
TÜRKLER
2

TÜRKLER ANSİKLOPEDİSİ

CİLT 11
OSMANLI

Editörler

HASAN CELAL GÜZEL

PROF. DR. KEMAL ÇİÇEK

PROF. DR. SALİM KOCA

YENİ TÜRKİYE YAYINLARI
2002 – ANKARA

YAYIN KURULU

DANIŞMA KURULU

C. CEM OĞUZ

KOORDİNATÖR
ÖZLEM DİLMEN

REDAKTÖRLER
DOÇ. DR. RAMAZAN GÖZEN / DOÇ. DR. HAMİT ERSOY / ELNUR AĞAYEV

MÜTERCİMLER
DR. KEZBAN ACAR / ALESKER ALESKEROV / BANU BEKTAŞ / FAHRİ DİKKAYA / NİLÜFER EROL /
YRD. DOÇ. DR. BİLGEHAN ATSIZ GÖKDAĞ / BÜLENT KENEŞ / IŞIK KUŞÇU / NURŞEN ÖZSOY /
LİLİYE SABİROVA / DR. HARUN TAŞKIRAN / BOĞAÇ BABÜR TURNA / ZÜLFİYE VELİYEVA /
MURAT YAŞAR / ALİM YILMAZ

TÜRKÇE REDAKSİYON
DOÇ. DR. NURETTİN DEMİR / DOÇ. DR. EMİNE YILMAZ / YRD. DOÇ. DR BİLGEHAN A. GÖKDAĞ /
DR. MURAT KÜÇÜK / GÖNÜL ĞÖKDEMİR / FARUK GÖKÇE

SEKRETERYA
SEVAL YALIN / AYLA TEZCAN / GÜLİZAR AI.TUNYURT / FATMA AI.BAYRAK / BURCU ÖZDEMİR

KISALTMALAR

a.e.: Aynı eser
a.g.e.: Adı geçen eser
a.g.m.: Adı geçen makale
a.g.y.: Adı geçen yazma
ABAW: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
AEMA: Archivum Eurasiae Medii Aevi
AKDTYK: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
AO: Acta Orientalie Academiae Scientiarum Hungoricae
APAW: Abhandlungen der Preussischen, Akademie der Wissenschaften
ARDTA: Azerbaycan Respublikası Devlet Tarih Arşivi
ARMDA: Azerbaycan Respublikası Merkezi Devlet Arşivi
ASG: Archivio di stato di Genova
ATASE: Genelkurmay Başkanlığı Askeri Tarih, Stratejik Etüd Başkanlığı Arşivi
AVPRI: Rusya İmparatorluğu'nun Dış Politika Arşivi
b.: Bin, İbn
BA: Başbakanlık Arşivi
BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studics
C.Th.: Codex Theodosiarus
CA: Cevdet Askeri
CAJ: Central Asiatic Journal
CD: Cevdet Dâhiliye
CH: Cevdet Hâriciye
CMRS: Chairs du Monde Russe et Soviétique, Paris-Lahey
DGBİT: Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DLT: Divan-ü Lügati’t-Türk
DTCF: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
DUİT: Dosya Usulü İradeler Tasnifi
E.B.: Encyclopedia Britanicca
EHN: Evkaf-ı Hümâyûn Nezareti
EI2: Encyclopedia Islam, Leiden, 2nd Edition
ETGM: Ejegodnik Tobolskogo Gubernskogo Muzcya
EUM: Evkaf Umum Müdürlüğü
FO: Foreign Office, İngiltere
GMDTA: Gürcistan Merkez Devlet Tarih Arşivi
h.: Hicrî
HH: Hatt-ı Hümâyûn
İFD: İktisat Fakültesi Dergisi (İstanbul)
IRCICA: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İUEF: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İA: Milli Eğitim Bakanlığı, İslâm Ansiklopedisi
İD: İrâde-i Dâhiliye
İFK: İktisat Fakültesi Mecmuası
İMM: İrâde-i Meclis-i Mebûsan
İMV: İrâde-i Meclis-i Vâlâ
İTED: İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi
JA: Journal Asiatique
JAOS: Journal of American Oriental Society
JESHO: Journal of the Economic and Social History of the Orient
JTS: Journal of Turkish Studies
K.R.O.: Kazahsko-Russkiye Otnaşeniya (Almatı)
KB: Kutadgu Bilig
KSE: Kazak Sovyet Entsiklopediyası
MD: Mühimme Defteri
MDAFA: Memóries de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan
MGH: Monumenta Germaniae Histórica

MM: Mâliyeden Müdevver
MMZC: Meclis-i Mebûsan Zabıt Cerîdesi
MTM: Millî Tetebbular Mecmuası
MV: Meclis-i Vükela Mazbataları
Nşr.: Neşreden
Op. cit: Adı geçen eser
OTAM: Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
PSRL: Polnoe Sobranie Russkich Letopisei (Rusya)
REI: Revue des Etudes Islamiques
RGDA: Rusya Devlet Arşivi
RKF NAH KR: Rakopisnıy Fond Natsionalnoy Akademii nauk Kırgızskoy Rcspubliki
s.: Sayfa
S.: Sayı
SA: Sovietskaya Archeologiya
SAD: Selçuklu Araştırmaları Dergisi
SPAW: Sitzung berichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
SRIO: Sbornik Imporatorskogo Russkogo İstoricheskogo Obshchestva (Rusya)
...ŞS: ...Şer'iye Sicili
TAD: Tarih Araştırmaları Dergisi
TAD: Selçuk Ünv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi
TD: Tahrir Defteri
TDA: Türk Dünyası Araştırmaları
TDAY-Belleten: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten
TDK: Türk Dil Kurumu
TDTD: Türk Dünyası Tarih Dergisi
TED: Tarih Enstitüsü Dergisi
THITM: Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası
TKA: Tapu ve Kadastro Arşivi

TKAE: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
TM: Türkiyat Mecmuası
TOEM: Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası
TT: Türkische Turfantexte
TTK: Türk Tarih Kurumu
TÜED: Türk Etnografya Dergisi
VD: Vakıflar Dergisi
VGMA: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft

İÇİNDEKİLER

ELLİDOKUZUNCU BÖLÜM:

OSMANLI KLÂSİK DÖNEMİNDE DÜŞÜNCE

Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı / Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak [s.15-26]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Tezler, Antitezler, Yöntem ve Yaklaşımlar

Osmanlı klâsik dönemi düşünce hayatı, Türkiye'deki modern tarih yazıcılığında Yenileşme Dönemi düşünce hayatıyla kıyaslanamayacak kadar az ele alınmış; daha doğrusu hemen hemen hiç inceleme konusu yapılmamış bir alandır. Bu sebeple üzerinde fikir beyan etmek de bir o kadar zordur. Yenileşme Dönemi düşünce hayatına dair gerek alanın problematikleri açısından, gerekse fikir akımlarının toplu tarihçesi veya bu akımlara mensup değişik eğilimleri temsil eden şahsiyetlerin biyoğrafileri açısından oldukça fazla sayıda araştırma yayımlanmıştır. Günümüz problemleri ve özellikle Türkiye'nin çağdaşlaşması, modernleşmesi (veya gerçekte cereyan eden vâkıayı yansıtması açısından daha doğru bir tabirle, batılılaşması) meselesiyle doğrudan ilişkisi bakımından Yenileşme Dönemi düşünce hayatı, yalnız tarihçilerin değil, edebiyat tarihi, felsefe, ilâhiyat, sosyoloji ve hatta antropoloji alanlarında çalışan araştırmacıların yoğun ilgisine mazhar olmuş şanslı bir alan sayılabilir. Oysa klâsik dönem Osmanlı düşünce hayatına, bu ilginin onda biri dahi gösterilmemiştir. Bununla beraber, her ne kadar muhafazakâr tarihçilik anlayışı içinde,

“savunulması zorunlu” yeni bir alan olarak algılanmış olsa da, özellikle son zamanlardaki bazı yazılara bakılacak olursa,1 bu alanın bir ilgi odağı oluşturmaya başladığı görülmektedir.

Bu konuda da, Osmanlı dönemiyle ilgili hemen her meselede olduğu gibi, şimdilik birbirine zıt iki yaklaşım ve eğilimin ortaya atıldığı ve çekiştiği gözlemlenmektedir:

a) Osmanlı İmparatorluğu’nda kayda değer bir bilim ve düşünce üretimi, dolayısıyla hayatı olmamıştır. Bu dönemdeki bilim ve düşünce eserleri, önemsiz eserler; bunları üretenler ise önemsiz şahsiyetlerdir.

b) Osmanlı İmparatorluğu’nda önemli ve parlak bir bilim ve düşünce hayatı yaratılmıştır; ne var ki, yeterli araştırma yapılmadığı için daha tam olarak bilinememekte, ancak zamanla aydınlığa çıkarılmağa namzet bulunmaktadır. İleride yapılacak araştırmalar yeni keşiflere gebedir.

Osmanlı bilim ve düşünce hayatının ne kadar üstün bir seviye arzettiği ancak bundan sonra görülecektir. Şeklinde, kabaca iki kategoride toplanabilecek bu görüşlerin ikisinin de tepkisel nitelik taşıdıklarını söyleyebiliriz.

Birinci görüşü ileri sürenlerin genellikle Osmanlı dönemi bilim ve düşünce eserlerini birinci elden takip edecek bilimsel formasyona pek sahip bulunmadıkları, zikrettikleri şahıs ve eser isimlerini çoğunlukla yanlış söyleyip, yazmalarından anlaşılmakta; bu eserlerin kendilerini dahi görmedikleri, daha ziyade Batı’da yapılmış araştırmalara dayanarak görüş oluşturdukları görülebilmektedir. İkinci görüşü ileri sürenler ise, Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasî ve ideolojik yapısının haiz olduğu özellikleri, bu yapının, siyasî ve sosyo-ekonomik konjonktüre bağlı olarak bir değişim süreci oluşturduğunu; bilim ve düşüncenin gelişmesinin ise bu süreçten ve yarattığı etkilerden ayrı düşünülemeyeceğini pek hesaba katmamaktadırlar. Özellikle Osmanlı merkeziyetçi, militarist siyasî ve

ideolojik yapısının yarattığı sosyo-kültürel şartları göz önüne almamaktadırlar. Kısaca, bütün bu faktörlerin etkilediği bir Osmanlı devlet ve toplum yapısı içinde oluşacak bilim ve düşünce hayatının ne kadar yaratıcı ve orijinal olabileceğini, ne gibi özellikler taşıyacağını sorgulamadan, daha çok birinci görüşe duydukları tepki doğrultusunda görüş belirtmektedirler.

Oysa, Osmanlı klâsik dönemi bilim ve düşünce hayatı söz konusu olduğunda, onu önce yukarıda sayılan şartları göz önüne alarak, sonra da vârisi olduğu İslâm bilim ve düşünce hayatının genel çerçevesi içine yerleştirerek ele almak ve değerlendirmek bizce en doğru yaklaşım olacaktır. İkinci görüşü savunanların, henüz Osmanlı bilim ve düşünce eserlerinin hepsinin incelenip analiz edilmediği, dolayısıyla şimdiki durumda Osmanlı düşünce hayatı hakkında herhangi kesin bir sonuca varılamıyacağı şeklindeki itirazlarına kısmen katılmakla beraber, bu konuda bazı analizler yaparak belirli sonuçlar çıkarılamıyacağını ileri sürmenin de fazla aşırı bir tutum olduğunu belirtmeliyiz.

Böyle bir itiraz, bütün arşiv belgeleri incelenip okunmadan, Osmanlı tarihi hakkında hükümlere varmanın yanlış olacağını kabul etmeye benzer. Bu itirazın tabii sonucu, arşiv belgelerinin tümünü inceleme işlemi tamamlandığında, Osmanlı tarihi hakkında, bugün bilinenlerin tümüyle değişeceğini varsaymak gibi çok fazla şüpheci ve ütopik bir yaklaşımdır. Arşiv belgelerinin tümünün incelenmesinin, Osmanlı siyasî, toplumsal ve ekonomik tarihi hakkında, bugün mevcut olan ana fikirleri ve Osmanlı İmparatorluğu imajını tümüyle değiştireceğini varsaymak, ne ölçüde aşırı bir yaklaşım ise (çünkü böyle bir yaklaşım dolaylı olarak, bugüne kadar incelenen belgeleri geçersiz saymak gibi, kabulü mümkün olmayan bir sonucu getirir), kütüphanelerde mevcut bütün eserlerin okunup incelenmesinden sonra; bugün Osmanlı düşünce hayatına dair bilinen

ürünlerden yola çıkarak yapılacak analiz ve yorumların, bugünkü bilgilerimizi baştan aşağı değiştireceği beklentisi de aynı ölçüde aşırı bir yaklaşımdır.

Belki ileride arşiv belgelerinin tamamiyle incelenmesi Osmanlı İmparatorluğu hakkında bugünkü imajımızın teferruata dair bazı noktalarını değiştirebilir, değiştirecektir. Ama bu, bugüne kadar gerçekleştirilen araştırmalar sonucu ortaya konulan Osmanlı İmparatorluğu imajının temel çizgilerini tamamiyle geçersiz kılacak, çok büyük değişiklikler yaratacak bir sonuca hiç bir zaman varmayacaktır. Bunun gibi, günün birinde kütüphanelerin muhtevasının tamamen incelenip değerlendirildiği varsayılsa bile, Osmanlı bilim ve düşünce hayatı hakkındaki, bugünkü fikirlerimizin bazı teferruatta ihtiyaç göstereceği rötuşun dışında, çok fevkalâdede -meselâ Osmanlı dönemi düşünce hayatının, İslâm düşünce tarihinde bir “rönesans” oluşturduğu gibi- bir sonuca varmak da mümkün olmayacaktır.

Buna karşılık, Osmanlı düşünce hayatının değersizliğini, hiç bir önemi bulunmadığını, bunun genel İslâm düşünce tarihinde hiç bir kıymet ifade etmediğini ileri sürmek de çok aşırı ve gerçeği yansıtmayan bir tutumdur. Osmanlı bilim ve düşüncesinin, devletin ve toplumun kendi yapısal özellikleri ve ihtiyaçları çerçevesinde, en azından pragmatik açıdan kendi döneminde önemli bir fonksiyon icra ettiği muhakkaktır. Bugünkü bilgilerimiz zaten bunu yeterince ortaya koymaktadır.

Osmanlı düşünce hayatını analiz etmek için, şu hususların unutulmamasında yarar vardır: Bir kere Osmanlı düşünce hayatı, tarihsel akışın tabii bir sonucu olarak İslâmî düşüncenin artık orijinal fikirler, kavramlar ve yaklaşımlar üretmediği bir dönemin devamı olmak durumundaydı. Ayrıca, Fatih dönemine kadar, kuruluş ve devletleşme sürecini, siyasî, idarî ve kurumsal gelişmesini tamamlamakla meşgul olan

bir devlette, çok parlak bilim ve düşünce ürünleri beklemenin abes olduğunu söylemeye bile hacet yoktur. Çünkü bilim ve düşüncenin inkişafı, rahat ve gelişmiş bir ortama ihtiyaç duyar. Oysa, bu dönem Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasî mücadelelerle, toplumsal krizlerle dolu olduğu bir dönemdir. Fatih sonrasında ise, toprakları sür'atle genişleyen, buna paralel olarak, siyasî, idarî, hukukî ve kurumsal açılardan yoğun bir ihtiyaçlar çemberiyle kuşatılan bir devlette, bilim ve düşüncenin ister istemez pragmatik amaçlar doğrultusunda yönlenmesi söz konusu olacaktır ve Osmanlı düşüncesinde de bu böyle olmuştur.

Arkasından XVI. yüzyılın ilk yıllarında başgösteren Şîî-Safevî propagandası, tıpkı Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun, Batınî cereyanlarla mücadeleye girişmek zorunda kalması gibi, bu imparatorluğun düşünce mesaisinin de bu propagandayı makûm ve etkilerini geçersiz kılmaya yönelik koyu bir ideolojikleşme sürecine girmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu, Osmanlı bilim ve düşünce tarihindeki en büyük kırılmadır; zira devlet, teorik ve pratik alandaki bütün mesaisini, ideolojisini ve otoritesini korumaya sarfetmek durumundadır.2

Bu süreç devam ederken, XVI. yüzyılın yaklaşık ikinci yarısından itibaren Batı'da meydana gelen siyasî, toplumsal ve ekonomik değişimlerin Osmanlı İmparatorluğu'na yansımasıyla ekonomik, idarî, kurumsal ve toplumsal bir değişim (veya bazılarına göre çözülme) sürecinin başlaması, dikkatleri ister istemez bu sürecin yarattığı problemlere kaydırmıştır. Bu problemlerin, yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi iç gelişmelerinden değil, Batı'da olup biten siyasî ve ekonomik, dolayısıyla sosyal değişmelerden de kaynaklandığı anlaşılamamış, sebepler teşhis edilememiş, sonuçlar sebep olarak algılanmıştır. Bunun sonucunda, "Kanun-ı Kadîm" denilen eski düzene tekrar dönmekten başka çare göremeyen Osmanlı Devleti, icraatını bu yönde yoğunlaştırmıştır. Bu da, Osmanlı düşünce

hayatının gelişim çizgisindeki ikinci büyük kırılmadır. Böyle bir kırılma, Osmanlı düşünce hayatını inkişaf ettirip bir rönesans yaratacak kapıları açamazdı. Bütün bunların üstüne üstlük, Osmanlı devlet yapısının ve idolojisinin, koyu muhafazakâr ve militarist bir karakter arzettiğini, bu yapının her şeyden önce “nizam-ı âlem”in bozulacağı endişesiyle, her türlü karşı düşüncenin müsamahasızca bastırılıp yok edilmesini gerektirdiğini, düşünce hayatının renklenmesini, gelişip serpilmesini engelleyici çok önemli bir faktör olarak asla hatırdan çıkartılmamalıdır.

Yapılacak iş, Osmanlı düşünce hayatının geneli doğrultusunda ve kendi şartları çerçevesinde bugün elimizdeki malzemeye dayalı olarak -muhakkak ki sonuçları çok kesin olmayacak- bazı analizler yapılabileceğini, ilerisi için de fazla hayalperest olmamayı kabul etmektir. Çünkü bugün, aşağıda bahis konusu edeceğimiz klâsik dönem Osmanlı düşünce hayatının, değişik boyutları konusunda belli bir portre çizebilecek malzememiz elde mevcuttur.

Osmanlı Düşünce Hayatına Toplu Bakış

Osmanlı düşünce hayatına toplu bir bakış yapmak isteyen biri, şu dörtlü boyutu mutlaka farkedecektir: Siyaset, felsefe, din ve tasavvuf.

A. Siyasî düşünce

Osmanlı siyasî düşünce geleneğinin, çok tabii olarak önce klâsik Müslüman, Doğu siyasî düşünce eserlerinden yapılan çevirilerle başladığı bir gerçektir. İbnü’l-Mukaffa’ın, IX. yüzyılda Pehleviceden Arapçaya çevirdiği ünlü Kelile ve Dimne, Aydınoğlu Umur Bey’in emriyle XIV. yüzyılda Anadolu Türkçesine aktarıldı. I. Murad tarafından pek beğenilmeyen bu mensur çeviri sonra onun emriyle manzum hale getirilmiştir. XVI. yüzyılda Kanunî Sultan Süleyman devrinde ise aynı eser, Hümâyunnâme adıyla, bu defa Farsçadan yeniden Türkçeye çevrilmiştir. Bu, eserin Osmanlı yüksek bürokrasisinde ne kadar tutulduğunu gösterir.

XI. yüzyılda İran’da Keykâvus b. Kabus tarafından kaleme alınan meşhur Kabusnâme ise, XV. yüzyılda Türkçeye çevrilerek II. Murad’a sunulmuştur. Nasîreddin Tusî’nin Ahlâk-ı Nâsırî’sinden yararlanarak XV. yüzyılda Celaleddin Devvanî’nin, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan için yeniden yazdığı Ahlâk-ı Celâlî’de Osmanlılarda geniş ilgi gördü.

İşte böyle bir çeviri edebiyatıyla başlayan Osmanlı siyasî düşüncesi, XV. yüzyıldan itibaren, çoğu devlet hizmetinde bulunmuş yüksek bürokratların kaleminden çıkma bir takım risalelerle ilk ürünlerini vermeğe başladı. Bu ürünlerin ortak özelliği, Gazalî, İbn Teymiye vb. klâsik İslâmî dönem müelliflerininkiler gibi, çoğu defa uygulanması imkânsız ütopik fikirler ileri süren eserler olmaktan çok, kendi meslekî deneyimlerine dayanan, pragmatik, küçük eserler olmalarıdır. Bununla beraber bu eserlerde yazarlar, geleneğe uyarak klâsik İslâm müellifleri gibi, Eflâtun’dan, Aristo’dan veya İskender ve Nuşirevan’dan, eski büyük İslâm halifelerinin tatbikatından örnekler sunmayı da ihmal etmemişlerdir. Klâsik dönem Osmanlı siyasî düşüncesine katkıda bulunan bu şahsiyetlerin önde gelenleri arasında, XV. yüzyılda Tursun Beğ (Tarih-i Ebu’l-Feth), XVI. yüzyılda Lutfi Paşa (Âsafnâme), Kınalızâde Ali Efendi (Ahlâk-ı Alâ‘î), Gelibolulu Mustafa Âlî (Nushatü’s-Selâtîn), XVII. yüzyılda Bosnalı Hasan Kâfî (Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-Ümem), risaleleriyle meşhur Koçi Beğ, Kâtip Çelebi (Düstûru’l-Amel li-Islâhi’l-Halel), Hezarfen Hüseyin Efendi (Telhîsu’l-Beyan), XVIII. yüzyılda Defterdar Sarı Mehmed Paşa (Nesâyihu’l-Vüzerâ), Kitâbü Müstetâb ve Kitâbü Mesâlihi’l-Müslimîn isimli eserlerin anonim müellifleri sayılabilir. Aslında hepsi bu kadar olmayıp özellikle XVIII. yüzyılda daha başkaları da vardır. Bu müelliflerin önemli bir kısmının eserleri üzerinde, Rhoads Murphy, Rudolf Tschudi, Mübahat Kütükoğlu, Andreas Tietze, Mehmet İpşirli, Yaşar Yücel,

Mehmet Öz tarafından çalışmalar yapılmış ve bir kısmının metinleri yayımlanmıştır.3

Sözü edilen bu eserlerde ifadesini bulan Osmanlı siyasî düşüncesinin bir tarihsel arka plan'ı olduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor. Eski Türk, Hind, İran, Yunan ve İslâm siyasî düşünce geleneklerinin sentezinden oluşan bu arka plân, Osmanlı siyasî düşüncesinin ele alıp tartıştığı problemlerin sistematiğini anlamak bakımından çok önemlidir; zira tartışmalar bu temelde yürütülmüştür. Söz konusu siyasî düşünce, Osmanlı toplumunu yöneten-yönetilen olmak üzere iki ana kısımda ele alır. Bu çerçevede hükümdar, yöneticiler, ordu, hazine ve reâyâ şeklinde sınıflandırılan toplumun bu öğelerinin İslâm karşılıklı görev ve hakları, sorumlulukları üzerinde yoğunlaşır. Kınalızâde, adı geçen eserinde, İslâm siyasî düşüncesinde kısaca Dâire-i Adliye denilen bu anlayışı şu formülle simgeleştirmiştir:

"Adldir mûcib-i salâh-ı cihan; cihan bir bağdır divarı devlet; devletin nâzımı şerîattır; şerîata hâris olamaz illâ melik; melik zapteylemez illâ leşker; leşkeri cem'edemez illâ mal; malı cem'eyleyen reâyâdır; reâyâyı kul ider padişah-ı âleme adl".4

İşte Osmanlı siyaset anlayışının ana mekanizması budur ve görüldüğü gibi bu, İslâm dünyasında daha önce meydana getirilen siyasî düşünce literatüründeki klâsik Doğu siyaset anlayışının aynısıdır. Bu, Osmanlı siyasî düşünürlerinin, aradan geçen yüzlerce yıllık zamana rağmen, klâsik İslâm müelliflerinin eserlerindeki fikirleri, kendi zamanlarının şartlarını dikkate pek almadan ve hemen hiç bir ciddî katkıda bulunmadan tekrarladıklarını gösterir. Nitekim bu sebeple, bir karşılaştırma yapıldığında aralarında hemen hiç bir esaslı yöntem ve görüş farkına rastlanmaz. Yalnızca zaman ve zemine göre tartışılan konuların sırası değişir. Hemen hepsinde de hükümdarın, yöneticilerin halka karşı vazifeleri, sorumlulukları, halkın

hükümdara karşı vazifeleri, mutlak itaatinin lüzumu, ordunun, hazinenin nasıl elde tutulup yönetileceği benzer önerilerle tekrarlanır.5

Bütün bu literatürün incelenmesi sonucunda ortaya çıkan görüntü şudur: Osmanlı siyasî düşünürlerinin çoğu, yüksek bürokrasi mensubu şahsiyetler olup hemen hepsi de yöneticilik mesleğine mensupturlar. Bir kısmı bu vasıfları dolayısıyla kendi tecrübeleriyle edindikleri gözlemleri de zaman zaman bahis konusu etmektedirler. Yaptıkları tavsiyeler, pratik alandaki bazı önerilerin dışında, genellikle adalete riayet etmek, reayaya zulmetmemek, işleri ehline vermek gibi teorik ve genel geçer kurallardan ibarettir. Pratikte bunların nasıl sağlanacağına dair sistematik, uygulanabilir, somut öneriler, fikirler pek yoktur. Ama asıl önemli eksiklikleri, daha XVI. asırda muhtelif Batılı elçilerin, XVII. yüzyıldan itibaren ise yine çeşitli Batılı gözlemcilerin Osmanlı İmparatorluğu'nu çeşitli bakımlardan inceleyip analiz eden fikirlerine benzer bir şekilde, Batı'da meydana gelen siyasî, askerî, ekonomik ve sosyal alandaki gelişmelere dair hemen hiç bir gözlem ve analizde bulunmamış olmalarıdır. Bunun mantığını anlamak hiç de zor değildir. Onlar, Osmanlı nizamı gibi, kaç yüzyıldan beri dünyaya üstünlük kuran ve kendisini yeryüzünün en mükemmel nizamı olduğuna, kıyamete kadar da öyle kalacağına inanan bir zihniyet dünyasının insanları idiler. Bu sebeple bakışları batı'ya değil, kendi üzerlerine çevriliydi.

Kısaca söylemek gerekirse, Osmanlı siyasî düşüncesi, felsefî bir temelden yola çıkan teorik bir siyaset anlayışı yerine, tamamiyle günlük meseleler üzerine yoğunlaşan pragmatik bir siyaset geleneğini yansıtmaktadır denilebilir.

B. Felsefî düşünce

Daha önce de işaret edildiği gibi, Osmanlılarda bir felsefî düşünce geleneğinin olup olmadığı tartışılan bir konudur. Bu hususta da günümüzde iki zıt görüş dikkati çekiyor. Bu tartışmalara bakıldığı zaman, tarafların

felsefî düşünceden, farklı kavramlar anladıkları gözden kaçmıyor. Felsefî düşüncenin mevcudiyetini savunanlar, sistematik bir felsefî tartışma ortamının olup olmadığını, bu ortamda ortaya konulan ve birbirini takip eden belirli bir literatürün söz konusu edilip edilemiyeceğini çok fazla dikkate almadan; şu veya bu alanda meydana getirilmiş eserlerde, mevcut felsefî niteliği tartışılabilir bir takım pasajları veya fikirleri örnek göstermekle yetinmektedirler. Aksi tezi ileri sürenler ise, daha ziyade Batılı anlamda bir felsefî düşünce geleneğini dikkate alarak görüşlerini savunmaktadırlar.

Oysa yukarıda da vurgulandığı üzere, Osmanlıların İslâm düşüncesini XII. yüzyıldan beri sürmekte olan durağanlaşma döneminde devraldıkları hatırlanacak olursa, orijinal bir felsefe hareketinden veya tartışma geleneğinden söz etmek herhalde pek mümkün olamayacaktır. Osmanlı düşünce hayatında bütünüyle sayılmasa bile, önemli ölçüde bir Gazâlî etkisinden bahsetmek ve felsefî düşüncenin bu etki altında ne ölçüde gelişebileceğini sorgulamak icap eder. Bununla birlikte, her ne kadar Gazâlî öncesi İslâm felsefe geleneği ölçüsünde canlı ve yaratıcı bir felsefî düşünce ortamından söz edilemezse de, Osmanlılarda, bir felsefî düşünüş ve anlayışın büsbütün mevcut olmadığını da sanmamak lazımdır. Merkezinde Allah, insan ve varlık kavramlarının bulunduğu metafizik anlamda bir felsefî düşüncenin varlığını, Osmanlı tasavvuf literatüründe görmek mümkündür.

Bugünkü bilgilerimize dayanarak, Osmanlı düşüncesinde felsefî alanda bir hareketliliğin, bilimsel alandaki hareketlenmeye paralel olarak Fatih Sultan Mehmed döneminde (1451-1481) ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun hiç şüphesiz sultanın şahsî niteliğiyle yakın bir ilgisi bulunmalıdır. Onun daha gençlik yıllarında kelâmcılar arasındaki tartışmalara, eski Yunan filozoflarının eserlerine büyük bir ilgi duyduğu, bunların Arapça

çevirilerini dikkatle okuyup tartıştığı, hattâ İslâm’dan başka dinlerin, Ehl-i Sünnet dışı mezhep ve akımların inançlarını tartışmaktan zevk aldığı biliniyor. İşte Fatih Sultan Mehmed’in bu müstesna şahsiyeti, kelam ve felsefeye olan ilgisi sebebiyle, Osmanlılarda o dönemde kelam meseleleriyle bağlantılı olarak belli çerçevede bir felsefe faaliyetinden bahsedilebilir.6 Zaten biraz aşağıda da temas olunacağı üzere, Osmanlı ilmiye silkinde hakim Fahr-i Râzî mektebinin özellikle böyle bir yapısı olduğunu unutmamak gerekir. Öyle görünüyor ki, bu mektebin felsefî perspektifi, Fatih

Sultan Mehmed döneminde Tehafüt tartışmalarıyla kendini göstermiştir.

Osmanlı felsefî düşüncesinde Tehâfüt geleneği, Gazâlî’nin, kendinden önce yaşamış İslâm filozoflarının Allah-insan-varlık ilişkisi konusunda akıl ve vahyin rolüne dair ileri sürdükleri fikir ve kullandıkları metotları eleştirmek için yazdığı ünlü Tehâfütü’l-Felâsife adındaki eseriyle başlayan, İbn Rüşd’ün Tehâfütü’t-Tehâfüt kitabıyla devam eden tartışmanın bir uzantısıdır. Tartışmanın esası, Allah, insan ve varlık arasındaki ilişki meselesinde, gerçeği aklın mı yoksa vahyin mi bileceğidir. Bilindiği gibi Gazâlî bu tercihi vahiyden yana yapmış ve bu tartışmayı başlatmıştır. İbn Rüşd’den sonra bu tartışmanın onun çağdaşı Şihabeddin Sühreverdî-i Maktul (1196), Seyyid Şerif Cürcânî (1413) gibi önemli şahsiyetler aracığıyla Osmanlılara kadar geldiğini görüyoruz.7

Osmanlılarda Tehâfüt etrafındaki tartışmalar, XV. yüzyılda Fatih Sultan Mehmed zamanında tekrar başlatılmış ve Sultan’ın emri üzerine dönemin ileri gelen ulemâsı bu tartışmaya birer eser yazmak suretiyle katılmışlardır. Bunlardan özellikle Alâeddin Ali Tûsî ’yi (1482) ve Hocazâde lâkabıyla anılan Muslihuddin Bursevî ‘yi (1488) tanıyoruz. Daha sonra bunlara XVI. yüzyılda şeyhülislâm İbn Kemal (1535) ve Muhyiddin Karabağî’nin (1535-36) ve isimleri pek duyulmamış bir iki kişinin de katıldığı ve bu

tartışmaların XVIII. yüzyılda Mestçizâde Abdullah Efendi (1735) ile sürdüğü görülüyor.8

Bütün bunlar Osmanlılarda gerçekten bir felsefî düşünce geleneğinin varlığını gösterebilir mi? İyi bakılırsa, bu Tehâfüt tartışmalarının aslında gerçek anlamda bir felsefî gelenekten çok, vaktiyle Gazâlî tarafından başlatılmış olup, gerçeğin yalnız akılla değil, esas olarak vahiyle bilinebileceğini ispata yönelik, felsefî yaklaşımı eleştiren kelâmî gelenekten başka bir şey olmadığı söylenebilir.

İşte bu tutumun, Osmanlı düşünce hayatında XVI. yüzyıldan itibaren giderek bu niteliğinden de uzaklaşmak suretiyle XVII. yüzyılda artık felsefeye karşı taassuba varan bir tavra dönüştüğü görülüyor. Artık “Kim felsefe ile uğraşırsa zındıklaşır” (men tefelsefe fekad tezendeka) sözü, çoğu ulemâ arasında âdetâ bir müteârife gibi dolaşmakta, “Kelâm-ı felsefe fülse değer mi/Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi/Mantıkîler ölür ise gam değil/ Çünki anlar ehl-i îmandan değil” mısrâları, bir kesim ulemâ arasında açıktan açığa bir felsefe karşıtlığının hattâ düşmanlığının simgesi olmuştu. Yalnız burada şunu unutmadan hemen belirtelim ki, söz konusu bu felsefe karşıtı tavrın Osmanlı düşünce hayatının kendi tabii seyrinin veya çoğu defa ileri sürüldüğü gibi dinî bir taassubun sonucu değil, dönemin sosyo ekonomik ve siyasî konjonktürünün beslediği bir tutum olarak değerlendirmek daha gerçekçi bir yaklaşım olur. Osmanlı İmparatorluğu’nda siyasî ve her türlü yapısal alanda çok belirgin yaşanmaya başlayan bir değişim sürecinin (çözülerek yeni şartlara uyarlanmaya çalışma) krizlerinin yüksek boyutlarda yaşandığı bir dönemde, devlete eklemlenmiş olan ulemâ arasında, eskiyi özlemenin ve dolayısıyla içe kapanmanın getirdiği bir tutum olarak felsefenin rağbet görmesi herhalde en son beklenecek şeydi. Nitekim dönemin canlı şahidi Kâtip Çelebi’nin (1656) Mîzânü’l-Hakk’ında kaydettiği pasaj, Osmanlı

İmparatorluğu’nda pek de mevcut olmamış gerçek bir felsefî düşünce ortamı ve geleneği bir yana, İslâmî bilimler çerçevesindeki sınırlı bir felsefî düşünce geleneğinin bile devletin medreselerinde artık tahammül edilemez duruma düştüğünü çok iyi anlatır. Bu pasajda Kâtip Çelebi şöyle şikâyetleniyordu:

“Nice hâliyü’z-zihin kimseler sadr-i evvelde vâki olan men’ rivayetlerini hacer-i câmid gibi taklîd-i mahz ile dutup… felsefe ilimleri deyu zemme mübtelâ olup yeri göğü bilmez cahil iken, âlim geçindi… Devlet-i Osmaniye evâilinden Sultan Süleyman zamanına gelince hikmet ile şerîat ilimlerini cem’eyleyen muhakkıklar iştiharda idi. Sonra Ebu’l-feth Sultan Mehmed Han medâris-i semâniyye bina idüp kanun üzere şuğl oluna deyu vakfiyesine kayd ve Şerh-i Mevâkıf ve Hâşiye-i Tecrîd derslerini tayin eylemiş idi. Sonra gelenler bu dersler felsefiyyatdır deyu kaldırıp Hidâye ve Ekmel dersleri okutmağı ma’kul gördü. Yalnız ana iktisar nâ-ma’kul olmağla ne felsefiyyat kaldı, ne Hidâye ne Ekmel kaldı ve bununla sûk-ı ilme kesad gelüp inkıraza karîb olmağla…”.9

C. Dinî düşünce

Dinî düşüncenin üretici kaynağı hiç şüphe yok ki Osmanlı ulemâsıydı. Pratik hayatı doğrudan doğruya alâkadar etmesi itibariyle, dinî düşünce alanında, Osmanlı ulemâsının yoğun olarak üzerinde durduğu, dolayısıyla da o zamana kadar en çok işlenme fırsatı bulan, iki geleneksel bilim dalı öne çıkıyordu: Fıkıh (Hukuk) ve Kelâm (Teoloji).

Bunların yanına hiç şüphe yok ki tefsir ve hadisi de eklemek gerekir. Fakat onlar, bu iki dalın yanında biraz daha ikincil durumda kalmaktadırlar. Osmanlı ulemâsı, sözü edilen her iki bilim dalında da, klâsik İslâmî düşüncenin belli ölçüde birikimine vâris idi. Osmanlı ulemâsının meydana getirdiği Türkçe ve Arapça fetvâ koleksiyonlarının, İslâm hukukuna pratik alanda hiç de küçümsenemiyecek önemli bir katkı oluşturduğu ortada duran

bir gerçektir.10 Bu birikimi, fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Orta Doğu şehirlerinin klâsik medreselerinden veya Mâverâünnehir'deki bazı medreselerden, kelâmda ise daha ziyade bu sonuncusundan sağlıyordu. Bu bilimlerden ilki, imparatorluğun teşkilat ve kurumlarını düzenlemekte ve yönetimde kullanılırken, diğeri ideolojisini üretmede en önemli araçtı. Bu iki geleneksel dinî bilimsel disiplin, Osmanlı medreselerindeki Munla'ların (Molla) en gözde ilgi alanları idi. İdeallerindeki yüksek bürokratik mevkilere ulaşabilmek, ancak bu iki alandan birinde veya her ikisinde gösterecekleri maharete bağlı bulunuyordu. Bu yüzden Osmanlı medreselerinin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığı ile ilgili olan tıp ve günlük hayatla sıkı sıkıya alâkalı hesap ve hendese (matematik ve geometri) ile kısmen ilm-i nücum (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibariyle fıkıh ve kelâm ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel kaynak olan tefsir ve hadis ve belki kısmen ahlâk bilimlerinden oluşuyordu.

Ne var ki burada, Osmanlı ulemâsının, zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini-zaman zaman rastlanan tek tük istisnâlar dışında- pek söyleyebilecek durumda değiliz.11 Bunun sebeplerini daha önce başka yerlerde açıkladığımız için, burada bunları tartışmayacağız. Onlar daha ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacına hizmet endişesini taşıdıkları için, müteahhirûn (Sonrakiler) denilen Gazzâlî'den sonraki, kendilerinden üç beş yüz yıl önce yaşamış Hanefî ve Mâtüridî ulemâsı tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelâm eserlerini şerhetmeyi, onlara tâlik ve hâşiye, hatta hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı. Bu konuda Şakâyık-ı Nu'mâniyye'yi esas alarak yapılmış bir araştırma, Osmanlı ulemâsının, daha önceki yüzyıllarda yaşamış ulemâdan, kimlerin hangi

eserlerini tercüme, şerh, tâlik veya hâşiye yazma konusunda tercih ettiğini tesbite çalışmıştır.12 Bu araştırmadan anlaşıldığına göre, fıkıhta özellikle Ali b. Ebîbekr el-Merğinânî'nin (1196-1197) el-Hidâye isimli eseri ile, kelâmda ünlü âlim Nesefî'nin (1114) Akaid'ine yine ünlü âlimlerden "Allâme" lâkabıyla şöhret bulmuş Sa'deddîn-i Taftâzânî'nin (1395) yazdığı Şerhu'l-Akâid'i (İslâm İnançlarının Açıklanması), en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.13

Osmanlı ulemâsının, orijinal eserler vermek yerine, eskiden yazılmış eserlere sözü edilen şerh, tâlik ve hâşiye yazmaları, eleştirilecek bir husus mudur, yahut bu şerh, tâlik ve hâşiyeler hiç bir özelliği veya faydası olmayan, herhangi bir katkı ihtiva etmeyen eserler midir? Kısaca, klâsik Osmanlı dönemi dinî düşüncesini bugün bize yansıtan literatür önemsiz midir?

Bir defa şunu açıkça ifade etmelidir ki, klâsik Osmanlı dönemi dinî düşüncesinin, Emevî ve Abbasî dönemlerinde üretilen literatüre kıyasla, orijinal ve çok mühim yenilikler, yeni atılımlar, yeni bakış açıları getiren, onlara üstün katkılar sağlayan bir nitelik arzetmediğini söylemekle, bu literatürün ehemmiyetsiz ve değersiz olduğunu iddia etmek tamamiyle ayrı şeylerdir. Muhakkak ki Osmanlı ulemâsının kaleme aldığı bu eserler, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı yüzyıllar için, uzunca bir süre, en azından XVII., hattâ XVIII. yüzyıla kadar pratik alanda önemli bir katkı sağlamış, imparatorluğun ideolojisini beslemiş, organizasyonunu gerçekleştirmiş, günlük hukukî problemlerin çözümüne yardımcı olmuştur. Dolayısıyla önemsiz ve değersiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla beraber, bu eserlerin, üzerinde çalıştıkları, yani şerhini, hâşiyesini yaptıkları eserler ölçüsünde, o eserlerin yazıldıkları zamanlarda İslâmî bilimlere yaptıkları katkının bir benzerini yaptıklarını söylemek de kolay değildir. Çünkü Osmanlı döneminin bu literatürü ortadadır, Osmanlı

medreselerinde yüzyıllarca okutulmuştur ve sonucu da bellidir. Çünkü bugüne kadar bu eserlerin, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm bilimleri alanında, ne bunların muhtevalarında, ne de metodoloji lerinde (usûl) ciddî ve mühim yenilikler, bütün İslâm dünyasına yansıyacak atılımlar getirdiği görülmektedir. Eğer böyle bir şey gerçekleşmiş olabilseydi, bugün bunu bilmemiz gerekirdi.

Kısacası, klâsik dönem Osmanlı dinî düşüncesi, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılama, öte yandan halkın inançlarının bozulmasını engelleme gibi iki pragmatik endişenin geniş ölçüde etkisi altında idi. Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek. Bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, Kelâm ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. İran'da XV. yüzyılda Hurûfîlerin sıkı bir tâkibata uğrayarak Anadolu'ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve XVI. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Safevî propagandası, Osmanlı İmparatorluğu içinde iki büyük dinî dalgalanma yarattı. Bu sebeple Ehl-i Sünnet inançlarının yoğun bir şekilde tahribata mâruz kalması ile başlayan sapkınlık (herezi) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemâyı koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislâmları İbn Kemal (öl.1535) ve arkasından Ebussuûd Efendi (1574) olmak üzere, dönemin ulemâsı bütün gücü ile, Şiiliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhebî ve tasavvufî eğilime karşı amansız bir mücadele başlattı.

İşte klâsik dönemdeki bu dinî düşünce faaliyetleri, başta İstanbul'dakiler olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarına yayılmış yüzlerce medresede ağırlıklı olarak iki temel mektebin hakimiyeti altında cereyan ediyordu. Bu mektepler, tesadüfî olarak Osmanlı medreselerinde ağırlık kazanmamışlardır. Bu hadisenin,

daha XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı ulemâsının tahsil ve ihtisas için gittikleri İslâm ülkelerindeki bilim ve kültür merkezlerinin yapısal nitelikleriyle yakından ilgili oldugu görülür. Şakayık-ı Nu'maniyye bize bu konuda oldukça yardımcı olmaktadır. Buradan anlaşıldığına göre, Osmanlı ulemâsı dinî bilimleri tahsil için, biri Orta Doğu, diğeri Orta Asya olmak üzere özellikle iki mıntakayı tercih etmektedir. Bunlardan başta Hicaz olmak üzere, Bağdad, Halep, Şam ve Kahire'nin bulunduğu, bugünkü adlarıyla Irak, Suriye ve Mısır daha ziyade fıkıh, tefsir ve hadis gibi nakle dayanan bilimlerin eğitimi için çok tutuluyordu. Akıl ve rey cihetine ağırlık veren -dolayısıyla Osmanlılar'ın bağlı olduğu Hanefî ve Mâtüridî mezheplerinin yaygın bulunduğu- fıkıh ve kelâm ağırlıklı dalların eğitimi için ise Mâverâünnehir ve Hârezm bölgeleri tercih ediliyordu.14 Bununla beraber her iki bölgede de söz konusu bilimlerin bütünü oldukça güçlü bir geleneğe sahip idiler.

İşte buralarda tahsil ve ihtisas yapan Osmanlı ulemâsı, dinî düşünce alanında özellikle iki mektebi, Osmanlı ülkesine taşımışlardı. Bunlardan birincisi, Osmanlı merkezî yönetiminin de, Osmanlı dinî bürokrasisini tesis ederken sürekli tercih edeceği Fahreddîn-i Râzî (yahut kısaca Fahr-i Râzî) mektebi; diğeri ise, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bu birincisine bir tepki olarak kendini hissettirmeye başlayacak olan İbn Teymiyye mektebi idi.

Akıl ve re'y esasına ağırlık veren Fahr-i Râzî mektebi, XII. yüzyıldan XIV. yüzyıl sonlarına kadar Necmeddin Ömer Nesefî (1142), Ebulkasım Mahmud Zemahşerî (1143), Burhaneddin Merginânî (1196), Fahreddin Râzî (1209), Nasîruddin Tûsî (1273), Kadı Beyzâvî (1291), Adududdin İcî (1335) Kutbeddin Râzî (1364), Sâdeddin Teftazânî (1395) ve Seyyid Şerif Cürcânî (1413) gibi, Gazalî (1111) sonrası (müteahhirûn) döneminin ünlü ulemâsı tarafından kuvvetle temsil edildi.15 İşte bunlar, kitapları asırlar boyu Osmanlı medreselerinde okutulan, üzerlerine şerh,

hâşiye ve tâlik yazılan, Ehl-i Sünnetin tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm âlimleri idi. Osmanlı medreselerinde isimleri sayılan bu dinî bilimlerin temel referansları işte bunlardı.

Ne var ki isimleri sayılan bu şahsiyetler, Gazalî öncesi (mütekaddimûn) geleneğini oluşturan ulemâ gibi orijinal olmayıp, daha ziyade onların izinden giden, tabir; caizse onların fikirleri doğrultusunda bilim yaparak dinî bilimleri “geleneksel”leştiren, böylece “taklid” dönemini başlatanlardır. Ayrıca bu ulemâ, Gazalî döneminde şiddetlenen Ehl-i Sünnet dışı dinî akımlara, özellikle de Batınî eğilimli olanlara karşı Ehl-i Sünnet’i savunma ve gerek Ön Asya, gerekse Orta Doğu’da teşekkül eden yeni siyasî iktidarları meşrûlaştırma durumunda bulunanlardı. Osmanlı ulemâsı bunların bilimsel mirasını devralarak geleneği sürdürüyordu. Osmanlı döneminde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve akâid, ahlâk konusunda yazılan eserlerin hemen tamamı, isimleri zikredilen zatların eserlerinden uzun uzun nakiller yaparlar.

İşte Osmanlı medreselerinde daha kuruluş döneminden beri dinî düşüncede hâkim olan, kısaca Fahr-i Râzî mektebi dediğimiz yol, isimleri sayılan ulemânın bir kısmının ya doğrudan öğrencisi olarak veya eserlerini okuyarak yetişen Osmanlı ulemâsının vasıtasıyla Osmanlı topraklarına taşınmıştı. Bu mektebin Osmanlı merkezî iktidarının tasvibine mazhar oluşunun sebebi ise, siyasî ve idarî problemlerin çözülmesinde pratik çözümler üretmeye yatkın oluşuna bağlanabilir. Dikkat edilirse, Molla Fenarî adıyla meşhur olan Şemseddin Muhammed (1350), Molla Yegân (Yeğen ?) (1437), Hızır Beğ (1459), oğlu Sinan Paşa (Hoca Paşa) (1486), meşhur Molla Lutfi (1494) ve nihayet İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi (1573) gibi Osmanlı klâsik döneminin, bir kısmı şeyhülislâm olmuş en önde gelen ulemâsının, hep bu mektebin mensupları

olduğu görülür.16 Üstelik bunlar başlangıçtan itibaren hep hoca-talebe ilişkisi içinde birbirlerine bağlanırlar.

Fahr-i Râzî’ye nispetle andığımız bu mektebin, aslında yalnız onun fikirlerinin değil, ondan önce ve sonra yaşamış bulunan, daha yukarıda isimleri ve ölüm tarihleri verilen pek çok âlimin fikir ve görüşlerinin bir devamı olduğu, Osmanlı medreselerinde eserlerinin okutulmasından çok iyi anlaşılmaktadır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Osmanlı medreselerinde öteki ulemânın da eserleri okutulmasına ve asırlarca, hatta bugün dahi Anadolu’da yürürlükte olan klâsik usuldeki din eğitiminde halâ tutulmasına rağmen, bunların çoğu tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi dinî bilimlerin yalnızca birinde veya ikisinde uzmanlaşmış ve eserler yazmış şahsiyetlerdir.

Fahreddin Râzî ise, bunların hemen hepsinde kalem oynatmış, zamanına göre yüksek bir bilim ve düşünce seviyesi ortaya koymayı başarmış, anlaşılması nisbeten kolay bir üslûpla yazan velûd bir âlim ve düşünürdür. Eserleri kıvrak bir zekânın ve bilimsel metodun ürünüdür. Bu özellikleri onu, Gazalî’den sonraki İslâmî bilim ve düşünce tarihinde en dikkat çekici sima haline getirmiştir. İşte onu Osmanlı döneminde olduğu kadar bugün de tutulan bir âlim ve düşünür olarak yerinde tutan, kendinden sonraki pek çok İslâm ulemâsını etkileyen bir şahsiyet yapan, bu özelliğidir17.

Burada dikkati çekmesi ve altı çizilmesi gereken husus, Fahr-i Râzî mektebi mensubu olan ulemânın, başkent medreseleri başta olmak üzere, önde gelen Osmanlı medreselerinde ve özellikle de Osmanlı dinî bürokrasisinin en yüksek mevkilerinde görev almış bulunmalarıdır. Bu ise Osmanlı merkezî yönetiminin hukukî meselelerdeki dinî referanslarının Fahr-i Râzî mektebinin görüşleri tarafından oluşturulduğu anlamına gelir.

Osmanlı tarihinde İbn Teymiye mektebi diye adlandıracağımız ikinci mektep ise, merkezî yönetimin çıkarları ve idarî zorunluluklar sebebiyle pragmatist bir espriyle hareket eden Fahr-i Râzî mektebi ulemâsının resmî

uygulamalarına bir tepki olarak, özellikle cami vâizleri ve bir kesim taşra ulemâsı arasında taraftar toplamıştır. Bu tepki, devletin maslahata muvafık" uygulamaları karşısında

rahatsız olan selefiyeci bir zihniyetten kaynaklanıyordu. Bu mektep, söz konusu uygulamaların İslâm'a aykırı olduğu iddiasıyla ortaya çıkacak ve ilk defa XVI. yüzyılda Birgivî Mehmed Efendi ve daha sonra da XVII. yüzyılda onun takipçileri olan Kadızâdeliler tarafından temsil edilecektir. İbn Teymiye mektebi deyimiyle, 1328'de hapiste dayak ve işkence altında vefat eden bu ilginç ve mühim şahsiyetin fikir ve görüşlerinden hareket etmekle beraber, gerçekte onun düşüncelerinin ahlâk ve ibadetlere yönelik sistemsiz ve basitleştirilmiş bir biçiminin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki taraftarlığını kastediyoruz. Esasen, bu eğilimin yerleşmesine öncülük etmiş olan Birgivî Mehmed Efendi (1573) 'den dolayı bu mektebe Birgivî mektebi, yahut kısaca Birgivizm de denebilir.

Birgivî Mehmed Efendi Osmanlı dinî bilimler ve düşünce tarihinde gerçekten, mektep (ekol) terimine uygun, etkileri günümüzde de devam eden, bir İslâm anlayış ve yorumu ortaya koymuştur. Bu anlayışın temeli, İslâm'ın ana esaslarında mevcut olmayıp, çeşitli sebeplerle sonradan halk arasında zuhur eden bir takım dinî anlayış ve uygulamalara (bid'at) karşı mücadele ve bunları temizleyerek dini aslî yapısına döndürmek şeklinde ifade edilebilir. Birgivî, fikirlerinden son derece etkilendiği açık olan, XIV. yüzyılın ünlü Selefiye'ci âlimi İbn Teymiye gibi, mevcut uygulamaların İslâm'ı ve Müslümanları yozlaştırıp esastan uzaklaştırdığını ileri sürüyordu. O bu bid'atlardan, tasavvufu yozlaştırdıklarını iddia ettiği sufîleri, tarikatları ve vakıf sistemi ile onlara bir takım imtiyazlar bağışlayan ve çeşitli imkânlar sağlayan devleti, dolayısıyla bunları caiz gören devlet hizmetindeki ulemâyı sorumlu tutuyordu. O bu uğurda, zamanın

şeyhülislâmı Ebussûd Efendi'ye karşı mücadele bayrağını açmakta tereddüt etmemişti18.

Birgivî Mehmed Efendi kendi din anlayışını, ahlâk, fıkıh, akaid (kelâm) tefsir ve hadis gibi çeşitli dinî bilim dallarında yazdığı kitap ve risaleleriyle, özellikle de, sonradan Osmanlı İmparatorluğu'nda ve hattâ diğer İslâm ülkelerinde kendi yolunu takip edecek olanların başucu kitabı olan Tarikat-ı Muhammediye (Hz. Muhammed'in Yolu) adlı eseriyle yaymıştır. Aslı Arapça olup Türkçeye çevirileri de bulunan ve defalarca şerhedilen bu kitap, Çin gibi çok uzak bir diyarın Müslümanları arasında XVII ve XVIII. yüzyıllarda Selefiyeci hareketlerin doğuşuna öncülük etmekle, etki sahasının ne kadar geniş olabildiğini göstermiştir.

Birgivî Mehmed Efendi, teorik olmaktan çok basit pratiklere yönelmiş bulunması sebebiyle çok popüler olabilmiş, bir bakıma da Osmanlı İmparatorluğu'nda "tasfiyeci" bir İslâm anlayışının öncülüğünü yapmıştır denebilir. Bunun sonucunda XVII. yüzyılda Osmanlı başkentinde, modern tarihçiliğin Kadızâdeliler hareketi diye adlandıracağı tasfiyeci (püritanist) bir akımın doğmasına yol açmıştır. O zamanlar, İstanbul halkını ikiye bölerek bir kısmını tarikat erbabına karşı düşman hale getirmek suretiyle büyük bir sosyal tehlike yaratan bu hareket uzun seneler sürmüştür19.

Hareketin başını çeken Kadızâde Mehmed Efendi (1635), Birgivî'nin yalnızca yozlaşmış biçimine karşı çıktığı tasavvufu bütünüyle eleştiriyor İstanbul halkını tarikatlara karşı kışkırtıyordu. Bu olayın çağdaşı olan Kâtip Çelebi, Mîzanü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ehak adındaki tanınmış eserinde, tarihçi Naîmâ da meşhur tarihinde Kadızâdeliler hareketi hakkında bilgi verir ve onları eleştirirler20. Kadızâdeliler'in saldırdığı tarikat erbabından olan Halvetî şeyhi Sivasî Efendi de onlara cevap veren risaleler yazmıştır.

D. Tasavvufî düşünce

Klâsik Osmanlı düşünce hayatının en renkli kesimi olan tasavvuf düşüncesi, yukarıda da işaret olunduğu üzere, kısmen de felsefî düşüncenin görüntülendiği bir alan olarak düşünülebilir. Bu dönemde, hemen bütün tarikatların kendi alanlarında bazı farklı âyin ve erkâna sahip bulundukları bilinmekle beraber, temel tasavvufî doktrin itibariyle hepsinin, klâsik tasavvufun temel doktrini olan velâyet, bu çerçevede kutb teorisi ve daha temelde de Vahdet-i Vücud doktrini etrafında birleştikleri görülür. Bu doktrin Osmanlı döneminde de muhtelif tarikatları birleştiren ortak bir mahiyet arzeder.

Bilindiği gibi kutb teorisi aslında, tasavvufun temel teorisini oluşturan velâyet telakkisi ile sıkı sıkıya bağlantılı olan çok önemli bir teoridir. Bu kavramın ilk bahis konusu edildiği yerlerden biri, XI. yüzyılın sûfî müelliflerinden Hucvîrî'nin, Keşfu'l-Mahcûb adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada velâyet teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (908) sözleriyle kutb kavramını da bahis konusu eder21.

Bazan, Sâhibu'l-vakt (Vakt'in Sahibi) yahut Sâhibu'z-zamân (veya Sâhib-zaman) (Zaman'ın Sahibi) kelimeleriyle ifade edilmekte olup İnsân-ı kâmil kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında uzun uzadıya açıklanmıştır. Menşei itibariyle her halde İslâm öncesi İran mistik kültürü ve muhtemelen Yeni-eflâtuncu telâkkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken kutb telakkisi, velâyet teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "velîler pramidi"nin tepe noktasındaki şahsiyettir. Kâinatta maddî mânevî her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klâsik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruat söz konusu olduğunda bazı değişiklikler, bir takım farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her velî

hiyerarşisinin kendine mahsus bir kutbu vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde kutbu’l-aktâb (Kutupların Kutbu) denilen bir tek kutb bulunur22.

Bu tartışmalar tahlil edildiği zaman, İslâm dünyasında velâyet teorisinin zaman içerisindeki gelişim çizgisine paralel olarak kutb telâkkisinde de kısmen bir değişimin söz konusu olduğu anlaşılıyor. Öyle görünüyor ki, tarikatların XI. yüzyıldan itibaren iyice üstünlük kazanmasından sonra, her tarikat çevresi, kendi şeyhini kutb, hattâ kutbu’l-aktâb kabul etmeye başlamıştır. Kutb teorisi, Sünnî inanç çerçevesinde sayılan Mevlevîlik, Rifaîlik, Kadirîlik, Halvetîlik vb. tarikatlarda sadece mânevî, mistik nüfuzun ve gücün en üst mertebesi telakki edildiği halde, Kalenderîler ve Bayrâmiyye Melâmîleri gibi bazı sufî çevrelerde, hattâ militan bir niteliğe bürünmüştür. Bunun, onların geldiği sosyal tabanın merkezî iktidar karşısındaki konumu ile, buna bağlı olarak tasavvuf anlayışlarının niteliğiyle alâkalı olduğunu söylemek mümkündür. Bu tarikat çevrelerinde kutb, yalnız manevî nüfuzla değil, maddî nüfuzla da, daha doğrusu siyasî iktidar kavramıyla da ilişkilendirilmişti. Bu teorinin Osmanlı tarihinde bir takım toplumsal hareketlerde nasıl ideolojik bir motivasyon rolü oynadığını daha önce başka yerlerde ele almaya çalışmıştık. Osmanlı tasavvuf düşüncesinin önemli, hattâ temel konularından biri olması itibariyle, bu teorinin en iyi ifade edildiği şu metni tipik bir örnek olarak burada bir kere daha zikretmekte yarar görüyoruz.

Bu ilginç metin XVII. yüzyıl Melâmîler’inden La’lîzâde Abdülbâkî’nin eserinde yer alır. La’lîzâde kutb u şöyle açıklıyor:

“İmdi ma’lûm ola ki bi-emrillâhi te’âlâ vârisu’l-haml-i Muhammedî olan Kutb-i Zeman dünyadan Âhiret’e hırâmân oldıkda makam-ı şerîfine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt mahz-ı fazl-ı İlâhî’den her kime müyesser olursa Hak sübhânehû ve teâlâ cemî-i esmâ ve ef’âl ve sıfât-ı

zâtiyyesiyle âna bi-lâ vâsıta mütecellî kalb-i şerîfleri mir'ât-ı mücellâda kâmilen nûr-ı âfitâb-ı vahdet olmağla ol ekmel-i tehammül merkez-i kutbiyyetde kãim ve umûr-ı dîni hak ve adl üzre görmek içün min indillâh halîfe ve hakem olduğına şehâdet-i hâkka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve kutbiyyetine şekk ve gümân kalmaz…23.

" İmdi bi'z-zât pîr ve mürşid-i fukarây-ı Melâmiyye rûh-i Muhammedî'dir. Vâhiden ba'de vâhid zâhir olan aktâb-ı zemân anların mürşididir, bi'ş-şahs Sâhibu'z-zeman ma'lûmlarıdır, esrâr-ı kazâ ve kaderden bir sırr-i ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklîmin imâretine ta'alluk iderse evvelâ Kutb-i zemân ve Halîfe-i Nefs-i Rahmân ol iklîmde zâhir ve nümâyân olup…"24.

Özetle, bu metinde çizilen kutb portresi, kutsal bir ilâhî varlığı anlatması itibariyle pek çok bakımlardan dikkatle üzerinde durulmayı gerektiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Bu metinlere göre kutb, gerçekte Peygamber'in ruhudur; Allah'ın tecellîgâhıdır; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecellî ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî kutuplarında görünen de aslında odur25.

Nübüvvet ve Velâyet'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adâlet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından halîfe ve hakem kılınmıştır. Kısacası kutb, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilâhî yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalâde bir varlık, âdetâ Allah'ın kendisidir. Metinlerin bütün dolambaçlı üslûp gayretlerine rağmen söylenmek istenen bizce budur.

İşte bu inancın tabii sonucu olarak kutb, yalnız mânevî değil, fakat özellikle dünyevî otoriteyi de ele alarak adâleti hâkim kılacak Mehdî kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, Sâhibu'z-zemân (veya Sâhib-zemân) olarak düşünülmüştür. Sâhib-zemân aynı

zamanda Sûret-i Rahmân, yani Allah’ın görüntüsüdür26. Böylece Bayrâmiyye Melâmîliği’nin doktrininde kutbun hem dinî hem de dünyevî (daha doğrusu siyasî) olmak üzere iki misyonuna işaret olunduğu görülmektedir. Melâmîler bu inançlarının tabii sevkiyle Osmanlı sultanlarının hem dinî, hem dünyevî otoritesinin gayrimeşrû olduğunu düşünmekte, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de, kendi kutbları olduğuna inanmaktadırlar. İşte gerek Melâmîlerde gerekse Kalenderîlerde zaman zaman merkezî iktidara karşı girişilen bir takım sosyal hareketlerde bu teori bir siyasî ideoloji olarak kullanılmaktaydı.

Kısaca belirtmek gerekirse, bu telakkinin doğrudan doğruya Vahdet-i Vücud anlayışı ile örtüştüğünü görebiliyoruz. Zaten esas olarak Osmanlı dönemi sûfîliğinin Vahdet-i Vücûd‘çu bir çizgide ve bu çerçevede de iki ana istikamette geliştiğini söylemek yanlış değildir. Vahdet-i Vücud anlayış ve yorumları, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde yüksek ve popüler seviyede olmak üzere iki paralel biçim gösterir:

1) Vahdet-i Vücûd’çu yüksek düşünce mektebi, daha ziyade Bursa, Edirne, İstanbul,ve bazı büyük Rumeli şehirleri başta olmak üzere, büyük kültür merkezlerinde gelişme imkânı bulan bir tasavvuf yorumunun adı olarak burada kullanılmaktadır. Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bu mektebi de paralel iki düzlemde ele almak gerekir: Bunlardan birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık kalmaya özen gösteren bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Bayrâmîlik’ten gelişen bir tarikat olan Celvetîliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî’dir (1623). Hüdâyî, zâhidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak Vahdet-i Vücûd’u olabildiğince şerîat çerçevesinde yorumlamağa çalışır. Divân-ı İlâhiyyat’ı, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadelerini yansıtır. Bu itibarla, zamanın padişahı I. Ahmed’e sunduğu bir arîzasında, Vahdet-i Vücûd’u panteist bir bakışla yorumlayan Şeyh Bedreddîn’e ve taraftarlarına şiddetle

çatmıştır. Aynı tarz bir Vahdet-i Vücûd anlayışı geleneğini, ünlü Şeyh İsmail Hakkı Bursevî'nin (1724) sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kendisini Muhyiddîn-i Arabî ile bir tutan Bursevî, velûd bir mutasavvıf olup pek çok eseri vardır27. Bu son iki mutasavvıfın Vahdet-i Vücûd anlayışlarının, panteizmle en ufak bir ilgisi olmadığını bir kere daha belirtelim.

Vahdet-i Vücûd'çu doktrin, Nakşibendîlik içerisinde de kendine belli ölçüde yer bulmuştur. Bu doktrini Ehl-i Sünnet çerçevesinde başarıyla yorumlayan ve sonraki devirlere de belli ölçüde etkisini yayan kişi, hiç şüphesiz Molla Abdullah-ı İlâhî-i Simavî (1491) olmuştur28. Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendîliğin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri olan Molla İlâhî, özellikle Risâle-i Vücûd ve Risâle-i Ahadiyye isimli eserlerinde Vahdet-i Vücûd hakkındaki fikirlerini ve yorumlarını ortaya koymuş, ayrıca Şeyh Bedreddîn'in Varidat'ına yazdığı şerhte de bu konudaki düşüncelerini belirtmiştir. Aslında bu konuyla ilgili olarak çeşitli tarikat çevrelerinden daha pek çok kişi bahis konusu edilebilir; fakat bizim burada sözünü ettiklerimiz, Osmanlı tasavvufî düşüncesinde önemli etki uyandıran şahsiyetlerdir.

İkincisi ise, yarı felsefî bir nitelik arzetmekte olup, XV. yüzyılda Şeyh Bedreddîn ile başlayan, XVI. ve XVII. yüzyılda Bayrâmiyye Melâmîleri ile Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenîlerde görülen materyalist, başka bir deyişle, panteist eğilimli Vahdet-i Mevcûd yorumudur. Bu yorum, başta Bayramî Melâmîliği ve bir kesim Halvetî tarikat çevreleri olmak üzere, bazı sufi çevreleri önemli ölçüde etkisi altına alan bir düşünce hareketini başlatmış sayılabilir. Dolayısıyla Osmanlı tasavvuf düşüncesinin önemli bir parçası olarak biraz yakından incelemeye değerdir.

Şeyh Bedreddîn'in Osmanlı Vahdet-i Vücûd'çu tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olduğu, yalnız tasavvuf çevrelerini değil, bütün asırlar boyunca ulemâ kesimini de etkilemiş olmasından anlaşılıyor. Bu itibarla söz

konusu bu eğilime aslında Şeyh Bedreddîn Mektebi veya Bedreddinizm demek de mümkündür. Gerçekten de Osmanlı tasavvufî doktrininde bir Şeyh Bedreddîn mektebinden bahsedilebilir. Şeyh Bedreddîn'in bu tarz panteist Vahdet-i Mevcûd anlayışının, XVI. yüzyılda Bayrâmiyye Melâmîliği içinde İsmail-i Ma'şûkî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim ve Halvetiyye tarikatı içinde de, İbrahim-i Gülşenî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamanî ve Niyazî-i Mısrî gibi şahsiyetlerce çok benzer bir yorumla sürdürüldüğünü müşahede etmekteyiz. Her iki çevreyi de Şeyh Bedreddîn mektebinin gerçek birer takipçisi sayabiliriz.

Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini yansıtan tek kaynak, Vâridat adıyla bilinen ünlü risaledir29. Önce şunu belirtelim ki, insanların bu "cirmi küçük cürmü büyük" ufak Arapça risalenin, daha o devirden itibaren bütün bir Osmanlı tarihi boyunca ulemânın ve sûfiyyenin ilgisini çektiği, müspet veya menfî bir takım tepkilere yol açtığı gözleniyor. XVI. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi'nin, XVII. yüzyılda ünlü Celvetî şeyhi Azîz Mahmud Hüdâyî'nin, dönemlerinin padişahlarına verdikleri lâyihalarda, Vâridat yüzünden Şeyh Bedreddîn'i, Şeyh Bedreddîn el-maslûb indallâhi'l-mağdûb (Allah katında gazaba uğrayan, asılmış Şeyh Bedreddîn) olarak nitelendiriyorlardı. Vâridat'ın bir kısım ilmiye mensupları arasında aforoz edilmiş bir kitap olduğunu, XVI. yüzyılda Taşköprülüzâde, ilginç bir anekdotla belgelediği gibi30, bu yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde, şüphesiz Vâridat'taki düşünceleri dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in ve ona bağlananların zındık ve mülhid olduklarına dair fetvâlar verilmekteydi. Hattâ XIX. yüzyılda dahi Vâridat'ın hâlâ büyük tedirginlik yarattığını, insanların inançlarının bozulmasına sebebiyet vereceği endişesinin yaşandığını, bu yüzden toplatılıp yakıldığını da Ahmed Cevdet Paşa'dan öğreniyoruz31.

İşte bu farklı tepki ortamında her şeye rağmen Vâridat’ın yine de değişik çevrelerin olumlu ve olumsuz anlamda ilgi odağı olmakta devam ettiği, çevirisinin yapıldığı, içindeki düşünceleri tasdik veya red makamında, biribirinden çok farklı yaklaşımlarla üstüne bazı şerhler de kaleme alındığı görülüyor. Meselâ son devir şeyhülislâmlarından Musa Kâzım Efendi’nin bir Vâridat çevirisinin bulunduğunu biliyoruz. Kâtip Çelebi Keşfu’z-Zunûn’ da, Vâridat’a yapılan şerhleri sıralar. Ondan öğrendiğimize göre, Vâridat’ı olumlayan şerhlerden ilki, üstelik, Nakşibendiye tarikatını Anadolu’da ilk tanıtan ve yayan, yukarıda da sözü geçen Molla İlâhî’ye aittir. İkincisi, bizzat şeyhülislâm Ebussûud Efendi’nin babası Şeyh Muhyiddîn Muhammed Yavsî’nindir (1514). Bir üçüncü şerh ise, XIX. yüzyılda yaşamış olup Üçüncü Devre Melâmîliği’nin kurucusu olarak tanınan Seyyid Muhammed Nûr el-Arabî (1888) tarafından kaleme alınmıştır. Ünlü Halvetî şeyhi Niyazî-i Mısrî de Vâridat’ın çok mühim bir eser olduğunu dile getirmiştir.

Vâridat’ın sırf onu eleştirmek, daha doğrusu reddetmek maksadıyla kaleme alınan mâlum tek şerhi ise, aslında kısmî bir şerh olup, XVI. yüzyılda yaşamış Nureddînzâde Şeyh Muhyiddîn Mehmed (1573) tarafından yazılmıştır. Molla İlâhî ve Şeyh Muhyiddîn Yavsî’nin gözünde “Dinin parlak ayı, âriflerin güneşi” olan Şeyh Bedreddîn, eserini insanları “sapkınlıktan kurtarmak” amacıyla yazdığını belirten Nureddinzâde’nin gözünde tam bir zındık ve mülhid olarak değerlendirilmiştir.

Vâridat’ı orijinal bir düşünce eseri olarak görmek bilimsel açıdan bizce mübalağalı bir yaklaşımdır. Zaten Vâridat’ı Osmanlı döneminde ve günümüzde tartışma konusu yaparak öne çıkaran özellik, bir düşünce eseri olarak orijinalliğinden veya yüksek niteliğinden değil, kanaatimizce içindeki görüşlerin, resmî İslâm anlayışı karşısındaki aykırı konumundan ileri gelmektedir. Ama Şeyh Bedreddîn’in kişiliği açısından önemli olan bu

değildir. Zamanının ve mekânının ilim ve âlim anlayışı çerçevesinde olmak kaydıyla, Şeyh Bedreddîn'in bir islâm âlimi olarak değer ve önemi, bize göre mutasavvıf kişiliğinden daha orijinal ve daha ileridedir. Çünkü Şeyh Bedreddîn, yukarıda söylendiği üzere, Fusûsu'l-Hikem üzerine şerh yazmış biri sıfatıyla da tasavvufta Muhyiddîn-i Arabî mektebinin panteizme kayan bir takipçisidir. Hattâ bu o kadar açıktır ki, Ahmed Cevdet Paşa Vâridat için "Fusûs'u taklid yollu yazılmış bir risâledir" der32. Böylece Ahmed Cevdet Paşa da Vâridat'ın orijinal bir eser olmadığını dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır. Ama bu onun bir mutasavvıf olarak önemsiz olduğu anlamına kesinlikle gelmez.

Vâridat'taki fikir ve yorumlar, Şeyh Bedreddîn'i bir kısım Osmanlı ulemâsının gözünde yüceltirken, bir kısmının gözünde de asırlarca zındık ve mülhid yapmıştır. İşin tuhaf yanı, asırlar boyu Şeyh Bedreddîn denildikçe hatıra Ehl-i Sünnet çerçevesi içinde kaleme alınmış Letâyifu'l-İşârât ve Câmiu'l-Fusûleyn yazarı Şeyh Bedreddîn'den çok, Vâridat yazarı "zındık ve mülhid " Şeyh Bedreddîn gelecektir. Nitekim Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey işte bunun için bulabildiği Vâridat nüshalarını ucuz pahalı demeden satın alıp yaktırmaktaydı33.

2) Vahdet-i Vücud'çu popüler tasavvuf düşüncesine gelince, burada popüler tasavvuf düşüncesinden kastımız, daha ziyade halk seviyesinde ve büyük kültür merkezleri dışında, taşradaki tasavvuf düşüncesidir. XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında, Mâveraünnehir, Hârezm ve Horasan (özellikle bu üçüncü mıntaka) üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle birlikte girdi. Daha önce gerek Ahmed-i Yesevî, gerekse Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdâdî'nin çevrelerinde kuvvetli cezbe yönüyle belirginleşmesine rağmen, henüz Vahdet-i Vücûd telâkkîsini tanımamış olan bu sûfî düşünce, XIII. yüzyılda bu telâkkiyle tanıştı ve çok kuvvetli bir biçimde kaynaştı. O kadar ki, artık XIII. yüzyılın sonlarında ve XIV. yüzyıl

başlarında Yunus Emre, XIV. yüzyılda Abdal Musa, XV. yüzyılın başlarında onun müridi Kaygusuz Abdal, bu kuvvetli cezbenin etkisi altında çok güçlü bir Vahdet-i Vücûd düşüncesini şiirlerinde terennüm ediyorlardı. Horasan Melâmetîliği ‘nin derin etkisini de bu tasavvufî şiirlerde çok açık bir biçimde görmek mümkündür.

Zikredilen bütün bu sufîler, melâmet kavramını sık sık kullanırlar. Zaman zaman nesir de bu popüler Vahdet-i Vücûd’çu, daha doğrusu Vahdet-i Mevcûd ‘çu sûfî doktrinin ifade kalıbı olmakla beraber, geleneğin etkisiyle daha çok şiirin tercih edildiği görülür. Bu Vahdet-i Mevcûd telâkkîsinin aşırı cezbe ile sık sık hulûl (incarnation) inancına kaçan ifadelerle bütünleştiği de olağan durumlardandır. Kaygusuz Abdal’ın mensur eserlerinde veya Dilgüşâ, Saraynâme, Vücûdnâme gibi manzum terennümlerinde her iki tavrı da görebilmek mümkündür34. Bu eserler, başlangıçta hemen tamamiyle şifahî olan bu popüler tasavvufî düşünce geleneğinin, bir yandan yavaş yavaş bu tür örneklerini sergileyerek yazılı bir gelenek oluşturmaya başladığının göstergeleridir.

Rum Abdalları denilen bu heterodoks tasavvuf çevrelerinin XVI. yüzyılın başında bütün kültür ve düşünce mirasına vâris olan Bektaşîlik, bu coşkucu Vahdet-i Vücûd düşüncesinin de mirasçısı idi. Bu yüzyıldan itibaren söz konusu gelenek içerisinde eserlerini vermeye başlayan Bektaşî şâirleri, divanlarında, diğer manzum parçalarında ve özellikle de nefes denilen kendine özgü ilâhilerinde coşkun bir tenâsüh ve hulûl inancına dönüşmüş Vahdet-i Vücûd telâkkîsini tek hâkim renk haline getirdiler. Bu Vahdet-i Vücûd, daha yerinde bir ifadeyle Vahdet-i Mevcûd anlayışında büyük ölçüde yine Hurûfîliğin etkisini görmek bizim için hiç de şaşırtıcı değildir. XVI. yüzyılda Viranî, Teslim Abdal, Yeminî ve daha bir çokları, XVII. yüzyılda Muhyiddin Abdal, bu hâkim rengi kuvvetle temsil ettiler35.

O kadar ki, onlardan sonra gelen hemen hemen bütün Bektaşî şâirleri, onların terennümlerini ve işledikleri temaları aynen taklid etmekten öteye pek gidemediler. XVI. yüzyılda Pir Sultan Abdal ve diğer bazı Alevî sûfî şairleri ile müteakip yüzyıllardakiler de, bütünüyle, sonuçta panteizme ulaşan bu popüler Vahdet-i Vücûd'çu tasavvuf düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmelidirler.

1 Meselâ bk. Harun Anay, "Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?", Dergâh, sayı: 76, Haziran 1996, s. 12-14, 22; Hakan Poyraz, "Var mı, yok mu? Osmanlı'da "felsefe yoktur" iddiası üzerine…", Türk Yurdu, 700. Yılında Osmanlı, sayı: 148-149, Aralık 1999-Ocak 2000, s. 283-295; Osman Kafadar, "Osmanlılar'da felsefe eğitimi", aynı dergi, s. 296-308.

2 Bu durumu çok iyi sergileyen bir çalışma şudur: İsmail Safa Üstün, Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century, Manchester Üniversitesi, 1991. basılmamış doktora tezi.

3 Osmanlı siyasî literatürü hakkında çok iyi bir değerlendirme şudur: Bernard Lewis, "Ottoman observers of Ottoman decline", IS, I/1 (1962), ss. 71-87; Ayrıca bk. Ahmet Uğur, Osmanlı Siyâset-nâmeleri, basım yeri ve tarihi yok; Douglas Hovard, "The Ottoman historiography and the literature of "Decline" of the sixteenth and seventeenth centuries", JAS, 22 (1988), ss. 52-77; Mehmet Öz, Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumları, İstanbul 1997, Dergâh Yay. (burada geniş bir bibliyoğrafya vardır); Ahmet Yaşar Ocak, " (Osmanlı) Düşünce Hayatı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 1998, II, 164-174. Yayımlanmış metinlere gelince, bunlarla ilgili bibliyoğrafya için Mehmet Öz'ün yukarıda zikredilen eserine bakılabilir.

4 Bk. Kınalızâde Ali b. Emrullah, Ahlâk-ı Alâ'î, Kahire 1248, III, 49.

5 Bu konuda daha geniş tahliller için, 3 nolu dipnottaki eserlere başvurulmalıdır.

6 Bu konuda msl. bk. Ahmet Arslan, “ Kemalpaşazâde’nin felsefî görüşleri”, Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, DİBY, ss. 87-122.

7 Bu konuda yapılmış bir çalışma şudur: Mübahat Türker, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti, Ankara 1956.

8 Bk. Alâeddin Ali Tûsî, Tehâfütü’l-Felâsife (Kitabu’z-Zuhr), çev. Recep Duran, Kültür Bakanl., Ankara 1990; Kemal Paşa-zâde, Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya alâ Tehâfüt a’l-Falâsifa), çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanl., Ankara 1987; Abdurrahim Güzel, Karabağî ve Tehâfü’ü, Kültür Bakanl., Ankara 1991.

9 Bk. Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyari’l-Ehakk, İstanbul 1306, ss. 10-11.

10 İnalcık, The Ottoman Empire, The Classical Age: 1300-1600, London 1973, s. 174.

11 Osmanlı dönemi kelâmı konusunda şuna bk. M Sait Yazıcıoğlu, Le Kalam et son Rôle dans la Société Ottomane aux XVème et XVIème Siècles, Kültür Bakanl., Ankara 1990.

12 Bk. M. Hulûsi Lekesiz, Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar), H. Ü. Tarih Bölümü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1989, ss. 164-171.

13 Bk. Lekesiz, a.g.e., ss. 42-43; Unan, Fatih Külliyesi, s. 305. Şerhu’l-Akâid hakkında çok iyi bir tahlil için bk. Taftazânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu’l Akâid, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh îay., 2. bs., ss. 62-87.

14 Bu dağılımı Terceme-i Şakayık ve Atâyî Zeyli’nde yer alan ülemânın biografilerinden rahatça takip etmek mümkündür.

15 Zikredilen bu kimselerin biyografileri için İA veya EI’deki ilgili maddelere bakılmalıdır.

16 Aynı şekilde bunların biyografileri için de zikredilen ansiklopedilere bakılabilir.

17 Fahreddin Razî için bk. J. H. Kramers, “al-Razi” EI1.

18 Birgivî Mehmed Efendi konusund, a daha önce “bid’at” meselesi açısından Emrullah Yüksel, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Arapça eğitimi açısından da A. Turan Arslan tarafından birer doktora tezi yapılmış olmakla beraber, Osmanlı sosyal ve dini tarihi noktasından gerçekleştirilmiş olup henüz basılmamış çok iyi bir çalışma şudur: M. Hulûsi Lekesiz, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri, H. Ü. Tarih Bölümü, basılmamış doktora tezi (1997).

19 Kadızâdeliler hareketine dair bk. A. Yaşar Ocak, ‘XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda dinde tasfiye (püritanizm) teşebbüslerine bir bakış: Kadızâdeliler hareketi”, TKA, XVII-XXI (1979-1983), ss. 208-223; Madeline Zilfi, “The Kadızâdelis: Discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul”, JNES, 45 (1986), ss. 251-269; Semiramis Çavuşoğlu, The Kadizadeli Movement: An Attempt of Şeri’at-minded Reform in the Ottoman Empire, Princeton Univ., 1990, basılmamış doktora tezi.

20 Bk. Ocak, gösterilen yerde.

21 Bk. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvîrî, Keşfu’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh Yay., s. 330.

22 Kutb teorisinin gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi ve meseleyle ilgili kaynaklar için bk. M. E. Blochet, “Etudes sur l’ésotérisme musulman”, JA, XX/2 (Juillet-Août 1902), ss. 61-110; F. de Jong, “Qotb”, EI2.

23 Bk. La’lîzâde, Sergüzeşt, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, vv. 137b-138b.

24 Bk. La’lîzâde, Risâle-i Melâmiyyei Bayrâmiyye (Sergüzeşt), s. 7. (La’lîzâde’nin bu eserinin evvelki notta zikredilen yazma nüshası ile bu matbû nüshası arasında bazı farklar mevcuttur. Bu sebeple bu çalışmada her iki nüsha da kullanılmıştır). Biz ayrıca matbû nüshanın epeyce kısaltılarak basıldığı kanaatindeyiz.

25 Msl. bk. Oğlan Şeyh İbrahim Efendi, Kutbiyye-i Dil-i Dânâ, Türk Tarih Kurumu ktp. Y. 333, s. 112.

26 Bk. La’lîzâde, v. 140a.

27 Bursevî hakkında bk. Theodor Houtsma, “Bursavi”, EI 1.

28 Bu konuda msl. bk. Mustafa Kara, “Molla İlâhî’ye dair”, OA, VII-VIII (1991), ss. 365-392.

29 Şeyh Bedreddin, Vâridat, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., nr. 02841.

30 Bk. Edirneli Mecdî, Terceme-i Şakãyık, İstanbul 1269, s. 174.

31 Bk. Kısas-ı Enbiya: Peygamberler Tarihi, İstanbul 1955, XX. cilt, s. 1743-1746.

32 Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya, Peygamberler Tarihi, İstanbul 1955, XX, 1746.

33 a.g.e., XX, 1743.

34 Bk. Kaygusuz Abdal’ın Mensur Eserleri, haz. Abdurrahman Güzel, Ankara 1983, Kültür ve Turizm Bak. Yay.; Kaygusuz Abdal, Dilgüşâ, nşr. A. Güzel, Ankara 1987, Kültür ve Turizm Bak. Yay.; Kaygusuz Abdal, Saraynâme, nşr. A. Güzel, Ankara 1989, Kültür Bakanlığı Yay.

35 Bu sayılan şâirlerin Hurûfîlik izlerini yansıtan nefesleri için bk. S. Nüzhet Ergun, Bektaşî Şâirleri, İstanbul 1930; aynı yazar, Türk Şâirleri,

İstanbul 1936, 3 cilt; A. Gölpınarlı, Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1963, Remzi Kit.; Cahit Öztelli, Bektaşî Gülleri, İstanbul 1973, Milliyet Yay.

A. Siyasî Düşünce

Osmanlı Devleti'nde Değişim Süreci ve III. Selim Öncesi Yenileşme Çabaları / Yrd. Doç. Dr. Ejder Okumuş [s.27-33]

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlılarda değişimin merkezinde siyasî yapı, yani devletin kendisi bulunmaktadır. Elbette devlet katında meydana gelen değişmeleri, toplumdan ayrı ele almak mümkün değildir. Ancak Osmanlı'da değişimde devletin halka nazaran çok daha önde olduğu, toplumun değişiminde, iktidarın öncü rolü oynadığı görülmektedir. Osmanlı Devleti, değişen şartlarla birlikte kendini gösteren bir takım problemleri aşmak için bazı çaba ve yenilik hareketlerine girişmiş, bu çaba ve hareketleri devlet olarak bizzat kendisi yürütmüş, yapılan yeniliklerin konusunu da kendisi belirlemiş1 ve bu düzlemde topluma öncülük etme yolunu seçmiştir. Bu, Osmanlı toplumunun inanç ve pratiğinde büyük adamlara verilen değerle izah edilebilir.2

Osmanlı Toplumu ve Devleti'ne bakıldığı zaman, "İnsanlar, meliklerinin dini üzeredir", "Baş düzgün olursa beden de düzgün olur", "Balık baştan kokar" ve "Yönetici iyi olursa yönetilen de iyi olur" gibi sözlerin3 bir yansıması olarak devlet merkezli bir anlayış ve yapılanmanın var olduğu, siyasî, sosyal, kültürel vb. değişimin devlet ve yönetici elit öncülüğünde seyrettiği görülür. Bu yüzdendir ki Osmanlı toplumunda değişim yukarıdan başlatılmış ve yenileşme çabaları üstten devam ettirilmiştir. devletin yükselişi, padişah, şeyhülİslâm, ulemâ, sadrazam, vezirler, kalemiyye vb. üstte bulunan elit veya seçkinlerin önderliğinde gerçekleştiği gibi çöküşten kurtuluş çabaları da yine bu elitlerce yürütülmüştür. Naîma'da görüldüğü gibi Osmanlı tarihçi ve düşünürleri de

aynı doğrultuda büyük adam anlayışına sahiptirler.4 Devlet'in ve siyasî elitlerin kendileri devletçi (seçkinci); ama toplum da bunu kabullenmiş, hatta böyle olmasını istemiş gibi görünmektedir. Mecburî kültür değişmesinin gerçekleştiği Tanzimat Dönemi'nde5 de bu açık bir biçimde görülebilmektedir. Bu dönemde de günümüze kadar geldiği haliyle modernleşmeyi, Batılılaşmayı ve ıslahat çabalarını devlet ve yönetici sınıf bizzat kendi eliyle organize etmeye, gerçekleştirmeye çalışmış, toplum ise zaman içinde bir kısmıyla devleti taklit etme yoluna gitmiştir.

Osmanlı toplumsal ve siyasal değişme sürecinde, gerçekten de özellikle siyasal elitlerin değişimdeki rol ve etkileri büyük olmuştur. Osmanlı tarihi boyunca, önderler tabakası, siyasî olayların şekillenmesinde en esaslı amil olmuştur. Osmanlı Devleti'nin oluşumu, varlığını sürdürmesi, toplumla ilişkisi vb. hususlarda ortaya çıkan olaylar ve bu çerçevede meydana gelen değişiklerde, seçkinler tabakasında meydana gelen değişmelerin büyük rolü olmuştur.6

1. Değişim Sürecinde Devlet,

Din ve Ulemâ

Osmanlı Devleti, daha beylik olarak kuruluşundan itibaren din ile çok sıkı ilişkiler kurmuş, dinî esaslara büyük önem vermiş ve dine verdiği önemden dolayı da din seçkinleri ve Ulemâ kendisine, kendisi de Ulemâ'ya sahip çıkmış, Ulemâ'nın devlet yönetiminde etkin konuma gelmesini sağlamıştır. Meselâ Osman Bey, Şeyh Edebâli'yi ilk müftî olarak atamıştır. Ondan sonra Osmanlı Devleti'nin ilk kadısı olan Dursun Fakih, müftiliğe getirilmiştir.

Osmanlı Beyliği, gaza ve cihad anlayışıyla yaptığı savaşlarda zafer kazanıp topraklarını genişlettikçe yönetim sistemini daha iyi örgütleme ihtiyacı duymuş ve bu nedenle Orhan Bey zamanında yapılan siyasî düzenlemelerle devletleşerek Osmanlı Devleti haline gelmiştir. Osmanlı'nın

devletleşmesinde Osmanlı yöneticilerinin din anlayışlarının ve sufî liderlerle ulemânın, özellikle medreseli din seçkinlerinin önemli katkıları olmuştur. Sözgelimi Orhan Bey zamanında kurulan ilk medreseye bir mutasavvıf olan Davud-i Kayserî getirilmiştir. Ulemâ'dan Alaaddin Paşa, Orhan Gazi tarafından Osmanlı Devleti'nin ilk veziri olarak atanmıştır.

Osmanlı Devleti örgütlenirken faal görevler üstlenen Ulemâ, Osmanlı'da meşrûiyetini temelde dinden alan devlet anlayışının sürdürülmesinde etkili olmuştur.

Osmanlı Devleti, 15. yüzyıla gelindiğinde, yepyeni bir döneme girmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in 1453 yılında İstanbul'u fethiyle birlikte Osmanlı Devleti'nde önemli siyasî, dinî değişimler gerçekleşmiş, merkeziyetçi bir devlet anlayışı gelişmiş, Sultan'ın gücü önceki dönemlere nazaran daha da artmıştır.

Bazı tarihçilere göre7 Osmanlı Devleti'nde tam manasıyla saltanat dönemini başlatan Fatih, Osmanlı yönetiminde devşirme yöntemini devreye sokarak yeni bir anlayış getirmiştir. İstanbul'un fethini müteakip Halil Paşa öldürülüp diğer Türk beyleri iş başından uzaklaştırılınca meydan devşirmeden yetişmiş olanlara kalmış ve bundan sonra tam anlamıyla Osmanlı saltanatı başlamıştır. II. Murad da dahil baştan beri 1451'e kadar gelen Osmanlı padişahları sürekli halkla temas eder, Divanı Hümayun'da bizzat bulunur, dava dinler, devlet işlerini görür, savaş meydanlarında askerlerine silah arkadaşları muamelesi yaparken Fatih, Bizanslıları takliden salatanat usulünü benimsemiş, kurumsal bir takım icraatlar yapmış, Divan müzakeresini terkederek halkla teması kesince, milletlerle sultan arasına ince bir perde çekilmiş ve zamanla daha sonraki sultanların dönemlerinde de bu perde kalınlaşarak tebaa ile hükümdar birbirleriyle ilişki kuramaz olmuşlardır.

Fatih Dönemi, Osmanlı Devleti’nde değişimin seyri açısından önemli bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı Devleti’nde II. Mehmed’e kadar kamu yönetimin üst seviyedeki tüm görevlileri Ulemâ’dan geliyordu. Osmanlı Devleti’nin ilk veziri olan Alaaddin Paşa’dan Çandarlı Halil Paşa’ya kadar bütün veziriazamlar Ulemâ sınıfından, Medrese ve İlmiyye’den geliyorlardı. Ancak II. Mehmed’in, Ulemâ’dan olan Veziriazam Çandarlı Halil Paşa’yı görevinden alarak katlettirmesi, Osmanlı Devleti’nde Ulemâ’nın devlet içindeki konumunu etkilemiştir. Bu tarihten itibaren Veziriazamlık makamı Devşirme-Kul bürokrasisine geçmiş ve böylece İlmiyye’nin Osmanlı yönetimindeki nüfuzu nisbeten azalma kaydetmiştir.8 Ancak ifade edilmelidir ki Osmanlı Devleti, sahip olduğu yapı gereği, devlet olarak dinle sıkı ilişkilerini sürdürmeye devam etmiştir.

Fatih Dönemi’nden itibaren yine devşirme sisteminin ve kul bürokrasisinin gelişmesi sonucu sarayın yönetim merkezi haline dönüştüğü ve İlmiye zümresi mensupları dışında ayrı bir askeri ve sivil bürokrasinin oluşmaya başladığı görülmektedir. 16. yüzyılın sonlarında gruplar arasındaki fonksiyonel farklılaşmanın daha da belirgin hale geldiğini ve askerî-yönetici zümrenin ön plana çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu durumun ise gene İlmiye’nin merkezi yönetimdeki rolü ve etkinliğinin nisbeten azalmasına neden olduğu ileri sürülebilir.

Osmanlı Devleti’nde İlmiyye’nin siyasî düzlemde sahip olduğu işlev, rol ve statünün durumuna bakıldığında, Fatih’in bir takım düzenlemelerine rağmen 17. yüzyılın başlarına kadar Ulemâ grubunun siyasî arenada, devletin çeşitli mevkilerinde ve siyasî sistem içinde baştan aşağı etkin ve güçlü iken, Ulemâ’nın bu güçlülük ve etkinliğinin, bu tarihten itibaren siyasal sistemde meydana gelen bürokratik yapılanma ve fonksiyonel uzmanlaşma dolayısıyla nisbeten azalmaya başladığı görülebilmektedir.9

Ama her halükarda Klasik Dönem boyunca dinin Osmanlı Devleti'nde güçlenip kök saldığı, buna paralel olarak İlmiyye'nin de II. Mahmud Dönemi'ne, hatta -II. Mahmud Dönemi'nde Klasik Dönem'e nazaran yetki, görev ve fonksiyonlarında daralma olmakla birlikte- Tanzimat'a kadar Osmanlı yönetiminde önemli bir güce sahip olduğu söylenebilir.10

Osmanlı Devleti 16. yüzyılın başlarına kadar yükselişini sürdürmüş, topraklarını genişletmiş, fakat bu tarihten itibaren yavaş yavaş duraklama dönemine girmiş ve düşüşe geçmeye başlamıştır. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Klasik Osmanlı yönetim sistemi, kurumsal yapısı ve toplum örgütlenmesi bozulma ve çöküş sinyalleri vermeye başlamıştır.11 Halil İnalcık'a göre zamanla Osmanlı Devleti'nin aslî yönetim sistemi gerilemiş12 ve 16. yüzyılın sonunda çökmüştür. Klasik Osmanlı Devleti, böylece temelinden değişmiştir.13 16. yüzyıl tezkirelerinde makam ve mevkiyle, ilim adamlarına değer verilmeyişiyle, zamanın durumuyla ve görevi kötüye kullanma ve rüşvetle ilgili birçok şikayetlerde bulunulmuştur. Bu şikayetler, Meâlî Çelebi, Celâli Çelebi (Sultan Selim Dönemi), Haydar Çelebi, Kıyâsî, Latifî, Şânî, Refikî, Sehî Bey, Emânî, Fuzûlî gibi divan şairlerinin şiirlerinde dile getirilmiştir.14 17. yüzyıldan itibaren kötüye gidiş bütün hızı ile devam etmiştir.15

Osmanlı Devleti'nin bu kötüye gidiş ve düşüş sürecinin başlangıç ve gelişim noktalarını, uluslararası antlaşmalarla ortaya koymak mümkündür. Osmanlıların açıkça gerilemeye başladığını gösteren ilk andlaşma 1606 yılında Avusturya ile imzalanan Zitvatoruk Antlaşması'dır. Bu ilk kez olarak, İstanbul'da Viyana kralına dikte edilip yapılan bir andlaşma değil, sınırda müzakere edilip Roma imparatoru ile uzlaşılan ve Osmanlı padişahının, Habsburg monarkına imparator sıfatını tanımağa ve ona kendisine eşit olarak muamele etmeğe razı olduğu bir antlaşmadır. Osmanlı

Devleti, bu eşitlik taviziyle girdiği süreçte, Köprülülerin reformlarıyla bir süre kendini toparlamıştır. Fakat 26 Ocak 1699'da

Avusturya ile yaptığı Karlofça Antlaşması, Osmanlı tarihi açısından bir temel etken ve ayrım çizgisi özelliğinde olup Osmanlı Devleti'nin kesin yenilgisinin, en azından Batı için ciddî bir tehlike olmadığının ifadesidir.16 Bu andlaşma,17 açıkça Osmanlı Devleti'nde bir devrin bittiğini ve bir diğerinin başladığını ortaya koyar. İlk kez Osmanlı Devleti, kendi idaresi altında bulunan geniş toprakları düşmanlarına bırakmak zorunda kalmıştır. Bu açıdan antlaşma, Osmanlı Devleti'nin ilk taksimi, Osmanlı Devleti'nin çöküş devrini gösteren önemli bir belge18 olma niteliği taşımaktadır. Bu tarihte Osmanlı Devleti, Batı'ya karşı en azından askerî bakımdan geri olduğunun bilincine varmaya başlamıştır.

Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki Osmanlı Devleti, savaşlarda Batılı ordulara yenik düşmeye başladığı zaman Batı'yı tanımak gereğini duymuştur. Osmanlılar, savaş yenilgileriyle birlikte Batı'yla girdikleri ilişkilerde güçlü ve egemen kanat olan Batı'nın kültüründen hem akkültürasyon hem de benzeşme19 yoluyla etkilenmiş ve siyasal ve sosyal hayatta meydana gelecek olan büyük değişimlerin temelini o zaman atmıştır.

Yenilgi ve gerileme sürecinde boy gösteren antlaşmalar, izlenmeye devam edildiğinde, 1718 Pasarofça Antlaşması'nın da önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu antlaşma,20 Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da savunma durumunda bulunan ve inisiyatif alamayacak bir devlet olduğunu açıkça orta yere sermiştir.21 Daha sonra 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, dinî yönüyle de Osmanlı Devleti'ne önemli bir güç kaybı getirmiştir. Bu antlaşmayla Osmanlı, Kırım'daki eski Müslüman toprağını da terketmiş ve Rus imparatoriçesine, bizzat kendi Ortodoks tebaası üzerinde fiilî bir himaye haline gelen bir müdahele hakkı da tanımıştır.22

Belirtilmelidir ki bu antlaşmayla Osmanlı Devleti bir takım tavizler vermiş olsa da, bu tavizler karşılığında kendisi de Tatar Müslümanlarının himayesini üzerine alan bir maddeyi antlaşmaya koydurtmuştu. Böylece Sultan, Rusya'nın Hıristiyan halkları üzerindeki hak iddialarına karşı Halifelik unvanını kullanmak ihtiyacı duymuştu.23 O maddeye (3. madde) ve daha sonra ona yapılan açıklamaya göre sultan, İmamü'l-Mü'minîn ve Halifetü'l-Muvahhidîn sıfatıyla Tatarların da imamı ve halifesi oluyordu. Bu ise Osmanlı Devleti için önemli ve yeni bir durumdu.24

Osmanlı Devleti'nin ihtiyarlık ve gerileme belirtileri açıkça ortaya çıkmış,25 siyasî çözülme başgöstermiş; hülasa Osmanlı Devleti, gerileme sürecine girmiş ve böylece 17. yüzyıl, Osmanlı Devleti için bunalım dönemi olarak kendini göstermiştir.26 Söz konusu gerileme ve bunalım sürecine girilmesiyle birlikte bu olumsuz değişime neden olan sebep ve etkenleri konu edinen, problemlere çözüm önerileri sunan ve yetkilileri uyaran çeşitli çalışmalar yapılmış, kitap ve risaleler hazırlanmıştır. Bunlar arasında en önemlilerinden olarak Ali Aynî, Veysî, Mustafa Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Naîma gibi düşünürlerin çalışmaları sayılabilir. Bu çalışmalarda kötü gidişten kurtulmak için çeşitli önlemlerden söz edilmiş,27 çöküş ve çöküşten kurtulma teorileri geliştirilmiş; sonuç itibariyle devletin zevalini engellemek için kanun ve şeriata boyu eğmek gerektiği, şeriatın uygulanmasının din ve devletin maslahatı için gerekli olduğu28 vurgulanmıştır.29

Değişim sürecinde Osmanlı "Resmî Ulemâ"sı da Devlet'in genel gidişine paralel olarak değişim geçirmeye başlamış ve doğal olarak bu değişim olumsuz yönde gerçekleşmiştir. Devlet ricalinin içine düştüğü lüks, israf ve ihtişamdan İlmiye teşkilatı da etkilenmiş, İlmiye tarîkine mensup olanlar, arpalık ve maişetler ile adamlarına ve yakınlarına tevcih ettirdikleri Kaza makamlarını, arttırma yoluyla, fazla para verenlere naiplikle

devretmişlerdir. Bu nedenle taşralarda okumasını bilmeyen nâibler peyda olmuş; devletin kadri ve şanı gibi Şeriat'ın namusu dahi berbat olmuştur. Tabiatiyle bu durumda kulların haklarını elde etmek gibi en önemli iş, ayan ve derebeyinden olan mütegallibenin eline geçmiştir.30

Klasik Dönem'de, yani Osmanlı Devleti'nin kuruluş, gelişme ve yükseliş dönemlerinde "eşrâf-i tabakât-i nâs" olarak Ulemâ31 hem hoca, hem devlet adamı, hem de insanlar arasında adalet ile hükme memur olarak devletin bütün kurum ve kuruluşlarına, bütün siyasî hayata adeta damgasını vurmaktaydı. Toplumu oluşturan dört unsur (erkân-ı erbaa: Ulemâ, asker, tüccar ve reaya) arasında çok yüksek bir yere sahip olan Ulemâ,32 gerçekten de Osmanlı'nın yükseliş dönemlerinde her türlü ikram ve ihtirama mazhardı. Kadrükıymetleri büyüktü. Bütün önemli işlerde onların görüşleri alınırdı. Yalnız şer'î ve aklî ilimlerde değil, mülkî ve merkezî konularda da kemal sahibiydiler. Ne var ki devletin olumsuz yönde değişime uğramasıyla birlikte ortaya çıkan gerileme ve buhran dönemlerinde bu durum değişmiş, Ulemâ da bu gerilemeden payına düşeni alarak yozlaşma içerisine girmiş, yeni ilimlerden haberdar olmamış, yeni siyasî gelişmeleri izleyemeyerek devlet içinde yavaş yavaş geri plana itilmeye başlamıştır.33 Şu halde Ulemâ sınıfının bozulmasını tek başına değil, devletin genel çözülme ve çökmesi yahut devletin diğer kurumlarının çözülmesi ve çökmesiyle bağlantılar kurarak anlamak, izah etmek gerekmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde din ve devlet kurumları birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığından, halife-sultan ve devlet "resmen" dine bağlı olduklarından devletin kabul ve istihdam ettiği Resmî Ulemâ da devletten bağımsız değildir. Resmî Ulemâ devletin kurumlarında görevli insanlardır. Ulemânın bağlı bulunduğu veya içinde yer aldığı "dinî bürokrasi ve hiyerarşi", devletten veya devletin diğer kurumlarından bağımsız bir yapılanmaya sahip olmayıp aksine devletin sıkı hiyerarşik

yapısı içerisinde bir yerde bulunmaktadır. Ulemânın başında, başka bir ifadeyle devlet bürokrasisi içindeki ilmî-dinî bürokrasinin başında bulunan şeyhülİslâm da devletin yüksek düzeyde bir memuru olup, padişahın temsilcisi konumunda yer almaktadır. Bu yüzden Osmanlı Devleti'ndeki gerileme ve çöküş, otomatikman Ulemâ sınıfına da sirayet etmiş; mülkî ve askerî düzenin bozulması ve gerilemesiyle ilmî düzen de bozulmaya uğramış, ilim, maarif ve Ulemâ doğal olarak gerilemeye, çökmeye yüz tutmuştur.34 Devlet'in kurumları çözülme ve çöküşle yüzyüze geldiğinde Tarîk-i İlim, daha önceleri alimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık rüşvet, torpil vb. yollarla ehil ve erbabı olmayan kimselerin kuşattığı bir kurum haline gelmiş,35 Tarîk-i Ulemâ cühela ile dolmuştur.36 Nitekim devlete bir sistem anlayışı içinde bütüncül olarak bakan Cevdet Paşa'ya37 göre Devlet'in genel çöküşü, İlmiye'nin de bozulmasını beraberinde getirmiştir.

Ulemâ'daki bu bozulma ve gerileme Osmanlı Devleti'nin çöküşüne kadar artarak devam etmiştir. İlmiye'deki bozulmaya son vermek için çeşitli çabalar olmuşsa da bir düzelme olmamıştır.38 Ulemâ'daki bozulmalar, onların yönetimdeki etkinliklerinin azalmasını beraberinde getirirken modernleşme dönemlerinden itibaren de yeni ortaya çıkan bürokrat (Kalemiyye) sınıfın siyaset sahnesinde öne geçerek ipleri ellerine geçirmelerine zemin hazırlamıştır. Esasen Kalemiyye'nin de iyi bir siyasî beceriye ve tam bir siyasî malumata sahip oldukları söylenemez. Fakat mevcut birikimleriyle, diğer yönetici sınıflara üstünlük sağlamış ve bu nedenle öne geçmişlerdir.39

Osmanlı Devleti, olumsuz yönde değişim geçirir, geriler ve düşüşe geçerken Batı'da da bir takım değişimler gerçekleşiyordu. Batıda Rönesans ve Reformasyon hareketleri ortaya çıkmış, bu hareketler Batı toplumlarına önemli değişimler getirmişlerdir. Batı toplumları, bu

hareketlerin ardından Aydınlanma Dönemi'ne girmişlerdir. Osmanlı Ulemâsı ve diğer yönetici seçkinlerin ise bu değişimleri zamanında takip ettiklerini ve dikkate aldıklarını söylemek oldukça zor görünmektedir.40

2. Gerileme Zamanlarında

III. Selim Öncesi Yenileşme Çabaları

Osmanlı Devleti, Batı'daki değişimlerle tanışmaya başladığında, artık ihtiyarlama ve çöküş sürecine girmişti. O zamandan sonra da Batı'daki değişimlerden, temas, kültür iktibasları ve taklit yoluyla yararlanmaya başlamıştır. Bu ise Osmanlı Devleti'nde önemli değişimleri beraberinde getirecek temellerin atılmasını sağlamıştır. Şimdi bu temellerin atılması sürecinde meydana gelen değişim, çaba ve reformlara bir göz atalım:

Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle de 17. yüzyılın ikinci yarısında şiddetle duyulmaya başlanan bozuklukları ve siyasal çözülmeyi gidermenin, yani değişimi olumlu yöne kanalize etmenin yolu olarak genellikle Kanun-u kadîm'e ve Şeriat'a dönüşün uygun olacağı ileri sürülmüştür. Ancak 1699'da Osmanlı Devleti Batı'ya karşı, en azından askerî bakımdan geri olduğunun, bir şeylerin yolunda gitmediğinin bilincine varmaya başlamıştır. Bu tarihten sonra düzeni reforme etmenin atıfları, önce tereddütlü, sonra açık bir biçimde Batı'ya yapılmaya başlanmıştır. Demek ki 18. yüzyılın başından Cumhuriyet dönemine kadar olan ıslahat çabaları tarihi, bir anlamda Osmanlı Batılılaşma tarihidir de ve bu noktada Osmanlı Batılılaşması ile ıslahat hareketleri bir bakıma özdeştir.41 Batılılaşma yönünde gelişen ıslahat çabaları ise din-devlet ilişkisinin değişmesine ve laikliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Devlet'in, değişme gereği hissederek attığı Lâle Devri öncesi adımlar, meselâ Genç Osman'ın (1618-1622), IV. Murad'ın (1623-1640), Köprülü Ailesi vezirlerinin reform niyet ve çabaları, bir kabuk değiştirme ve köklü değişim niteliği taşımaktan çok kendi yapısında taşıdığı tarihî, siyasî,

kültürel, sosyal, ekonomik vb. özellikleri koruyarak kötü gidişattan kurtulma, devlet kurumlarını düzeltme, Batı medeniyetine cevap verme ve kendi siyasî, sosyal ve kültürel şartları içerisinde bir değişim gerçekleştirme amacını taşımıştır.

18. yüzyılda III. Ahmed Devri'nde Damad İbrahim Paşa'nın sadaretiyle başlamış olan Lâle Devri, bir açıdan bu dönemin özelliklerine benzemekle birlikte, daha sonraki dönemlerde izlenen Batılılaşma politikalarına zemin hazırlayacak biçimde Batı ile temaslar kurulan bir dönemdir. Türkiye'nin Osmanlı zamanlarında modernleşme ve çağdaşlaşmanın resmen başladığı tarih[42] olarak alınabilecek Lâle Devri'ni yenileşme açısından önemli kılan, o dönemde Osmanlı Devleti'nin reform modeli olarak Altın Çağı'ndaki yöntemi kullanmak yerine Avrupa tekniğini kullanmayı tercih etmiş[43] ve bunu da kendi iradesiyle yapmış olmasıdır.[44] Avrupa ile ilişkiler Osmanlı Devleti'nde ilk kez bu kadar sıkılaşmış,[45] iki düşman komşu olan Osmanlı Devleti ile Avrupa nispeten yakınlaşmıştır.[46] Lale Devri, ilişkilerin çok açık ve resmen yapılması, Batı'dan yararlanarak ve Batı tekniklerini kullanarak Batı karşısında bir alternatif arama ve manevî sahalarda da Batı'yla temaslar sağlama gayretidir. Lale Devri'nden önce münferit yabancı kültür unsurlarının iktibas edilmesi, aslında Lale Devri'ne zemin hazırlayarak serbest kültür değişmelerinin Osmanlı'da oluşmasının başlangıcını teşkil etmiştir.[47]

Lale Devri'nde reformların baş aktörü olan Nevşehirli Damad İbrahim Paşa, Avrupa ile ilişkilere büyük önem vermiş ve bu önem çerçevesinde Paris'e elçi olarak yolladığı Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e verdiği talimatta "vesâit-i umrân ve marifetine dahi layıkıyla kesb-i ıttılâ ederek kabil-i tatbik olanlarının takriri" ifadesine yer vererek Yirmisekiz Çelebi'nin bir sefâretnâme yazmasını sağlamıştır. Batılılaşma tarihimizde çok önemli bir yer tutan bu eser[48] Osmanlılar için Batı ile ilişkilerin önemli

yerlerini ortaya koyarak49 halife-sultan ve diğer devlet erkanı üzerinde oldukça etkili olmuştur.50

Elçinin Paris seyahatinin Osmanlı modernleşmesi için önemli olan bir başka boyutu, beraberinde Paris'e götürdüğü oğlu Sait Mehmed Efendi'nin oradan aldığı ilhamla İstanbul'da matbaanın kurulmasına çalışmış olmasıdır.51 Daha önce Osmanlı sınırları içinde matbaa olmasına rağmen, bu matbaa ve orada basılan tercüme ve telif eserlerin Osmanlı Batılılaşmasındaki önemi bilinmektedir.52

Lale Devri, geleneksel Osmanlı siyaset anlayışının Batı hayat tarzının etkisine girmeye başladığı bir dönemdir. Denilebilir ki Lale Devri bir hayat tarzının ifadesidir. Lâlesi ve eğlencesiyle yeni bir zihniyeti ifade eden Lale Devri, Batı ile ilişkilerde hem Osmanlı devlet adamları hem de Batılı elçiler rol oynamışlardır. Bir yandan Batılı ülkelere gidip gelen Osmanlı elçileri, Batı tesirlerini memlekete taşırlarken diğer yandan da Avrupa'yı İstanbul'da temsil eden elçiler, gerek girdikleri ilişkilerle, gerekse beraberlerinde getirdikleri edib, bilgin ve ressamlarla Osmanlı devlet adamlarını ve sarayı etkilemişlerdir.53

Bu devirde zihniyet farkının müsaade ettiği oranda bazı Fransız ve Avrupa modaları Osmanlı topraklarına girer.54 Fransız bahçesi, Fransız mimarisi, değiştirici, etkileyici nispetler ve müdahelelerle uzaktan taklid edilir, bazı eski tezyinat geleneklerine Batılı motifler bir tür naturalist zevk getirir.55 Halil İnalcık'a göre Batı, 18. yy.'da beğenilen, taklit edilen bir prestige-kültür haline gelmiştir. Rokoko mimarisi ile beraber o zaman ekabir evlerinde Frenk eşyası ile döşeli odaları ortaya çıkmaya, Frenk odaları ortaya çıkmaya başlamıştır.56

Osmanlı Devleti'nin üstünlük duygusunun57 sarsılmaya başladığı Lale Devri'nde, Damad İbrahim Paşa'nın merkezî hükümetin iktidarını güçlendirmeyi de hedefleyerek giriştiği reformlar ve uyguladığı politikalar,

problemleri çözememiş ve muhalefetin tüm unsurları 1730'da İstanbul'da Patrona Halil'in öncülüğünde toplanarak harekete geçmişler; Sultan ve Veziriazam hal' edilerek yenileşme ve devleti kurtarma yolundaki çabaların resmen yürütüldüğü dönem geçici de olsa sona erdirilmiştir.58

Patrona Halil kıyamıyla kesintiye uğrayan reform operasyonları, Batılılaşma ve fikir hareketleri59 bir yıl sonra I. Mahmud Devri'nde (1730-1745) yeniden başlatılmıştır. I. Mahmud Dönemi'nde, askerlikle ilgili yenilik çabaları, tercüme faaliyetleri, matbaa faaliyetleri ve bütün bu çalışmalar çerçevesinde Batı ile ilişkiler bir şekilde sürdürülmüş60 ve daha sonraki sultanların dönemine reform çabalarının intikali sağlanmıştır.

18. yüzyılın ikinci yarısında tahta geçen halife-sultanlardan III. Mustafa (1757-1773) Dönemi'nde de Lâle Devri'nin başlattığı alternatif askerî reform çabaları devam etmiştir.61 O vakte kadar dağınık girişimlerden ibaret kalan ordunun Batı düzenine göre ıslahı düşüncesi, bu dönemden sonra devamlı ve esaslı bir mesele halini almıştır. Ayrıca bu devirde Avrupa tababeti ile modern astronomi de Osmanlı Devleti'ne girmeye başlamıştır.62

1774 Kaynarca Antlaşması'ndan sonra yenilik hareketi bir süre unutulsa da63 kısa bir süre sonra tekrar başlatılmış ve askerî sahadaki reform çabaları I. Abdülhamid Dönemi'nde de sürdürülmüştür. Özellikle Halil Hamid Paşa'nın Sadareti esnasında yaptıkları yenilik tarihimiz açısından çok önemli bir yere sahiptir.64

Özetle III. Selim'e kadar geçen süre zarfında kendini gösteren reform çabalarından Lâle Devri ıslahat çabaları, Osmanlı Devleti'nde önemli bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu dönemdeki ıslahat zihniyeti, kendinden sonraki çabalara yön vermiş ve III. Selim Dönemi reform çabalarının gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır.

Kültür değişmesi açısından, III. Selim'e kadar olan değişim çabalarını serbest kültür değişmeleri65 kapsamında değerlendirmek mümkündür. Zira bu zaman diliminde Osmanlı Devleti, serbestçe Batı kültürünün bazı unsurlarıyla kültürleşme ilişkisine girmiş ve Batı'nın bazı kültür unsurlarını iktibas veya ithal etmiştir.66

1 İsmail Coşkun, Modern Devletin Doğuşu, Der Yay., İstanbul 1997, s. 10.

2 Osmanlılarda büyük adam sosyolojisiyle ilgili olarak bkz. Mustafa Naîma, Târîh-i Naîma, C. 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, s. 125; C. 5, s. 307; C. 6, ss. 179-180 vd.; Z. Arslantürk, Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997, ss. 77-86; Ali Coşkun, Naima'nın Din ve Cemiyet Görüşü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1990, ss. 155-194.

3 Bu tür sözlerin İslâm siyasî düşüncesi bağlamında sahip olduğu anlam konusunda bkz. Huriye Tevfik Mücahid, Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, s. 60; İbn Teymiyye, Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe, Çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yay., İstanbul 1989, ss. 169-170.

4 Sabri F. Ülgener, İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, 2. bs., Der Yay., İstanbul 1981, s. 109.

5 Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1994, ss. 153-165.

6 Osmanlılarla ilgili sosyolojik araştırmalarda elit teorisinden faydalanmanın önemi konusunda bkz. Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Der. M. Türköne-T. Önder, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, ss. 264-266.

7 Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 3. bs., TTKY., Ankara 1972, C. 1, ss. 498-499; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin

Saray Teşkilâtı, TTKY., Ankara 1945, s. 44. Krş. Ömer Lütfi Barkan, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, -Seminere Sunulan Bildiriler-, TTKY., Ankara 1975, ss. 51-52.

8 D. Dursun, Yönetim. Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti’nde Siyaset ve Din, s. 176.

9 Bkz. A. Cihan, a.g.e., ss. 15-17.

10 Bkz. Ö. L. Barkan, a.g.m., s. 52 vd.

11 Bernard Lewis, Modern Türkiye’nin Doğuşu, Çev. Metin Kıratlı, 4. bs., TTKY., Ankara 1991, s. 440; Metin Heper, “19. yy.’da Osmanlı Bürokrasisi”, TCTA., C. 1, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 245.

12 H. İnalcık’ın görüşünde, “gerilemenin anlamı, bir müessesenin ilk kuruluşu sırasında tesis edilen aslî kuruluş amaçlarına artık hizmet edemez hale gelmesi olarak görülebilir.” H. İnalcık, “gerilemeyi idame-i hayat için dönüşmek ya da yeni durumlara uyum sağlamak olarak” yorumlamaktadır. Bkz. Halil İnalcık, “Osmanlı Arşivleri Görülmeden 20. Yüzyılın Tarihi Yazılamaz” (Röportaj), Röportaj Yapan: Nancy Elizabeth Gallagher, Çev. İzzet Akyol, İzlenim, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, s. 45.

13 Aynı röportaj, a. yer.

14 Bkz. Süreyya Beyzadeoğlu, “16. YY. Tezkirelerinde Sosyal Şikayetmer”, Dergah, c. VII, Sayı; 74, Nisan 1996, s. 15-18.

15 Musa Çadırcı, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ülke Yönetimi”, TCTA., C. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 210.

16 Oral Sander, Siyasi Tarih, İlk Çağlardan-1918’e, 3. bs., İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 147.

17 Antlaşma maddeleri için bkz. Ahmed Reşîd, Târîh-i Osmânî, İstanbul 1327, ss. 301-314; Reşat Ekrem, Osmanlı Muahedeleri ve

Kapitülasyonlar, 1360-1920 ve Lozan Muahedesi, Muallim Ahmed Halit Kitaphanesi, İstanbul 1934, ss. 79-80.

18 A.e., s. 79.

19 Akültürasyon ve benzeşme kavramları için bkz. Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, 10. bs., Beta Yay., İstanbul 1990, ss. 139-140, 198-200; Bozkurt Güvenç, İnsan ve Kültür, 4. bs., Remzi Kit., İstanbul 1984, ss. 133-136.

20 Antlaşma maddeleri için bkz. R. Ekrem, a.g.e., s. 87.

21 O. Sander, a.g.e., s. 147.

22 B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, ss. 36-37; Mahmud Celaleddin Paşa, Mir'at-ı Hakîkat, C. 1, Haz. İ. Miroğlu-M. Derin vd.), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1979, s. 28.

23 Baykan Sezer, Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İÜEFY., İstanbul 1981, ss. 183-184.

24 B. Lewis, a.g.e., ss. 321-322; H. İnalcık, "Pâdişah", C. 9, MEBİA., İstanbul 1993, ss. 493-494.

25 M. Naîma'ya göre, 17. yüzyılda Osmanlı Devleti, beşinci tavrı, yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bkz. Mustafa Naîmâ, Târihi Naîmâ, C 6, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, s. 46.

26 A.e., C. 5, s. 48.

27 Roderic H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876), C. 1, Çev. Osman Akınhay, Papirüs Yay., İstanbul 1997, s. 31.

28 Butrus Ebu Manneh, "Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-II", Çev. Şaban Bıyıklı, Dergah, Sayı: 74, Nisan 1996, s. 20.

29 Ziya Gökalp'in Osmanlı'nın çöküşünü izah denemesi ilgi çekicidir: Ona göre İslâm tarihinin gerek diyanet, gerekse siyasetçe en yüksek bulunduğu dönemler, ümmetin riyasetiyle milletin riyasetinin birbirinden ayrıldıkları Selçuklular ve Kölemenler zamanıdır. Bu dönemlerde Halife yalnız ümmete ait dini vazifelerle meşgul olurdu. Velâyet-i âmmeye taalluk

eden bütün siyasî işleri Bağdat'ta Selçuklular, Mısır'da ise Kölemen sultanları yürütürdü. Sultan Selim'in tekrar bu iki makamı birleştirmesinden sonradır ki Osmanlı İmparatorluğu inhilale, dini hayatıyla siyasi hayatı inhitata yüz tutmuştur. Bkz. Ziya Gökalp, "Hilâfetin Hakiki Mahiyeti", Hilâfet ve Milli Hakimiyyet, Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss. 8-9.

30 Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, c. 7, 2. bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309, s. 148.

31 M. Naîmâ, a.g.e., C. 3, s. 331.

32 Bkz., a.e., C. 1, ss. 27-31.

33 C. Paşa, a.g.e., C. 4, ss. 195-196.

34 A.e., C. 1, s. 87, 93, C. 4, s. 236, C. 7, s. 123.

35 A.e., C. 4, s. 215.

36 A.e., C. 1, ss. 90-91.

37 A.e., C. 6, s. 6.

38 D. Dursun, Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din, s. 307.

39 Cevdet Paşa, a.g.e., C. 4, ss. 195-196.

40 B. Lewis, a.g.e., ss. 41-45.

41 Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılaşması", TCTA., c. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 148; E. Z. Karal, Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856), s. 55.

42 Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul ty., s. 98.

43 J. O. Voll, İslâm, Süreklilik ve Değişim, c. 1, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 73.

44 Hıfzı Tevfik Gönensay -Nihad Sami Banarlı, Başlangıçtan Tanzimat'a Kadar Türk Edebiyatı Tarihi, Remzi Kit., İstanbul 1941, s. 275.

45 A. H. Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 2. bs., İÜEFY., İstanbul 1956, s. 10.

46 E. Z. Karal, a.g.e., ss. 55-56.

47 M. Turhan, a.g.e., s. 125.

48 A. H. Tanpınar, a.g.e., s. 10; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri, 3. bs., TTKY., Ankara 1992, ss. 53-58.

49 E. Z. Karal, a.g.e., s. 56.

50 F. R. Unat, a.g.e., s. 53.

51 E. Z. Karal, a.g.e., s. 56; A. H. Tanpınar, a.g.e., ss. 11-13.

52 Türkiye'ye matbaanın girişiyle ilgili olarak bkz. Osman Ersoy, Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, AÜDTCF. Yay., Ankara 1959.

53 E. Z. Karal, a.g.e., s. 57.

54 B. Lewis, a.g.e., ss. 46-47.

55 A. H. Tanpınar, a.g.e., ss. 10-11; O. Sander, a.g.e., ss. 147-148.

56 H. İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi, s. 427.

57 M. Turhan, a.g.e., s. 134.

58 J. O. Voll, a.g.e., C. 1, s. 73.

59 E. Z. Karal, a.g.m., s. 20.

60 Bkz. Bernard Lewis, "The Impact of The French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas", Journal of World History, 1953, s. 109.

61 Bkz. M. Turhan, a.g.e., ss. 129-131.

62 A. H. Tanpınar, a.g.e., s. 14; E. Z. Karal, a.g.e., ss. 57-59.

63 A. H. Tanpınar, a.g.e., ss. 15-16.

64 A.e., a. y.; M. Turhan, a.g.e., ss. 131-132.

65 A.e., s. 48.

66 A.e., ss. 125-137.

ARSLANTÜRK, Zeki, Naîma’ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997.

BARKAN, Ömer Lütfi, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, -Seminere Sunulan Bildiriler-, TTKY., Ankara 1975, ss. 49-97.

BERKES, Niyazi, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul ty.

BEYZADEOĞLU, Süreyya, “16. yy. Tezkirelerinde Sosyal Şikayetmer”, Dergah, C. VII, Sayı; 74, Nisan 1996, s. 15-18.

CEVDET PAŞA, Târîh-i Cevdet, C. 1-12, 2. bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309.

COŞKUN, Ali, Naima’nın Din ve Cemiyet Görüşü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1990.

COŞKUN, İsmail, Modern Devletin Doğuşu, Der Yay., İstanbul 1997.

ÇADIRCI, Musa, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ülke Yönetimi”, TCTA., C. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 295-299.

DAVISON, Roderic H., Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform (1856-1876), C. 1, Çev. Osman Akınhay, Papirüs Yay., İstanbul 1997.

DÖNMEZER, Sulhi, Sosyoloji, 10. bs., Beta Yay., İstanbul 1990.

DURSUN, Davut, Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti’nde Siyaset ve Din, 2. bs., İşaret Yay., İstanbul 1989.

EBU MANNEH, Butrus, “Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları-II”, Çev. Şaban Bıyıklı, Dergah, Sayı: 74, Nisan 1996, ss. 19-21.

EKREM, Reşat, Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar, 1360-1920 ve Lozan Muahedesi, Muallim Ahmed Halit Kitaphanesi, İstanbul 1934.

ERSOY, Osman, Türkiye’ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, AÜDTCF. Yay., Ankara 1959.

GÖKALP, Ziya, “Hilâfetin Hakiki Mahiyeti”, Hilâfet ve Milli Hakimiyyet, Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss. 5-10.

GÖNENSAY, Hıfzı Tevfik-BANARLI, Nihad Sami, Başlangıçtan Tanzimat’a Kadar Türk Edebiyatı Tarihi, Remzi Kit., İstanbul 1941.

GÜVENÇ, Bozkurt, İnsan ve Kültür, 4. bs., Remzi Kit., İstanbul 1984.

HEPER, Metin, “19. yy.’da Osmanlı Bürokrasisi”, TCTA., C. 1, İletişim Yay., İstanbul 1985.

İBN Teymiyye, Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe, Çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yay., İstanbul 1989.

İNALCIK, Halil, Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi, Eren Yay., İstanbul 1988.

, “Padişah”, C. 9, MEBİA., İstanbul 1993, ss. 491-495.

, “Osmanlı Arşivleri Görülmeden 20. Yüzyılın Tarihi Yazılamaz” (Röportaj), Röportaj Yapan: Nancy Elizabeth Gallagher, Çev. İzzet Akyol, İzlenim, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996.

KARAL, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856), C. V, 5. bs., TTKY., Ankara 1988.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Osmanlı Batılaşması”, TCTA., C. 1, İletişim Yay., İstanbul ty., s. 147-157.

LEWIS, Bernard, Modern Türkiye’nin Doğuşu, Çev. Metin Kıratlı, 4. bs., TTKY., Ankara 1991.

, “The Impact of The French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas”, Journal of World History, 1953, ss. 105-126.

MAHMUD Celaleddin Paşa, Mir’at-ı Hakîkat, C. 1, Haz. İ. Miroğlu-M. Derin vd.), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1979.

MARDİN, Şerif, Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Der. M. Türköne-T. Önder, 3. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992.

MÜCAHİD, Huriye Tevfik, Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.

NAİMA, Mustafa, Târîh-i Naîma, C. 1-6, bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283.

REŞİD, Ahmed, Târîh-i Osmânî, İstanbul 1327.

SANDER, Oral, Siyasi Tarih, İlk Çağlardan-1918'e, 3. bs., İmge Kitabevi, Ankara 1993.

SEZER, Baykan, Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İÜEFY., İstanbul 1981.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 2. bs., İÜEFY., İstanbul 1956.

TURHAN, Mümtaz, Kültür Değişmeleri, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1994.

UNAT, Faik Reşit, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri, 3. bs., TTKY., Ankara 1992.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, C. 1, 3. bs., TTKY., Ankara 1972.

, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı, TTKY., Ankara 1945.

ÜLGENER, Sabri F., İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, 2. bs., Der Yay., İstanbul 1981.

VOLL, J. Obert, İslâm, Süreklilik ve Değişim, C. 1, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.

Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Kavramlar / Dr. Coşkun Yılmaz [s.34-44]

Araştırmacı / Türkiye

I. Tarihi Temeller ve Kaynaklar

Osmanlı Beyliği, tarih sahnesine, kadim insanlık birikiminin ve köklü medeniyetlerin yer aldığı bir coğrafyada tabii bir etkileşim sürecinin uzantısı olarak çıkmıştır. Bu coğrafya, Mezepotamya, Mısır, Yunan, Büyük İskender, Roma ve İslâm Medeniyet birikimlerinin birbiri ardına geldiği ve tarihi olgular olarak Osmanlılara intikal ettiği bir bölgedir.

Osmanlı siyaset düşüncesi, İslâm siyaset düşüncesinin devamıdır.1 Osmanlılar, İslâm tarihinde sayısı 250'yi geçen devlet arasında, kuvvet ve süreklilik açısından, Hulefa-i Raşidin, Emeviler, Abbasiler ve Selçuklular silsilesinin, tesir ve şümul bakımından en güçlü ve tamamlayıcı halkasıdır. İslâm tarihinin tabii bir devamı olarak, sağlam bir gelenek üzerine oturmuş, yerleşmiş telakkileri devam ettirmiştir. Bu silsilenin Âl-i Resul, Âl-i Selçuk, Âl-i Osman olarak sıralanması, Osmanlıların ülkelerine; "Memalik-i İslâm", hükümdarlarına "Padişah-ı İslâm", en büyük alimlerine "Şeyhülİslâm", askerlerine, "Asakir-i İslâmiyye", "Asakir-i Mansure-i Muhammediye" demeleri Osmanlıların beslendiği ana kaynağı göstermektedir.2 Onlar, Müslüman düşünürlerin siyaset felsefesini, pratik öğütleri ve uygulamalar belirli bir olgunluk seviyesine ulaşmış olarak hazır bulmuşlardır.

İslâm düşünce geleneğinin belirleyicilik ve aracılığıyla, Osmanlı siyaset düşüncesinin tarihi temelleri, kadim medeniyetlere uzanmaktadır. Defalarca tercüme ve şerh edilen Kelile ve Dimne'nin eski Hint klasiklerine dayandığı "bilinir"di. Bu eser "yabancılık" çekmeden Osmanlı kültür dünyasında dolaşımını sürdürürmüştür. Diğer taraftan, Eflatun, Aristo ve Calinus'un eserleri, İslâm ve Osmanlı kültürünün temel klasiklerindendir.3 Bu isimler, Osmanlı düşünürlerinin eserlerinde büyük bir "tanışıklıkla" kullanılmaktadır. Yine, Kelile ve Dimne, Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi, Kutadgu Bilig, Kabusnâme, İran devlet ve toplum pratiğini bu coğrafyaya

taşımıştır.[4] Osmanlılara, kendisini uygulamalarda da gösteren önemli bir katkı da, Orta Asya'dan gelmiştir.[5]

İslâm ve Osmanlı düşünürlerinin kadim medeniyetlerle ilişkisi basit bir çeviri, aktarma veya etkilenme çerçevesinde gelişmiş değildir. İslâm düşünürlerinin kadim felsefe geleneklerine, Aristoculuğun farklı ve özgün yorumları olarak, yepyeni bir biçim verdiği kabul edilmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda bir özgüveni, İslâm ve Osmanlı bilginlerinin özgünlüğünü ve eskilerden etkilenme konusundaki kompleksizliğini de göstermektedir. Mesela, Ahlâk-ı alâi'de, kadim Mezepotamya'dan İran geleneğine, İbrahimi gelenekten Yunan'a kadar son derece kapsyıcı ve içselleştirici referans zenginliği dikkat çekmektedir. Hatta, Kınalızade için Eflatun ve Aristo Avrupa'ya ait olmadığı gibi, kadim kültürün önemli kaynakları olarak Osmanlı'nın tabii tarihi referansları arasında[6] yer almaktadır. Kendilerinden önce bu konularda yazılmış eserleri istinsah, tercüme ve şerh ederek değerledirmeyi tercih eden Osmanlılar, özgün eserlerde de vermiştir. Başka bir ifadeyle,"Osmanlı siyasi zihniyeti bir dünya düzeni fikrini, tarihi ve dini sembolleri kullanarak, sosyalleştirmeyi"[7] bilmiştir.

Osmanlı siyaset düşüncesinin değerlendirirken siyasal coğrafyanın önemini de göz önünde bulundurulmalıdır. Önemli devlet adamlarından bir kısmının komşu siyaset kültüründen gelmesi, bu alanlardaki tecrübelerin de bünyeye taşınmasını sağlamış ve kolaylaştırmıştır.

Bu makalede, ıslahatnameler[8] ışığında, Osmanlı siyasi düşüncesinin temel kavramları belirlenmeye çalışılacaktır. Çalışmamıza kaynaklık edecek ıslahatnameler; Lütfi Paşa'nın Âsanâmesi,[9] müellifi bilinmeyen Kitâbu mesâlihi'l müslimîn ve menâfi'i'l-mü'minîn,[10] Gelibolulu Mustafa Âli'nin Nushatü's-selâtin,[11] anonim Hırzü'l-mülûk,[12] Hasan Kâfi el-Akhisarî'nin Usulü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem,[13] müellifininin belirlenemeyen Kitab-ı

müstetâb,14 Koçi Bey Risalesi,15 Kâtip Çelebi’nin Düstûru’l-amel li’slâhi’l-halel,16 Tarih-i Naîmâ,17 Hezarfen Hüseyin Efendi’nin Telhîsü’l-beyân fi kavânîn-i Âli Osman,18 Defterdar Sarı Mehmet Paşa’nın Nesâyihü’l-vüzerâ ve’l-ümerâ,19 Nahîfî’nin Nasîhatü’l-vüzerâdır.20 Bu eserler, Osmanlı siyaset düşüncesinin uygulanması fikrine ve tarihi temellerine de ışık tutmaktadır.

II. Kavramlar

1. Siyaset

Osmanlı düşünürlerine göre21 insan, hayatını sürdürmek için cemiyet hayatına muhtaçtır. Cemiyet hayatı; iş bölümü, adalet esasına dayanır, herkes, kendi kabiliyeti doğrultusunda mevkiine razı olur, başkasının hakkına saldırmazsa, düzenli ve mutluluk verici olur. Bunu sağlamak da padişahın görevidir. Karşılıklı yardımlaşma, nizamı sağlama ve toplumun ahenkli şekilde yönetilmesinin kurrallarına siyaset denir. Siyaset karşılığında, “tedbir”i de kullanan Osmanlı düşünürlerinin, ikili bir siyaset tasnifi dikkati çekmektedir. Bu tasnif, siyaset-i ilahi ve siyaset-i sultani şeklindedir.22 Bazı düşünürler de aynı manayı çağrıştıran, hüsn-ü siyaset ve sui siyaset kavramlarını kullanmıştır.23

a- Siyaset-i ilahi: Tedbirlerin hikmet esasına gör alınmasıdır. Bu ölçüler, Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir. Ehl-i hikmet, bu siyasete siyaset-i ilahi derken, ehl-i şeriat, “şeriat” derler.

b- Siyaset-i sultani: Padişahların koyduğu kurallardır ki bunun osmanlı hukuk literatüründeki karşılığı, örftür. Buna siyaset-i akli de denmektedir. Naîmâ, 18, siyaset-i sultani ile siyaset-i ilahi arasındaki bağı şöyle açıklamaktadır “Siyaset-i şeriyye siyaset-i akliyyeden muğni olmakla mülûk-ı İslâmiyyeye düsturu’l-ameldir.” Ve, “mi’yar-i şer ü adle itibar etmeyip da’iye-i nefs ile zulm ü heva vü hevese ittiba edenleri gayret-i ilahiyye zuhuru ile mücâzâd olagelmiştir”24

2. Nizâm-ı Âlem

Nizâm-ı âlem, Osmanlı siyaset düşüncesinde, ulaşılmak istenen temel hedeflerden birisi olarak ele alınmış ve gayenin tahakkuku olarak değerlendirilmiştir. Açık tarifi yapılmayan nizâm-ı alemi günüm araştırmacıları farklı şekillerde tarif etimiştir. Osman Turan,25 nizâm-ı âlemi, devletin birliği, beşeri bir ideal, Osmanlıların kendilerini tarif ederken kullandıkları bir kavram olarak algılamaktadır. Abdulkadir Özcan26 nizâm-ı âlemi, devletin birliği ve bütünlüğü, Mehmet Öz27 kamu düzeni anlamında kullanılmaktadır. Öz, kavramla, Osmanlı ülkesinin düzeninin kastedildiğini, ayrıca, "alemin ebedi ve ezeli yani değişmez bir düzeni olduğu en azından zımnen var sayıyor gibidir" demektedir. Bedri Gencer'e göre,28 "nizâm-i alem, kimilerinin sandığı gibi cihan hakimiyetine yönelik emperyal bir ülkü, magola idea, kızıl elma değildir. Bu dar anlamda kamu düzeni ve asayişi, geniş anlamda ise dünyevi nizam ve intizamı ifade etmektedir." Rıfat Hadj29 "nizâm-i alem, Osmanlı dünyasını temsil ve ifade etmektedir" görüşündedir. Tahsin Görgün ise,30 nizâm-ı âlemi, "sadece siyasi düzeni ifade etmeyip, bunun da ötesinde, toplumsal hayatın bütün boyutlarını karşılamak için kullanılan bir kavram" olarak tanımlamaktadır.

Kavram, Osmanlı nezdinde etkili bir yeri olan ulema kavram kullanmıştır. Osmanlı düşünürlerinde de bu kullanımın tesirleri görülmektedir.31 Osmanlı siyasi düşüncesinde önemli bir yeri olan Tursun Bey'e göre32 Yüce Allah, "bekây-ı nizâm-ı âlem içün" insan nevinden bir kulunu görevlendirir. O, fitne ve fesadı önler. Bu ifadeden, nizâm-ı âlemin tek başına bir siyasi düzen olarak algılanmasından ziyade, insanın ferdi ve içtimai hayatını kuşatan bir kavram olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Çünkü, nizâm-ı âlem "mütegayyirü'l-ahval ila maşallah ve mütecedid ü

mütebeddil” olmakla birlikte Yüce Allah’ın “saltanatına asla tagayyür ü tebeddül yönelmez”.33

Tursun Bey’in, “Nizâm-ı âlem-i zahir-ü batın içün ila yevmi’l-kıyam kaffe-i enam üzre kafidür, bir peygamber dahi hacet değüldür, amma her rüzgarda bir padişahın vücudu hacettir”34 şeklindeki ifadesinden, nizâm-ı âlem, siyasi düzen olarak değil de, siyasi düzeni nizâm-ı âlem için anlamlı bulduğu anlaşılmaktadır. Müellif, “nizâm-ı matlup husuli içün vücud-ı padişah vacip oldur ki”35 diyerek bu konudaki görüşünü pekiştirmektedir. Ancak, “nizâm-ı âlem-i zahir-ü batın” ifadesi, müellifin kavrama daha zengin bir anlam yüklediği anlamına gelmektedir. “Zahir” ifadesi görüneni ifade ederken acaba “batın”la ne kastedilmiştir? İlk anda tasavvufi çağrışım yapan ifade, ilk Osmanlı siyasi düşünürlerinin kavramın oldukça geniş manalarda kullandığını göstermektedir. Tahsin Görgün’e göre36 Tursun Bey’in eserinde sergilediği yaklaşım, İbni Haldun’un mukaddimesinde anlatılan hususların hemen hemen aynısıdır. Bu benzerlik, daha o zamanlarda, Osmanlılar tarafından ibn Haldun’un bilindiği anlamına gelmektedir. Tursun Bey, nizâm-ı âlem fikrini, İbn Haldun’un umran anlayışını da dikkate alarak geliştirmiş olmalıdır.

Nizâm-ı âlemi “kamu düzeni” veya “devletin birliği” şeklinde yorumlayan araştırmacılar,37 kavramın, Fatih Sultan Mehmed’in Kanunname’sindeki kullanımını esas almaktadır. Kanunname’nin girişinde,38 Allah’a, “nizâm ve intizâm-ı âlemi ahsen-i tertîp üzere icad idüp, ahval-i mevcudat-ı kanun-u hikmet-i makrunu üzere bi-müşir tedbirü halk” eylediği için şükran duyguları dile getirilmektedir. Ana fikir itibariyle, İslâm yaratılış teorisine atıf yapılan kavram fiziki dünyanın düzeni anlamında kullanılmaktadır. Nizâm-ı âlem, kardeş katlini gerektiren neden olarak gösterilirken “Her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşlarını nizâm-i alem için katl etmek münasiptir. Ekser ulema dahi

tecviz etmiştir. Anınla amil olalar"39 denmektedir. Burada, devletin birliği fikri mutlak anlamda vurgulanmakla birlikte, daha geniş anlam ifade etmektedir. Çünkü Osmanlı sultanları kendilerini, sadece Osmanlı sınırlarından oluşan bir vatanın birliğinden sorumlu tutmuyordu. Fatih Sultan Mehmed'in takip ettiği fetih stratejisi, faliyetleri ve fikirleri bir araya getirildiğinde nizâm-ı âlemin daha geniş çerçevede ele alınması gerektiğini zorunlu kılmaktadır.

Hasan Kafi'nin eserini, yazma nedenini, "alemün nizamında fesad ve bozgunluk müşahede eyledim, dahi Adem oğlanlarınun halleri intizamında bozgunluk müşahede etdim, hususa ki dar-ı İslâm'da, ya'ni memalik-i İslâmiyede"40 şeklinde ortaya koymaktadır. Bu cümlede, kavram, üç ayrı şekilde kullanılmaktadır. Birinci bölümde, alemin nizamındaki fesad ve bozgunluk, ikinci bölümde, bütün insanların davranışlarındaki bozukluk, üçüncü bölümde de, özellikle İslâm ülkesindeki bozukluk vurgulanmaktadır.Yazarın daha sonra "tahkik Allah ta'ala hazretleri bir kavmda olan ni'met ve afiyeti tağyir eylemez ve bozmaz, ta ki ol kavm kendülerinde olan eyü hallerini ve fi'llerini yaramaz fi'llere ve kem hallere döndürmeyeler" mealindeki ayeti zikretmesi, nizâm-ı âlemin, bütün insanların dahil edildiği, muhafazasından da hepsinin sorumlu olduğu bir düzen olarak tanımlandığını göstermektedir. Müslümanlar ise bu düzen içerisinde yer alan ve nizâm-ı âlemden de en çok sorumlu olan sınıftır. Hasan Kafi'nin ifadelerine göre, kavram, bütün boyutlarıyla, ahlak merkezli, içtimai bir düzeni ifade etmektedir.

Kitâb-i müstetâb müüellifi, "fi zamanina sadır olan ahval-i alem ve mütebadir olan ef'âl-i Beni Âdem, ki nizâm-ı âleme ihtilal ve reaya ve berayaya infial virmiştir, ana bais ve badi ne vechile olmuşdur ve şimdiden sonra giru tedbir ve tedarükü ne üslup üzre görülmesi münasibdür"41 sorusuna cevab aramaktadır. Bu cümlede, alem ile ademoğlu birbirinden

ayrılmakta, “ahval-i alem” ve “beni Adem” ile nizâm-i alem arasında irtibat kurulmaktadır. Alem’in çeşitli ahvalleri olmakla birlikte, -konumuz açısından- bu ahvalden birisinin, arzu edilenin, göstergesi nizamdır. Bu düzende bazı işlerin aksadığı, Müslüman ve gayrimüslim halka infial ve ihtilal gelmesinden anlaşılmaktadır. İnsandaki değişim, nizamı, nizamdaki değişim de ahval-i alemi etkilemektedir. İslâm’da yaratılış teorisi tartışmaları dikkate alındığında bu çıkarım son derece tabidir. Çünkü, insanın ahlaki değerlerle bağlantısı, aleme müspet veya menfi tesir etmektedir. Yazar, Osmanlı ülkesindeki yönetim problemlerini, soyal, iktisadi, dini ve ahlaki sıkıntıları anlattıktan sonra, “Ahval-i alem nice husus ile ihtilale varmışdır”42 hükmünü vermektedir. Burada, kavramın devletin birliğinden daha öte bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Yani nizâm-i alemin sağlanmasının da, bozulmasının da en önemli nedeni insandır. Göstergesi de, insandan kaynaklanan problemlerin çeşitli şekillerde yansımasıdır. Müellifin kullanımı itibariyle, nizâm-ı âlem, toplum hayatının bütün alanlarını içine almakla birlikte, daha farklı ve geniş anlamları da çağrıştırmaktadır. Buna göre de, nizâm-ı âlem, ademoğlu ile alem arasındaki irtibatın, bükün yönleriyle adaletli şekilde sağlanması, uyum ve ahengin teminidir.

Eseri, ıslahat çalışmalarına kaynaklık eden Koçi Bey Risalesi’nin “alem” ve nizamın kullanılış şekillerine bakıldığında, bu kavramla fiziki bir dünyadan ziyade, toplum hayatı ve toplum hayatıyla birlikte ortaya çıkan alem ifade edilmektedir. Müellif ıslahat önerilerinde bulunurken de, bu alemin oluşmasında insanın yetki ve sorumluluklarını hatırlatmaktadır. O da, ahvalin düzelmesini insanların gayretine bağlamakta, alemde yaşananların insanla ilgili olduğunu vurgulamaktadır.43

Defterdar Sarı Mehmet Paşa’nın, nizâm-i alem kavramını ilk kullanımı, Tursun Bey’in kullanımıyla benzerlik göstermektedir.44 Yazar, “ahval-i

beni adem” ile “nizâm-i alem” arasında bağ kuran, Kitab-ı müstetab müellifiyle de aynı noktada buluşmaktadır.45 Yazar, “devlet-i Âliyye’nin nizamı”, ve “nizam-ı sultan” şeklindeki ifadelere de yer vermektedir.46

Lütfi Paşa,47 Koçi Bey, Defterdar gibi düşünürlerin, nizâm-ı âlem yanında nizâm-ı devlet veya nizâm-ı saltanat gibi kavramları kullanmaları ise, bizce, devlet teriminin kullanım serüveniyle birlikte değerlendirilmesi gereken bir konudur.48 Bu ikili kullanımda, dar anlamıyla kavramın, kamu düzeni, devlet ve toplum hayatının sağlıklı şekilde işlemesini sağlamak olarak da tanımlanabilir.

Osmanlı ıslahatçı düşünürleri, tecrübi olarak da, nizamın neyi ifade ettiğini bilmektedir. Çünkü, nizamın sağlandığı dönemlere ilişkin tecrübi bilgileri aktarırken, bu bozukluğun giderilmesi için tekliflerde de bulunmuşlardır. Nizâm-ı âlemin tesisinin öncelikli şartı; daima işleri adalet üzere görmek, kanunları gözetmek49 ve “Şer-i Muhammedi’ye teşebbüs”50 etmektir. İkinci şart ise reâyâ ve berayanın halleriyle meşgul olup ilmiyle amel eden din bilginlerinin, gaza yolunda canını feda eden mücahid gazilerin, padişah tarafından korunmasıdır. Her sınıfın iyilerine riayet ve kötülerine hakaretlerin reva görülmesidir. Üçüncü şart, geçmişteki padişahların övülmeye değer ahlakı ve beğenilen tavırları ile hareket edilmesidir.51 Dördüncü şart, kanunlara aykırı olarak ortaya çıkan ihlallerin önlenmesidir.52 Beşinci şart hükümdarın adil olması ve görevleri ehline verilmesi, istişare etmesidir.53 Altıncı şart, herkesin ittifak ve gönül birliği etmesidir.54 Böyle yapılması durumunda, “umulur ki işler düzen bulup, ikbal ve devlet gül bahçesi, evvelce olduğu gibi ter ü taze olacaktır.55”

Bu değerlendirmelerden sonra, nizâm-ı âlem, salt bir siyasal veya kamusal bir kavram olmaktan ziyade, özelde bir milleti güçlü kılan değerleri, genelde ise insanlığın yararına olduğu inanılan ilkelerin hakimiyetini öngören, devlet toplum hayatını bütün yönleriyle kuşatan bir

kavramdır. Ve bu yönüyle, Osmanlı siyasi düşüncesinin, kuşatıcılık ve evrensellik boyutunu da ifade etmektedir.

3. Kânun-ı Kadîm

Her dönemde, “kadimden olagelene aykırı iş yapılması” eleştirilmiştir. “Çatışmalar ve ihtilafların çözülmesi ile ilgili olarak verilen kararlarda 16. ve 18. yüzyıllar boyunca kullanılan deyim aynı formülde olmak üzere “kadimden olagelene aykırı iş yapılmaması”56 şeklindedir. Kânun-ı Kadîm’in ne olduğu sorusuna verilen cevap, kânunname ile şeyhülİslâm fetvasında aynıdır “kânun-ı kadîm, ol kânundur ki ne zaman başladığını kimse bilmeye.”57

Osmanlı siyasi düşünürlerine göre “çöküş” ve “yükseliş”in temel reçetesi olan kavram, nizâm-ı alemle de yakından ilgilidir. Çünkü, “nizâm-ı âleme ihtilal, reâyâ ve berayaya infial” gelmesi ile kânun-u kadîmden sapılması arasında kuvvetli bir bağ vardır; “Cümle âleme ihtilal (gelmesi) ve nizam bozulması”58 kânunların hilafına zuhur eden “yaramazlıklar ve bidatlardan”dir.59 Hep, “kanun-ı kadîm minvâl-i meşrûh üzere olıgelmişdir ve nizâm-ı âlem bu vechile intizâm bulmuş idi.”60

Osmanlı ihtişamının hakim olduğu dönemde görev yapan ve çözülmeyi ilk fark eden isim olarak dikkati çeken, ve bazı ıslahatçı düşünürlerce de,61 fikirlerinden istifade edilen Lütfi Paşa, yapılması gerekenleri anlatırken, sık sık “kanundur”, “hilaf-ı kanundur”62 hatırlatmasını yapmaktaktadır. “Kat’an hilaf-ı kanun, berâyı hatır ibtâl-kânun-ı kadim itmemek gerekdür”63 diyerek, kânun-ı kadim konusunda gösterilmesi gereken hassasiyeti vurgulamaktadır. Müellifin vurguları, kavramın, “çöküş” dönemi Osmanlı siyaset düşüncesinin ürünü olmadığı ve bir geleneği olduğunu göstermektedir.

Osmanlı siyasi düşünürlerinin büyük çoğunluğu, kavramın merkezi konumuna bir eleştiri getirmemiş, yaptırımcı gücüne vurgu yaparak, aykırı

uygulamaları eleştirmiştir. Bazı düşünürler, kavrama itiraz etmemekle birlikte, algılanışına, statikleştirilmesine ve yeni düzenlemelere alternatif gibi gösterilmesine karşı çıkmıştır. Kânun-ı kadimin ihlalinden en fazla şikayet eden, Âli, kânun-ı kadîmin bahane edilerek, kabiliyet sahiplerinin önünün açılmamasını kanunların bazı mevkilerin korunması veya kayırmalarda kullanılmasını eleştirmektedir.64

Osmanlı ıslahatçı düşünürleri arasında, kavrama en sert eleştiriyi getiren Kitâbu mesâlih müellifidir. "Evvelden olıgelmemişdir dimek fâide virmez, ol zaman bu zamana uymaz. Ol zamanda bu fesadlar yoğimiş, şimdi halk bir yozdan dahi olmuşdur, her husus zamanına göre olmak evlâdır."65 Karagöz Paşa ve Hersekoğlu ile eleştirilerin örneklendirilmesi66 akla, özel bir karşıtlığı getirmekle birlikte, benzer görüşlerin birden fazla yerde zekredilmesi67 bu konuda müellifin özgün bir yaklaşım içerisinde olduğunu düşündürmektedir. Ancak, kânun-ı kadîme aykırı iş yapılmasını eleştirmiştir.68 Bu birbiriyle çelişen bir tavır olarak değerlendirilebileceği gibi, gelişmeci ve birbirini tamamlayan, gelenekle, devrin şartlarının uyumunu ve kavramın Osmanlı düşüncesindeki gerçek konumunu ortaya koyan bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilir.

Hırzü'l mülûk müellifi de, "Gazi Sultan Selim Han (…) din ve devlete nafı bir husus olsa bu kanun-ı Osmani'ye muhaliftir dimeyüp heman icra idüp 'Selatin-i izam her ne iderlerse kanun olur' diyü buyururlarmış."69 diyerek, bu hükümdarın tavrını övmesi, müellifin Katbu mesalih yazarı kadar olmasa da, kânun-ı kadîme eleştirel bir bakışı olduğuna işaret etmektedir.

Kânun-ı kadimin ne olduğuna dair açık bir tarif verilmemekle birlikte, işlevi örneklerle ortaya konulmaktadır. Örneklerden de anlaşılabileceği gibi, kânun-ı kadim, insanlar tarafından oluşturulan ve zaman içerisinde tecrübe edilen kurallardan oluşmaktadır. Osmanlı ıslahatnamelerinde de ağırlıklı

olarak, Osmanlılarca benimsenmiş ve uygulamalara konu olmuş kanunlar ve teamüllerdir. Bir anlamda yakın tarih yorumunun da ifadesidir. Nitekim, Kitab-i mesâlih müellifinin, “ayet değildür, hadis değildür” şeklindeki itirazı, Divan’daki protokol sırasını değiştirme teklifini “Ben kanunu değiştirmeye kadir” değilim70 diyerek geri çeviren Yavuz Sultan Selim’in, Çaldıran Seferi’nde, ulemanın meseleyi, inceleme talebine; “Kim bu kanun-u sebiy/Gökten inmiş hak kelam hod değül/Ne resulün sünnetidur bi-hilaf/Ne bu guft-ü-gude vardur ihtilaf/kendi devrinde ne ihdas etse şah” şeklindeki cevabı,71 diğer ıslahatçı düşünürlerin eleştireleri ve misalleri, kavramın kaynak ve mahiyetini ortaya koymaktadır. Buna göre de, kânun-ı kadîm, kaynağı, “Tanrı sözü” ve “Peygamber sünneti” olarak belirtilen, siyaset-i ilahi çerçevesinde, padişahların kendi devirlerinde ihdas ettikleri kurrallardır. Bunun diğer adı, kanun veya örftür. Aynı zamanda geleneğin Osmanlı siyasi düşüncesinin tarihi temellerini tecrübi birikimi ifade eden bir kavramdır.

Yukarıdaki eleştirel değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi, “Kanun-ı kadîme yapılan atıflar yazılı olarak bir donukluğu söz konusu etmekte ise de, pratikte geniş bir tatbikatın zeminine imkan sağlamaktadır.”72 Eski uygulamalardan birisini tercih ederek, ileri sürülen fikri meşrulaştırmak, gerek ıslahatçı düşünürlerin örneklerinde, gerekse hükümdarların uygulamalarında, az rastlanan bir olgu değildir. Osmanlılarda muayyen olmayan uygulamalar için her zaman, kânun-ı kadime müracat ederek bir ön düşünce ve yatkınlık bulmak mümkündür. Yavuz Sultan Selim’le ilgili misallerden de anlaşılabileceği gibi, “geçmişteki müteferrik uygulamalardan münasib olanı tercih etmek her zaman mümkündü ve bunun adı da “kanûn-ı kadîm” olabilirdi.”73 Islahatnamelerdeki, kânun-ı kadim ile ilgili değerlendirmeler de bunu ortaya koymaktadır ki, Gelibolulu Mustafa Âli örneği de bunun tipik bir misalidir.

4. Dâire-i Adliye

Kökleri kadim medeniyetlere kadar uzanan74 dâire-i adliye, İslâm düşünce geleneğinde, İbn Haldun, Tûsî, Devvânî, Nizümülmülk ve diğer düşünürler tarafından geliştirilmiş, Osmanlılar döneminde en şematik şekillerinden birisine, Kınalzâ'nin Ahlâk-ı âlâî'sinde dönüşmüştür;75 1- Adldir mûcib-i salâh-ı cihân (Dünya düzenini sağlayan adalettir), 2- Cihan bir bağdır divârı devlet (Dünya bahçedir, duvarı ise devlet), 3- Devletin nâzımı şerîattır (Devletin nizamı ise şeriatla -Allah'ın koyduğu kurallar- sağlanır), 4- Şerîata olamaz hiç hâris illa mülk (Şeriat da devletsiz korunamaz), 5- Mülk zapteylemez illâ leşker (Saltanat-devlet-, ordusuz zapt edilmez), 6- Leşkeri cem'edemez illâ mal (Mal olmadan asker olmaz), 7- Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı üreten ise halktır), 8- Reâyayı kul eder pâdişâh-ı âleme adl (Halk ise padişaha adalet ile bağlanır)."

Dâire-i adliye, ıslahatnamelerde ideal devlet ve toplum düzeninin formülü olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla, halkanın bütün unsurlarının ahenkli işleyişine önem verilmiştir.76 Ancak, kavramın şematik şeklinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bazı müelliflerin şemanın halkaları üçe kadar inerken "şeriat" zikredilmemiştir.77 Bazıları halkanın bir parçası olarak şeriatı ismen zikrederken, bazıları sıralamaya neden dahil etmemiştir? Farklılıkların sebebi, zihni bir değişimin ürünü mü veya, farkında olmadan ortaya çıkan bir durum mudur? sorularını akla getirmektedir. Genel olarak, eserlerin muhtevasında yapılan incelemeden hareketle, meselenin zihni bir değişimin ürünü olarak ele alınamayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Fakat, dönemlere ve müelliflerin diğer eserlerine dayanılarak yapılacak karşılaştırmalı bir çalışmada, kavramın tarihi süreci ve algılanışıyla ilgili farklı açılımların sağlanabileceği ihtimali de gözardı edilmemelidir.

Osmanlı sisteminin siyasi mantığında meşruiyyet fikrine büyük önem verilmiştir. Patrimonyal sistemde78 paternalist dünya görüşünün79 merkezine oturtulan dâire-i adliye, Osmanlı Devleti'nin meşruiyyetini sağlayan formüllerden birisidir. Devlet bu formül çerçevesinde halka adalet götürerek varlık sebebini icra edip halk nezdinde meşrulaşırken, merkez-çevre, halk-devlet ilişkisini belirli bir mutabakat çerçevesinde sağlamaya özen göstermiştir.

Dâire-i Adliye'nin işlemesi için güçlü bir hükümete bağımlılığın vurgulanması ve bu yönde faliyetlerde bulunulmasına önem verilmiştir. Devletin güçsüzleşmesiyle dâire-i adliyenin işlevini kaybetmesi arasındaki ilişki, üzerinde durulan hassas konular arasındadır. “Bu siyasi istidlâlin temeli devletin askeri ve reâyâ sınıfları arasındaki asli bölünme üzerinde durduğu önermesiydi. Askeri sınıfa dayanak sağlayan vergiyi reâyâ verirdi; reâyânın saadeti adalet üzerine kuruluydu ve sultanın fonksiyonu adaletin hüküm sürdüğünü görmekti”80 Dâire-i adliyeyi “oluşturan adalet, şeriat, hükümdarlık, ordu, servet, halk toplum yapısının temel dayanaklarını teşkil etmektedir. Bu halkalardan biri yok olursa, devlet de toplum da çökmeye mahkumdur.81 Sosyal tabakalar arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde esas alınan “hakkaniyet çemberi”nde, din-devlet-toplum ilişkileri fonksiyonel yaklaşımla ele alınıp, aralarındaki bağın gerekliliği vurgulanırken, devlet-din, din-adalet birlikteliğinin de altı çizilmektedir. Çünkü Osmanlı siyaset düşüncesinde devletin devamı için adalet, adaletin tecellisi için de din vazgeçilmez bir olgudur.

Dâire-i adliye, Osmanlı toplum düzeni ve siyaset kültürünün temel ilkelerini deruhte eden bir formüldür. Sosyal denge bakımından işlevci bir bakış açısıyla ele alınmakta. siyaset düşüncesi bakımından, bir devletin güçlü olmasının ve devlet ile toplum arasındaki sözleşmenin şartlarını belirlemektedir. Devlet ne kadar güçlü olursa olsun, bu kuvvetin temelinde

toplum bulunmaktadır. Ancak toplumun menfaatleri de güçlü bir devletle korunabilmektedir.

5. Erkân-ı Erbaa

Toplumun iş bölümü esasına göre, hiyerarşik yapılandırılmasında ve sosyal tabakalara ayrılmasında kullanılan temel kavram, erkân-ı erbaadır. Osmanlı sosyal düşünce tarihinin önemli konularından birisini oluşturan ve kadim geleneği olan82 kavrama, Farabi, İbn-i Sina, Keykâvus, Nizamülmülk, Tûsî ve Devvânî gibi düşünür ve devlet adamlar tarafından, kendi şartları ve dünya görüşleri çerçevesinde, İslâmî kimlik kazandırılmıştır. Osmanlılarca da benimsenen bu tasnifte toplum, 1- Ulema (ehl-i ilim), 2- Asker, (ehl-i seyf), 3- Tüccar ve esnaf (ehl-i ticaret ve ehl-i hiref), 4- Çiftçi (ehl-i eken biçen, ziraat)83 şeklinde dört zümreye ayrılmıştır. Cemiyet hayatı açısından, birini diğerine tercih etmeye de imkan yoktur.84

Bu tasnifin önemi "devletin yasallık kazanmış özelliklerini, yasal olmayanlardan ayırt etmekte kolaylık sağlamasıdır."85 Aynı zamanda siyasal ve sosyal gerçekliği olan bir modeldir. Fakat, fiili toplum yapısını tam yansıtmamaktır. "Tabakanın asıl nesnel boyutlarını görebilmek için, kuralın yanı sıra, kural dışı olanları da hesaba katmak gerekir ki, bunların syısı hayli kabarıktır."86

Islahatname müellifleri, meslekler arası geçişlere, sosyal dengeyi sarsacak uygulamalara ve kontrolsüz geçişlere karşı çıkmakta, bu tür uygulamaları kendi tecrübe ve gözlemleri dorultusunda şiddetle eleştirerek, sosyal dengeyi bozacak gelişmelere müdahale edilmesini istemektedir.87 Bu yaklaşımın temel sebebini, Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın görüşü özetlemektedir "Reâyâyı dahi askeri zümresine ilhaktan tehaşi lazımdır. Zira reâyâ serseri güruhuna girmek lazım gelursa raiyyet eksilir, reâyâ kalmayınca irad noksan gelir, devletin düzeni bozulur."88

Osmanlı siyaset düşünürlerinin bu yaklaşımı, sosyal hareketliliğe ve meslekler arası geçişlere karşı oldukları anlamına gelmediği gibi sosyal gerçeği de tam yansıtmamaktadır. Islahatçı düşünürlere göre, bir kişi şahsi kabiliyet ve gayretleriyle, farklı meslek gruplarından birisine, askeri veya ilmiyeye geçip yükselebilir. Ancak, onun konumundan istifade ederek yakınları aynı haklara sahip olamaz.

Islahatname müellifleri, ihtiyaç durumunda, ehliyete riâyet edilmesi, sosyal dengenin korunması ve içtimai düzenin bozulmaması şartıyla sosyal hareketliliğe karşı değildir. Toplumda ehliyet sahipleri için başarıları oranında dikey geçiş örneklerine her zaman rastlanmaktadır. Bu fikri savunan risale müellifleri arasında bile dikey geçiş sayesinde bulundukları noktalara yükselenler çoğunluktadır. Osmanlı toplumunda, Hindistan'daki kast sistemi veya, Ortaçağ Avrupası'ndaki serfler, asiller, ruhban sınıfları gibi ayrımlar yaşanmamıştır.89 Osmanlıların toplumu tasnif kavramları sınıflandırıcı terimlerdir, "ama sözgelimi İngiliz, Fransız ya da Alman tarihi tartışmalarında kullanılan "toplumsal sınıf" kavramının hiçbir çağrışımına işaret etmemektedir."90

Toplumun tasnifinde, erkân-ı erbaadan başka, "aksâm-ı erbaa91 "esnâf-ı erbaa",92 "anâsır-ı erbaa",93 "dört erkân-u 'asl"94 gibi kavramlar da kullanılmıştır. Islahatnamelerin hepsinde, erkân-ı erbaa ile ahlât-ı erbaa arasında bağlantı kurma ihtiyacı duyulmamıştır.95

Osmanlı sosyal tabakaların sıralanmasında, sınıf, zümre ve benzeri terimlerden hangisinin kulanılıp kullanılamayacağı tartışılmaktadır.96 Osmanlı düşünürleri de, sınıf,97 taife,98 Zümre99 gibi terimler kullanmıştır.

Erkân-ı erbaanın sıralanışında ıslahatname müellifleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bazılarının sıralamasında ılk sırada ulema,100 bazılarında da, askeri sınıf yer almaktadır.101 Askeri sınıfa yer vermezken

ulemayı son sırada sayanlar da bulunmaktadır.102 İlmiye mensuplarının ilk sırada zikredilmesi, İslâm ve Osmanlı kültüründe ilme verilen önem ile bu sınıfın içtimai işlevini ve etki gücünü göstermektedir. Erkân-ı erbaanın ilk iki sırasında, ilmiye mensuplarıyla askeriyenin zikredilmesi, diğerlerinin de son iki grubu oluşturması, askeri ve bürokratik esaslara dayanan devlet geleneğinin tabi bir sonucudur.

6. Ahlât-ı Erbaa

Ahlât-ı erbaa, “Antikçağ ve Ortaçağ’da insanın biyolojik, ahlaki ve psikolojik fonkisoyanlarını etkilediği kabul edilen dört sıvı madde”dir.103 Bir tıp terimi olan, ahlat-ı erbaa İslâm ve Osmanlı düşünürlerince geliştirilmiş, mizaçların tahliline uyarlanmıştır. Siyasi düşünce geleneğinde ise, insan bedenini etkileyen dört madde ile, toplumu oluşturan sınıflar arasında benzerlikler kurularak, erkân-ı erbaa teorisindeki haklılıklarını izah etmeye çalışmışlardır.104 İki kavram arasında illiyet bağı kuranların Önemli temsilcilerinden birisi de Katip Çelebi’dir. Bu teoride, cemiyeti oluşturan unsurlarla, ahlât-ı erbaa’nın unsurları arasında benzerlikler kurularak, sosyal denge ve işbölüm esası vurgulanmaktadır. Cemiyetin düzeni, vücudun düzeni gibi dört zümrenin görevlerini hakkıyla yapmasıyla sağlanır. Gerçi ikisinde de, hakiki ortalama tasavvur edilemez. Fakat, azalıp çoğalma aşırı olmamalıdır ki mizaç bozulmasın, denge sarsılmasın.

Gerek erkanı-ı erbaa, gerekse ahlât-ı erbaa ile ilgili açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Osmanlı düşünürleri toplumu organik bir yaklaşımla ele almakta, denge ve iş bölümü esasına büyük önem vermektedir. Aynı zamanda, kadim geleneği geliştirip kendi şartlarına uyarlayarak bu kavramlara hayatiyet ve fonksiyonellik kazandırılmaktadır.

7. Devlet-i Âliyye

Osmanlılar ıslahatçı düşünürleri, kendilerini tanımlarken, Devlet-i Âl-i Osman, Âl-i Osmaniyye, Mülk-ü Âl-i Osman, Devlet-i Osmaniyye, Devlet Ebed-müddet ve Devlet-i Âliyye gibi unvanlar kullanmıştır.105 Bu kavramlar Devletin kimliğinin yanında, sıfatını da belirlemektedir. Bu da, "ululuk, yücelik, büyüklük" anlamına gelen, Âli veya Âliyye kelimeleriyle vurgulanmaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan birisi "devlet" terimidir. Modern araştırmacılar106 bu kavramı yorumlarken, günümüz ulus-devlet anlamı ve çağrışımını yaptıracak yorumlarda bulunmuşlardır. Bu yanlış anlama, ikincil literatürdeki devlet terimiyle anlatılan tarihi olgulardaki somut değişmelerin kapsamlı tartışmasını bulmamaktan kaynaklanmakta ve otomatik bir şekilde ortaya çıkmaktadır.107

Kavramın tarihi kökleri ve gelişimi108 Osmanlı uygulama ve algılamasına da ışık tutacak mahiyettedir.

Devlet kelimesinin, İslâm tarihi içerisindeki kullanımı ile, modern dönemlerdeki kullanımı farkılıklar göstermektedir. Bunun için belli safhalardaki anlam değişiklikleri önem taşımaktadır. Terimin, siyasi bir kavram haline gelmesinin ilk safhasındaki anlam, zafer, güç, veya hakimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi şeklindedir. Zafer, güç, iktidarı el değiştirmesi kavramın ana unsurlarını oluşturmaktadır. Bu anlamda kullanıma, ihtilal ile hakimiyetin Emevilerden Abbasilere geçişi bir örnek teşkil etmektedir. İkinci safhada, devlet kelimesi, hakimiyetin el değiştirmesinden daha çok sürekliliği ifade eden bir kavram özelliğine sahiptir. Burada, nihai siyasi otorite ve yapı karşılığında kullanılmaya başlanmıştır. Abbasilerin hakimiyet alanlarının daralıp güçlerinin zayıfladığı dönemlerde de devlet terimi egemen bir hanedan veya onun siyasi hakimiyeti anlamında kullanılmıştır. Devletin, hakimiyetin el değiştirmesi ve bu hakimiyete dayalı siyasi yapı anlamında kullanılması

İslâm düşünce tarihindeki devrî tarih anlayışının bir tezahürüdür. Üçüncü safhada, kavram, tamamıyla millet-devlet esasına dayalı, uluslararası sistemin bir unsuru olarak tanımlanmıştır.

Kavramın tarihi sürekliliği içerisinde, konumuz açısından, ikinci safha önem taşımaktadır. Çünkü, Osmanlılar, kuruluş devrinden itibaren uzunca bir süre hutbelerinde Abbasi halifelerinin adı zikredilmiş, Anadolu Selçuklu ve İlhanlı hükümdarına tabiyet bildirilmişti. Zamanla, sınırlar genişletilip, hakimiyet pekiştirilince, kavramın birinci safhada kazandığı mahiyet de devreye girmiştir. Devlet-i Al-i Osman tabiri sürekliliği ifade ederken, Devlet-i Âliyye, ve Devlet-i ebed-müddet kavramlarında ise, siyasi yapının sürekliliği yanında, güç ve zafer de vurgulanmaktadır. Bu da göstermektedir ki, kavramın Osmanlı tarihindeki vurgulanışı, devletin başarı grafiğini içine alan bir seyir izlemektedir.

Osmanlı ıslahatnamelerinde, devlet kavramının kullanışı, süreklilik fikrini içinde barındırmakla birlikte, siyasi otorite ve yapı karşılığında da kullanılmıştır. Bu otorite öncelikli olarak hükümdardır. Andreas Titze tanımlamasıyla “Devletin meşru başkanının ya da onun temsil edenlerin karar alma yetkisidir.”[109] Katip Çelebi ve Naima gibi düşünürlerin görüşleri de, devletin bu yapının karşılığı olarak kullanıldığını doğrulamaktadır: “Mülk ve saltanat manasına olan devlet, bir nevi görenek üzere, insan topluluğundan ibarettir.”[110]

Buhran dönemiyle birlikte gelen değişim sürecinde, devlete yüklenen anlamda, din ü devlet tabirinde de izlenebilen, geleneksel anlayışla modern anlamları arasında bir salımın olduğu[111] düşünülmektedir. Koçi Bey, bu salınımın takip edilmesinde önemli malzemeler içermektedir.[112] Devletin modern anlamda kullanılmasını Tanzimatla başlatanların aksine, bu tarihi XVIII. yüzyılın başlarına kadar götüren araştırmacıların[113] değerlendirmelerinde isabetleri daha yüksektir. Bazı araştırmacılar da XVII.

yüzyılı erken modern dönemin başlangıcı saymakta, XVIII. yüzyılda bu değişimin hızlandığını ifade etmektedir.114 Lale Devri'yle birlikte, devlet kavramının kullanımında, İbrahim Müteferrika'dan da rahatça izlenebilecek şekilde,115 modern anlayışın ilk izlerine rastlanmaktadır.

8. Din ü Devlet

Osmanlı siyaset düşüncesinin temel kaynağının İslâm inancı olduğunu vurgulayan kavramlar ve semboller ıslahatnamelerde yoğun şekilde kullanılmıştır. Bu kavramlardan birisi de, "tev'emân" (ikizler) sayılan din ü devlettir. Kavramın kullanılışında, iki mesele dikkati çekmektedir. Birincisi kavramın hangi maksatlarla ve ne şekilde kullanıldığı, ikincisi de devlete hangi anlamın yüklendiğidir. Devlet kelimesinin hangi anlamda kullanıldığına bir önceki kavramın açılımnda temas edildiğinden burada din ü devlet kavramının mahiyeti ve kullanış şekli ele alınacaktır.

Osmanlı ıslahatçı düşünürler, eserlerinde iki kurumu bir kavramda kullanırken, birisini diğerinin tamamlayıcısı olarak görmektedir. Kavrama yapılan atıflar, devlet-din ilişkisine, siyaset düşüncesinin kaynaklarına, hükümdarın yetki alanına yönelik tespitleri kolaylaştırmaktadır. Devleti, "devlet başkanının veya onu temsile yetkili kimselerin karar alma gücü" olarak tanımlayan Anderas Tietze'ye göre116 din ü devlet, bu iktidarın toplum içinde varlığını sürdürme olgusu tarafından üretilen genel iklime işaret etmektedir. Kavramın kullanım şekline bakıldığında, toplumu gayrete getirme ve yönlendirme eğlimi de dikkat çekmektedir ki, bu da Tietze'yi desteklemektedir. İslâm siyasi düşünce tarihindeki, sultanın otoritesinin bağımsız niteliği ve bağımsız kanun yetkisi fikri Osmanlılar zamanında da benimsenmiş, bu durumu ifade için daima, "Şer' ve Kanun" ve "Din ü devlet" terimleri kullanılmıştır. Halil İnalcık'a göre de117 kavram, sultanın karar alma gücüne ve bu gücün kaynağına işaret etmektedir. Kavramın "on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda kullanıldığı şekliyle devlet teriminin güçlü

dinsel çağrışımlar taşıdığı açıktır."118 Din ü devlet de bu çağrışımın tabii bir yansımasıdır.

Sonuç

Osmanlılarda, İslâm düşünce tarihinin değişik ekolleri uyumu bozmayan bir hayat alanı bulurken, kadim kültür unsurları da, kendilerini yeniden üretebilecek bir ortama kavuşmuştur. Islahatnamelere dayanılarak yapılan bu kavramlaştırma denemesi, Osmanlı siyaset düşünce geleneğinin muhtevasını, köklerini, kaynaklarını ve soyal boyutuna da temas edilmeye çalışılmıştır. Osmanlı ıslahatnameleri, felsefi ve teorik geçmişe ve birikime rağmen, ilk dönem ürünlerinin teorik parlaklığına sahip değildir. Yazılış gayeleri doğrultusunda, gerçeklilik, pragmatiklik ve yönetim sanatı açısından ise daha gelişmiştir. Karakteristik özelliği felsefi olmaktan ziyade gerçekçilik ve pratiklik olan ıslahat risalelerinde, kendi yönetim kaygılarını gidermeyi hedefleyen ve uygulamaya yönelik bir siyaset anlayışı savunulmuştur. Gaye, adil bir yönetim için, sultanın ve diğer yöneticilerin hüsnü siyaset anlayışlarını geliştirmek, problemlerin tespit ve çözümüne yardımcı olmaktır. Bunun için de, devletle toplum arasındaki uyum, halkın sosyal refahı, devletin muhafazası, iktidarın devam şartları, ülkede düzenin sağlanması, adaletin kurumsallaşması esas alınmıştır.

1 Cemal Kafadar "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1, İstanbul 2001, 23; Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", Osmanlı, cilt 7, Ankara 1999, 28-37.

2 Mehmet İpşirli, "Osmanlı İdari Geleneği'nin Teşekkülü ve Tatbikatı", XV ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1999, 109.

3 Kafadar, 24.

4 Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesi, İstanbul 1998, 95-117; Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri",

Reşit Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, ss. 259-271; E. C. Bosworth, “Nasîhat al-Mulûk” EI, c. VII, 984-988.

5 Üçler Bulduk, “Osmanlı Beyliği’nin Oluşumunda Oğuz/Türkmen Geleneği’nin Yeri”, Osmanlı, cilt I, Ankara 1999, ss. 161-166; Bernard Lewis, “İslâm Devlet ve Müessese Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri”, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c., II, sy., 2-4, İstanbul 1960, 209-230.

6 Ahmet Davutoğlu, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolijinin rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, Dîvân, sy. 7, İstanbul 1999, 33.

7 Davutoğlu, 50.

8 Bu eserler, siyasetname, nasihatname, ıslahat risalesi, layiha gibi isimlerle tanımlanmaktadır. Biz, bu eserlerin ıslahatname olarak isimlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu eserlerde, İslâm siyasetname geleneğinin karakteristik özelliklerine bağlı kalmakla birlikte, gerçekliği olan tenkitlerde ve ıslahat önerilerinde bulunulmaktadır. Yer yer teorik yaklaşımlar olmakla birlikte, pratik ve ahlaki kaygıyı gözeten pragmatiklik de söz konusudur. Dönemin bu eserlerdeki teklifleri karşılayacak kavram ve eserlerin karakteristik özellikleri dikkate alındığında ıslahatname tanımlaması daha makul görünmektedir. Bu eserleri ıslahat risalesi olarak da tanımlayan Prof. Dr. Mehmet İpişirli de özel bir görüşmemizde bu tanımlamamıza katıldığını belirtmiştir. Bu eserlerle ilgili özel ve genel çalışmalara kaynakça kısmında yer verildiğinden, burada atıfta bulunulmamıştır.

9 Mübahat S. Kütükoğlu, “Lütfi Paşa Asafnamesi (Yeni Bir Metin Denemesi)”, Prof. Dr, Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 59-60. Yazıda bu neşirden istifade edilecek, notlar Lütfi Paşa’ya atfen gösterilecektir.

10 Yaşar Yücel “Kitâbu Mesâlihi’l Müslimîn ve Menâfii’l-Mü’minîn”, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Ankara 1998. Atıflar esere. Baki Tezcan, Yaşar Yücel’in eserin II. Osman devrinde yazıldığına dair görüşünün doğru olmadığını, Kitâbu mesâlih’in Kânuni Sultan Süleyman’ın saltanatının sonlarına doğru yazıldığını söylemektedir. (Baki Tezcan, “II. Osman Örneğinde “İlerlemeci” Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, Osmanlı c. VII, Ankara 1999, s. 663-664).

11 Andreas Tietze, Mustafa ‘Ali’s Counsel for Sultans of 1581, c. I, II, Wien 1979, 1982. Atıflar müellifin ismine yapılacaktır.

12 Yaşar Yücel, “Hirzü’l-Müluk”, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Ankara 1998. Atıflar esere yapılacaktır.

13 Mehmet İpşirli, “Hasan Kâfi El-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü’l-hikem fi Nizâmi’l-ı Âlem”, Tarih Enstitüsü Dergisi, sy. 11, İstanbul 1981, 239-278. Atıflar müellife yapılacaktır.

14 Yaşar Yücel, “Kitâb-i Müstetâp”, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Ankara 1998, Atıflar müellifin eser yapılacaktır.

15 Koçi Bey Risalesi, haz.: Yılmaz Kurt, Ankara 1998.

16 Kâtip Çelebi, Düstûru’l-amel. Yazıda bu neşirden istifade edilecek, notlar Kâtip Çelebi’ye atfen gösterilecektir.

17 Tarih-i Naima, haz.: Mehmet İpşirli, İstanbul 2002. (Eser henüz basılmamış, atıflar da neşir için hazırlanan sayfalara, yapılmıştır).

18 Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhisü’l-beyan fi kavanin-i Al-i Osman, haz.: Sevim İlgürel, Ankara 1998.

19 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler (Nesayihü’l-vüzera ve’l-ümera), haz.: Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara 1987.

20 Mehmet İpşirli, “Nahîfî’nin Nasîhatü’l-vüzerâ’sı”, Prof. Dr. Münir Aktepe’ye Armağan, İÜ Tarih Enstitüsü Dergisi, sy. 15, İstanbul 1997, s. 17-27. Atıflar müellife yapılacaktır.

21 Tursun Bey, Tarih-i Ebu'l-feth, haz.: Mertol Tulum, İstanbul 1977, 12-13; Hasan Kafi, 253-255; Katip Çelebi, 285.

22 Tursun Bey, 12-13; Naîmâ, 15, 18; Hezarfen, 37-38.

23 Lütfi Paşa, 98; Kitabu mesâlih 115, Hasan Kafi, 249, 254, 273; Hırzü'l-müluk, 184; Kitab-i müstetab, 17, 20; Koçi Bey, 16; Katip Çelebi, 281, Defterdar, 99.

24 Naîmâ, 18.

25 Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 1979, c. I-II, 325-32. 7.

26 Abdulkadir Özcan, "Fatih Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", Tarih Dergisi, sy., 33, İstanbul 1982, 17-18; a. mlf., "Fatih'te Nizâm-ı âlem Düşüncesi", Tarih ve Medeniyet, sayı 3, İstanbul 1994, s. 17-19.

27 Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi", İslâmi Araştırmalar, c. XII, sy. 1, Ankara 1999, 29-30.

28 Bedri Gencer, "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi, Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle bir İcmal", Akademik Araştırmalar Dergisi, İstanbul 2000, 130.

29 Hadj, Modern Devletin Doğası, 53.

30 Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler", İslâmi Araştırmalar, cilt 13, sayı 2, Ankara 2000, 187.

31 Görgün, 184-187.

32 Tursun Bey, 3.

33 Tursun Bey, 3.

34 Tursun Bey, 12-13.

35 Tursun Bey, 13.

36 Görgün, 181-182.

37 Öz, 27-28; Özcan, 17-26.

38 Özcan, 29.

39 Özcan, 46.

40 Hasan Kafi, 249.

41 Kitâb-i müstetâb, 1-2.

42 Kitâb-i müstetâb, 4.

43 Koçi Bey 12-14.

44 Defterdar, 3.

45 Defterdar, 3.

46 Defterdar, 97.

47 Lütfi Paşa, 68.

48 Bu konuya, Devlet-i aliyye ve Din ü devlet kavramlarında temas edilecektir.

49 Kitab-i müstetab, 4.

50 Koçi Bey, 13.

51 Koçi Bey, 14.

52 Kitabu mesâlih, 1; Kitâb-ı müstetâb, 29; Hırzü'l-mülûk, 182-183.

53 Hasan Kafi, 251.

54 Defterdar, 83.

55 Koçi Bey, 14.

56 Mehmet Genç, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", Sosyoloji Dergisi, sy. 1, İstanbul 1989, 182.

57 Genç, 182; İpşirli, 120.

58 Kitâb-ı müstetâb, 29.

59 Hırzü'l-mülûk, 182-183; Kitabu mesâlih, 1.

60 Kitâb-ı müstetâb, 7.

61 Kitab-ı mesalih, 20; Kitab-i müstetab, 21; Hezarfen, 19; Defterdar, 72.

62 Lütfi Paşa, 75, 77, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 92, 95, 96, 97, 98.

63 Lütfi Paşa, 66.

64 Âli, 140-142.

65 Kitâbu mesâlih, 102.

66 Kitâbu mesâlih, 93-94.

67 Kitâbu mesâlih, 111, 115, 118, 120-121.

68 Kitâbu mesâlih, 107, 119, 128, 129.

69 Hırzü'l mülûk, 175.

70 Lütfi Paşa, 75.

71 Uğur, 106.

72 Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, 62.

73 Sarıcaoğlu, 63.

74 Mardin, 115-117.

75 Kınalzâde, Ahlâk-ı âlâî III, Bulak, 1833, 49.

76 Lütfi Paşa, 91; Hasan Kafi, 254; Hırzü'l-mülûk, 176; Kitâb-i müstetâb, 18; Koçi Bey, 65; Katip Çelebi, 285; Naîmâ, 22; Defterdar, 98.

77 Lütfi Paşa, 91; Hasan Kafi, 254; Hırzü'l-mülûk, 176; Kitâb-i müstetâb, 18; Koçi Bey, 65; Katip Çelebi, 285; Naîmâ, 22.

78 Halil İnalcık, 'Sultanizm' Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Tiplemesi" Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi, sayı. 7, İstanbul 1994, 26-35.

79 Huri İslâmoğlu, "16. Yüzyıl Anadolusu'nda Köylüler, Ticarileşme ve Devlet İktidarının Meşrulaştırılması", Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım, İstanbul 1998, 60-63.

80 Norman Itzkowitz, Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmi Gelenek, İstanbul 1997, 163.

81 Bahaddin Yediyıldız, “Osmanlı Toplumu”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, c. 1, İstanbul 1994, 444.

82 Boğaç, A. Ergene “On Ottoman justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)” Islamic Law and Society, c. 8, sy 1, Brill, Leiden, 2001, 55-57; Tadaşi Suzuki, “Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi”, ODTÜ Gelişme Dergisi, c. XIV, sy. 4, Ankara 1987.

83 Hasan Kafi, 251.

84 Nahifi, 27.

85 Şerif Mardin, Türkiye’de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci, İstanbul 1992, 89.

86 Mardin, 89.

87 Lütfi Paşa, 81, 97-98; Kitab-u mesalih, 106; Âlî, 163-170; Hasan Kâfi, 253-254, Kitab-i müstetab, 20; Koçi Bey, 17; Kâtip Çelebi, 286; Naîmâ, 17; Hezarfen, 141, 249; Defterdar, 97; Nahîfî, 27.

88 Defterdar, 97.

89 Yediyıldız, 482-488.

90 Carter V. Findley, Kalemiyeden Mülkiyeye, İstanbul 1996, 43.

91 Nahifi, 27.

92 Hasan Kafi, 252.

93 Naîmâ, 16.

94 Müteferrika, 153.

95 İki kavram arasındaki bağ, ahlât-ı erbaada ele alınacaktır.

96 Bu tartışmalar için bkz.: Suna Başak Avcılar, “Osmanlı Tabakalaşma Sistemine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme”, Osmanlı, c, II, Ankara 1999, ss. 55-68.

97 Nahifi, 27.

98 Hasan Kafi, 253-255.

99 Katip Çelebi, 285-287.

100 Kitâbu mesâlih, 91; Kâtip Çelebi 285; Naîmâ, 17.

101 Hasan Kafi, 251.

102 Nahîfî, 27.

103 Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, DİA, c., 2, 24.

104 Kitab-i müstetab, 25; Katip Çelebi, 285-292; Naima, 15-16; Hezarfen, 196.

105 Lütfi Paşa,: 61, 69, 71, 79, 89; Kitab-i müstetâb, 2, 3, 4, 8, 10, 14, 16, 19, 21, 27, 30, 36; Koçi Bey, 16, 22, 35, 39, 56, 63, 67, 70, 82, 86, 88, 89, 90, 91, 99, 100, 103, 104, Hezarfen, 57.

106 Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, İstanbul 1990, 79-85; Metin Heper, “Osmanlı-Türk Bürokratik Kurumlaşması-I Patrimonyalizm” Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme, Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme, İstanbul 1997, 60.

107 Hadj, 49.

108 Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, DİA, cilt 9, ss. 234-240.

109 Hadj, 49.

110 Katip Çelebi, 283; Naima, 25.

111 Gencer, 112.

112 Koçi Bey, 13, 16, 20, 23.

113 Gencer, 112; Hadj, 45-50.

114 Hadj, Modern Devletin Doğası.

115 Adil, İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-hikem fi nizâmi’l-ümem, Ankara, 1995, 124-155.

116 Hadj, 49.

117 Halil İnalcık, Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000, 42.

118 Hadj, 50.

TİETZE, Andreas, Mustafa ‘Ali’s Counsel for Sultans of 1581, c. I, II, Wien 1979, 1982.

ANHEGGER, Robert, “Hezarfen Hüseyin Efendi’nin Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Mülahazaları”, Türkiyat Mecmuası, c. IX., İstanbul 1951, ss. 365-393.

ARSLANTÜRK, Zeki, Naîmâ’ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı, İstanbul 1997.

AVCILAR, Suna Başak, “Osmanlı Tabakalaşma Sistemine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme”, Osmanlı, c. II, Ankara 1999, ss. 55-68.

BARDAKOĞLU, Ali, “Osmanlı Hukukunun Şer’iliği Üzerine”, Osmanlı, c. 6, Ankara 1999, ss. 412-417.

BOSWORTH, C. E, “Nasîhat al-Mulûk” EI2, c. 7, VII, ss. 984-988.

BULDUK, Üçler, “Osmanlı Beyliği’nin Oluşumunda Oğuz/Türkmen Geleneği’nin Yeri”, Osmanlı, c. I, Ankara 1999, ss. 161-166.

ÇELİK, Gülfettin, “Osmanlı Devleti’nin Nüfus ve İskan Politikası”, Divan, sy. 6, İstanbul 1999, ss. 49-110.

ÇİÇEK, Kemal, “Osmanlı Yönetim Yapısında Yozlaşma ve Siyasetnameler”, Türkiye Yönetim Geleneği, ed.: Davut Dursun-Hamza Al, İstanbul 1998, ss. 31-60.

DAVUTOĞLU, Ahmet, “Devlet”, DİA, c. 9, ss. 234-240.

DAVUTOĞLU, Ahmet, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolijinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, Dîvân, sy. 7, İstanbul 1999, ss. 1-63.

DEFTERDAR SARI MEHMET PAŞA, Devlet Adamlarına Öğütler (Nesayihü’l-vüzera ve’l-ümera), haz.: Hüseyin Ragıp Uğural Ankara 1987.

DENİZ, Gürbüz, “Son Dönem Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmet Tahir Bey ve ‘Siyasete Yönelik İslâmi Eserler’ Adlı Risalesi”, İslâmi Araştırmalar Dergisi, c. XII, sy. 1, Ankara 1999, ss. 164-197.

DİNÇER, Ömer, “Çağdaş Yönetim düşüncesi Açısından Koçi Bey Risaleleri”, İlim ve Sanat, sy. 31, İstanbul 1992, ss. 43-49.

DURSUN, Davud, “Osmanlı Sultanlık Rejimi Üzerine Notlar”, Çerçeve, sy. 25, İstanbul 2000, ss. 27-39.

ERDEMİR, Ayşegül Demirhan, “Ahlât-ı Erbaa”, DİA, c., 2, s. 24.

ERGENÇ, Özer, “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve A’yan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, Osmanlı Araştırmaları, c. III, İstanbul 1982, ss. 105-118.

ERGENE Boğaç, A., “On Ottoman justıce: interpretatıons in conflict (1600-1800)” Islamic Law and Society, c. 8, sy. 1, 2001, ss. 52-87.

FAROQHİ, Suraıya, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, çev.: Elif kılıç, İstanbul, 1995.

FAROQHİ, Suraıya, “Cirisis and Change, 1590-1699”, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914, ed.: Halil İnalcık-Donald Quataert1994, ss. 411-636.

FİNDLEY, Carter V., Kalemiyeden Mülkiyeye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi, çev.: Gül Çağalı Güven, İstanbul 1996.

FLEİSCHER, Cornell H., Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın veBürokratı, çev.:, Ayla Ortaç, İstanbul 1996.

FLEİSCHER, Cornell H., “From Şeyhzade Korkud To Mustafa Âli: Cultural Orıgıns Of The Ottoman Nasihatname”, Congress on the Social and Economic History of Turkey, ed.: Hieth W. Lowry ve dğr. 1990.

FODOR, Pal, “Stade and Society, Crisis and Reform in 15th-17th Century Ottoman Mirror For Princes”, Acta Oriantalia Academia Scientiarum Hung. Tomus, c. XL, sy. 2-7, Budapeşte, 1986 ss. 217-240.

GENCER, Bedri, “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi Kuruluşunun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 4-5, İstanbul 2000, ss. 103-155.

GENÇ, Mehmet, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2000.

GENÇ, Mehmet, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", İÜEF Sosyoloji Dergisi, sy. 1, İstanbul 1989.

GÖKBİLGİN, Tayyip "XVII. Asırda, Osmanlı Devleti'nde Islahat İhtiyaç ve Temayülleri ve Kâtip Çelebi", Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1985, ss. 196-220.

GÖKYAY, Orhan Şaik, Kâtip Çelebi'den Seçmeler I, haz.: Orhan Şaik Gökyay, Ankara 1981.

GÖKYAY, Orhan Şaik, "Düstûrul-amel", DİA, c. 10 ss. 50-51.

GÖRGÜN, Tahsin, "Osmanlı'da Nizâm-ı âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler", İslâmi Araştırmalar, c. 13, sy. 2, Ankara 2000, ss. 180-188.

HAARMANN, Ulrich, "The Plıght Of the Self-Appoınted Genıus-Mustafa 'Ali", Arabica, c. XXXVIII, sy. 1, 1991, ss. 72-86.

HADJ, Rıfa'at Abou-El, Modern Devletin Doğası, 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu, Çev.: ler, Oktay Özel-Canay Şahin, Ankara 2000.

HADJ, Rıfat Abou, "Fitnah, huruc ala al-sultan and nasihat, political struggle and social conflict in Ottoman society, 1560s-1770s", Actes du VI Symposium du comite Internationel d'etudes pre-ottomanes et Ottomanes, İstanbul 1987.

HADJ, Rıfat Abou, "The Ottoman Nasıhatname as a Dıscourse Over "Moralitiy", Robert Mantran etudes Reunies et presentees par, ed.:, Abduljelil Temimi, 1988, ss. 17-30.

HATHAWAY, Jane, "Problems of Perıodzatıon ın Ottoman Hıstory: The Fifteenth through the Eighteenth Centuries", The Turkish Studies Assciation, c. XX, sy. 2, Fall 1996, ss. 25-31.

HEPER, Metin, “Osmanlı-Türk Bürokratik Kurumlaşması-I Patrimonyalizm” Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme, Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme, İstanbul 1997, ss. 54-71.

HEZARFEN HÜSEYİN EFENDİ, Telhîsü’l-beyân fi kavânîn-i Âli Osman, haz.:, Sevim İlgürel, Ankara 1998.

HOVARD, Douglas A., “Ottoman Hıstorıography and the Lıterature of “Declıne” of the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, Journal of Asian History, c. XXII, sy. 1, 1988, ss. 52-77.

ITKOWİTZ, Norman, Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmi Gelenek, çev.: İsmet Özel, İstanbul 1997.

İNALCIK, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi, İstanbul 1993.

İNALCIK, Halil, Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000.

İNALCIK, Halil, “Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi”, AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, c. XIV, sy. 1, Ankara 1959, ss. 69-94.

İNALCIK, Halil, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, Reşit Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, ss. 259-271.

İNALCIK, Halil, ‘Sultanizm’ Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Tiplemesi”, Toplum ve Ekonomi, sy. 7, İstanbul 1994, ss. 26-35.

İPŞİRLİ, Mehmet, “Hasan Kâfi El-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü’l-hikem fi nizâmi’l-âlem”, Tarih Enstitüsü Dergisi, sy. 11, İstanbul 1981 ss. 239-278.

İPŞİRLİ, Mehmet, “Islahat”, DİA, c. XIX, İstanbul 1999c ss. 170-174.

İPŞİRLİ, Mehmet, “Nahîfî’nin Nasîhatü’l-vüzerâ’sı”, Prof. Dr. Münir Aktepe’ye Armağan, Tarih Enstitüsü Dergisi, sy. 15, İstanbul 1997, ss. 15-

27.

İSLÂMOĞLU, Huri, “16. Yüzyıl Anadolusu’nda Köylüler, Ticarileşme ve Devlet İktidarının Meşrulaştırılması”, Osmanlı’da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım, ed.:, Çağlar Keyder, Faruk Tabak, çev.:, Zeynep Altok, İstanbul 1998, ss. 59-82.

İPŞİRLİ, Mehmet, “Osmanlı İdari Geleneği’nin Teşekkülü ve Tatbikatı”, XV ve XVI. Asrı Türk Asrı yapan Değerler, ed.: Abdulkadir Özcan, haz.: Mahir Aydın, İstanbul 1999a, ss. 109-121.

KAFADAR, Cemal, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, c. 1, İstanbul 2001, ss. 23-28.

KALIN, İbrahim, “Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu”, Osmanlı c. VII, Ankara 1999, ss. 38-43.

KARLIĞA, Bekir, “Osmanlı Düşüncesi’nin Oluşumu”, Osmanlı, c. 7, Ankara 1999, ss. 28-37.

KINALIZADE ALİ EFENDİ, Ahlâk-ı alâî, Bulak 1833.

KOÇİ BEY RİSALESİ, haz.: Yılmaz Kurt, Akçağ Yayınları, Ankara 1985.

KÖKSAL, Osman, “XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Islahat İhtiyacının Algılanışı ve Islahat Temayülleri”, Osmanlı, c. VII, Ankara 1999.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S., “Lütfi Paşa Asafnamesi (Yeni Bir Metin Denemesi)”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, ss. 49-120.

LEVENT, Agah Sırrı, “Siyaset-nameler”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, Ankara 1962, ss. 167-194.

LEWİS, Bernard, “İslâm Devlet ve Müessese Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri”, çev.: Salih Tuğ, İslâm Tetkikleri Enstitüsü

Dergisi, c., II, sy. 2-4, İstanbul 1960, ss. 209-230.

LEWİS, Bernard, “Ottoman Observers of ottoman Decline”, İslâmic Studies, c. I, sy., 1, 1962, ss. 71-87.

MAJER, Hans Georg, “Die Kritik Anden Ulema ın den Osmanıshen Polotıschen Traktaten Des 16-18. Jahrhundersts”, Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920), Ankara 1980, ss. 147-155.

MARDİN, Şerif, Din ve İdeoloji, İstanbul 1990.

MARDİN, Şerif, Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İstanbul 1992.

MARDİN, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İstanbul 1998.

MURPHEY, Rhoads, “The Veliyüddin Telhis Notes on the Sources and İnterelations between Koçi Beg and Comtemporary Advice to Kings”, Belleten, c. XLIII, sy. 171, Ankara 1978, ss. 547-571.

MURPHEY, Rhoads, “Mustafa Âli and the Politics of Cultural Despair”, İnternational Journal Of Middle eas Studies, sy., 21, 1986, ss. 243-255.

NAİMA, Tarih, haz.: Mehmet İpşirli, basılmamıştır, İstanbul, 2002.

OCAK, Ahmet Yaşar, “Din ve Düşünce”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, c. II, ed.:, Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, ss. 164-173.

OKUMUŞ, Ejder, “İbn Haldun ve Osmanlı’da Çöküş Tartışmaları”, Divan, sy. 6, İstanbul 1999, ss. 135-151.

ÖZ, Mehmet, “IV. Murat Devrine Ait Gelenekçi Bir Islahat Teklifi”, Türkiye Günlüğü, Ankara 1993, ss. 80-85.

ÖZ, Mehmet, “Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi”, İslâmi Araştırmalar, c. XII, sy. 1, Ankara 1999, ss. 27-33.

ÖZ, Mehmet, Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumlar, İstanbul 1997.

ÖZ, Mehmet, “On yedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve Islahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, Türkiye Günlüğü, sy. 58, Ankara 1999, ss. 48-53.

ÖZCAN, Abdulkadir, “Defterdar Sarı Mehmet Paşa’nın Mali Görüş ve Faaliyetleri”, İÜ. Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, sy. 10-11, İstanbul 1981, 239, 252.

ÖZCAN, Abdulkadir, “Fatih Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, İÜ. Tarih Dergisi, sy. 33, İstanbul 1982, ss. 7-56.

ÖZCAN, Abdulkadir, “Fatih’te Nizâm-ı âlem Düşüncesi”, Tarih ve Medeniyet, sy. 3, İstanbul 1994, ss. 17-19.

ÖZVAR, Erol, “Osmanlı Tarihinin Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü”, Divan, sy. 7, İstanbul 1999, ss. 135-151.

MURPHEY, Rhoads, Kânunnâme-i sultânî lî Aziz Efendi, On Yedinci Yüzyılda Bir Osmanlı Devlet Adamının Islahat Teklifleri, 1985.

RÖHBORN, Von Klaus, “Mustafa Âli und die osmnaniche Promemorien-Literatuar bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts”, ZDMG, sy. 137, Wisbaden 1987, ss. 34-43.

SAHİLLİOĞLU, Halil, “16. Yüzyıl Sonu Osmanlı Tacirleri-Vergi Adaleti-(Âlî’nin Nushatü’s-salâtîn’inden)”, Toplum ve Bilim, sy. 6-7, İstanbul 1978, ss. 157-174.

SARICAOĞLU, Fikret, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001.

SAVAŞ, İbrahim, “Layiha Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı Islahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler”, Bilig, sy, 9, Ankara 1999, 87-112.

SEVERCAN, Şefaettin, “Âlî’nin Siyaset Felesefesi”, İslâmiyât, c. II, sy. 4, Ankara 1999, ss. 123-144.

SUZUKİ, Tadaşi, “Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi”, ODTÜ Gelişme Dergisi, c., XIV, sy. 4, Ankara 1987, ss. 372-396.

ŞEN, Adil, İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-hikem fi nizâmi’l-ümem, Ankara 1995.

TEZCAN, Baki, “II. Osman Örneğinde ‘ilerlemeci’ Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı” Osmanlı c. VII, Ankara 1999, ss. 658-668.

TURSUN BEĞ, Târîh-i Ebu’l-Feth, haz.: Mertol Tulum, İstanbul 1977.

UĞUR, Ahmet, Osmanlı Siyasetnameleri, ts.

UYSAL, Halil-Mehmet HARMANCI, “Osmanlı Çağı Türkçe Siyaset Kitâbiyâtı”, Makâlât, sy. 2, Konya 1999, ss 109-130.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri”, Osmanlı Araştırmaları, c. II, İstanbul 1982, ss. 143-164.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “Osmanlı Toplumu”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, c. 1, ed.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1994, ss. 421-512.

YILMAZ, Coşkun, “Hasan Kâfi el-Akhisarî’nin Yönetim Düşüncesi”, İlim ve Sanat, sy. 34, İstanbul 1992, ss. 42-48.

YILMAZ, Coşkun, “Hezarfen Bir Şahsiyet: İbrahim Müteferrika ve Siyaset Felsefesi”, İstanbul Armağanı 4, Lale Devri, haz.: Mustafa Armağanİstanbul 2000, ss. 259-333.

YILMAZ, Coşkun, “Osmanlılarda Siyaset Düşüncesi”, Akademik Araştırmalar Dergisi, İstanbul 2000, ss. 43-84.

YILMAZ, Coşkun, “Siyasetnamelere Göre Siyasetin Yozlaşması ve Temiz Siyaset İlkeleri”, Yeni Türkiye, sy. 14, Ankara 1997, ss. 1366-1384.

YILMAZ, Coşkun, “Siyasetnameler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma” Osmanlı, c. IV, Ankara 1999, 69-81.

YÜCEL, Yaşar, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Ankara 1988.

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiye Teşkilatındaki Çözülmeye İlişkin Tespit ve Teklifler / Yrd. Doç. Dr. Kayhan Atik [s.45-51]

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlı Devleti'nin siyasî tarihi, fetih ve zaferleri, müesseseler tarihi ile ilgili hemen hemen yeterli kaynak ve araştırmalara sahip olmamıza karşılık; siyasi yapı, devlet felsefesine dair kaynaklarımız henüz yeterince incelenmemiştir. Bu konular umumi ve hususi tarihlerde de bölük pörçük olmasına rağmen, asıl itibarıyla siyaset-nâme, lâyiha türü eserlerde mevcuttur.

Siyâset-nâmelerle alakalı çalışmalar henüz çok yenidir; son yıllarda tarihçiler, sosyologlar, siyaset bilimciler ve iktisatçılar bu eserler üzerinde çalışmalar yapmaya başlamıştır. Tabii olarak bu durum sevindirici bir hadisedir. Çünkü siyâset-nâmelerin gün yüzüne çıkarılması ile, Osmanlı siyasal düşüncesi ve devlet felsefesi daha da iyi anlaşılacaktır. Ayrıca Osmanlı siyasal düşüncesi anlaşıldığı zaman; Selçuklu, Karahanlı, Gazneli, Uygur, Göktürk, Hun, siyasal düşünceleri de daha iyi anlaşılabilir.

Osmanlı siyasal düşüncesini ortaya koymak için siyâset-nâmelerin araştırılması iki aşamalı çalışmayı gerektirir. Birinci aşamada, Siyâset-nâmelerin kaynak olarak ele alınması icap etmektedir. Genel olarak bu iş tarihçilere düşmektedir. Veya kaynaklara inebilen ehil kimseler demek belki daha doğru olur. Öncelikle kaynak olarak bu eserlerin gün yüzüne çıkarılması ve ilim alemine sunulması gerekir. İkinci aşama, birincisi kadar, belki de ondan daha önemlidir. Zira bu aşama, ortaya çıkan kaynakların analiz ve sentezlerle çok iyi değerlendirilmesi aşamasıdır. Bu çerçevede eserlerin değerlendirilmesi ve sentezi safhasında bir çok bilim dalının katkısı olabilir. Tarihçiler, hukukçular, siyaset bilimciler, sosyologlar,

iktisatçılar, eğitim bilimciler kısaca bütün sosyal bilimciler kendi bakış açılarına göre açılım getirebilirler.

Çünkü siyâset-nâmeler, nasihat-nâmeler ve lâyihalar siyasî, sosyal, iktisadî, hukukî, askerî konularda önemli bilgi vermektedirler. Çok genel manada siyâset-nâme ve nâsihat-nâmeler belirttiğimiz konularda olması gerekenleri dile getirirken lâyihalar olmuş veya olan durumdan bahsederler. Kesin çizgilerle, Siyâset-nâme ve lâyihaları ayırmak da zordur. Çünkü bu tarifler bazen birbirine girmiş de olabiliyor. Ayrıca siyâset-nâme ve lâyihaların en önemli özelliği ise, Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu bunalımı ve çözüm yollarını araması; aynı zamanda siyasî sosyal, iktisadî, askerî ve eğitimle ilgili problemleri ortaya koyarak, ilgilileri uyarmaya ve bu problemlerin çözüm yollarını göstermeye çalışmasıdır.

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasî, sosyal, iktisadî bozulmalara karşı aydınlar, ilim adamları, siyâset-nâme, nasihat-nâme, lâyiha türü eserler yazmaya başlamıştır. Bu tür eserlerin ilki sayılan, Sadrazam Lütfi Paşa'nın "Âsaf-nâme" adlı eseridir. Siyâset-nâmelerle ilgili genel değerlendirme Ahmet Uğur tarafından yapılmıştır. Bu eserlerle ilgili derli toplu çalışma ise Mehmet Öz tarafından yapılmıştır.1

Osmanlı Devleti'nin çözülmesi ile ilgili şu noktayı da göz önünde bulundurmamız gerektiğine inanıyoruz. Devlet ya da milletlerin bunalımlarının, aksaklıklarının sebeplerini sadece siyasi, iktisadi ve askeri sebepler dikkate alınarak bir değerlendirmeye tâbi tutulması bazı hatalar ve yanlış anlamalarla birlikte, eksik yorumlamaların yapılması ihtimalini artırabilir. Tabii olarak siyasî, iktisadî ve askerî boyutlar ihmal edilmeden, eğitim ve kültür yapılarının da ele alınarak yapılan araştırmalar ve ortaya çıkan sonuçlar daha gerçekçi olacaktır.

Osmanlı devlet teşkilatını oluşturan ilmiyye, kalemiyye, seyfiyye denilen sac ayağının belki de en önemli ayağını ilmiyye teşkilatı teşkil

etmektedir. Zira kadılar, müftüler, müderrisler, cami görevlileri medreseden mezun olan ilmiyye teşkilatına mensup idi. Ayrıca vezire denk bir mertebede olan şeyhülİslâm ve divan üyelerinden kadıasker, defterdar ve nişancı da ilmiyye sınıfına ait olunca, ilmiyye teşkilatının Osmanlı İmparatorluğu için önemi açıkça ortaya çıkmaktadır.

İşte bu sebeple ilmiyye teşkilatının bozulması, Osmanlı İmparatorluğu için büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla devletin bunalıma düşmesinin en önemli sebeplerinden biri belki de en önemlisi, ilmiyye teşkilatının gerilemesi veya bozulmasıdır. Bu bakımdan aşağıdaki siyâset-namelerdeki incelemelerimizde sadece ilmiyye teşkilatının çözülmesi ve bu konudaki tespit ve teklifleri araştırmaya çalıştık.

Daha önceki çalışmalarımızda, XVI. ve XVII. yüzyıllarda ilmiye teşkilatının çözülmesine ilişkin tespit ve teklifleri ayrı ayrı hazırlamıştık.2 Bu çalışmamızda da XVIII. yüzyılda ilmiye teşkilatının gerileme sebepleri ve çözüm yollarına ilişkin tespit ve teklifleri araştırmaya çalışacağız.

Çalışmamızda sırasıyla Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın "Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ" (1714-1717), İbrahim Müteferrika'nın "Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem" (1732), Canikli Ali Paşa'nın "Tedbîr-i Cedîd-i Nâdir" (1776), Süleyman Penah Efendi'nin "Penah Efendi Mecmuası" (1770-1780) adlı eserleri değerlendirilmeye alınacaktır. Önce eserin yazarları ve muhtevaları hakkında genel bilgi verildikten sonra bunları topluca değerlendireceğiz.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Nesâyıhu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ (1714-1717) Muhtemelen 1655-1658 yılları arasında İstanbul'da doğan Mehmet Efendi, tahminen 12-15 yaşlarında Rûznâme-i Evvel dairesine girmiştir. Daha sonra yükselerek Rûznâme Katipliği'ne ve daha sonra uzun yıllar Defterdar Mektupçuluğu görevinde bulunmuştur. 1702 yılında Râmi Mehmet Paşa sadrazam olunca eski yakını Mehmet Efendi'yi kısa zaman

sonra Defterdar yaptı. 1703 Edirne Vakası sonrasında birkaç kez bu makama geldi. 1714 yılında İstanbul'dan uzaklaştırılarak Selanik Beylerbeyiliği'ne tayin edildi. 1716 yılında tekrar Defterdar tayin edilse de, 1717'de bu makamdan yeniden uzaklaştırıldı ve Selanik valiliğine gönderildi. Mehmet Paşa valiliği sırasında dikkatsizlik, ihmal, padişah hakkında kötü söz söylemek gibi suçlardan dolayı Kavala'da tevkif edilerek, elli yıl hizmet ettiği devletin emriyle idam edildi. Yazar, eserini muhtemelen 1714-1717 yılları arasında kaleme almıştır. Eseri bir mukaddime, dokuz bab ve iki zeylden meydana gelmiştir.3 Eser genel olarak devlet adamlarının özelliklerinden, davranışlarından, halkın durumu, rüşvet, bazı devlet dairelerindeki bozuklukları ve bunların ıslah edilmeleri ile ilgili tekliflerden meydana gelmiştir. Bazı çalışmalarda, Mehmet Paşa'nın bu eseri genel olarak değerlendirilmiştir.4 Fakat biz bu eserin ve bundan sonraki eserlerin sadece ilmiye teşkilatındaki bozulmalarla ilgili bölümlerini incelemeye çalışacağız.

Eserin ikinci bölümünde, “şayet vezîr-i azam, vilayet valisi, mir-i miran, ümera ve diğer görevliler, bir kimsenin şeriata ve kanuna aykırı bir iş için verdiği rüşvete iltifat etmeyip, hatta ona karşı mücadele yaparsa, onun emrinde çalışanlar da bu tür kötü işlere tevessül etmezler” diyerek devlet adamlarının rüşvet alıp almamalarının önemini belirtmiştir. Hatta adaletli bir vezirin rüşvet almaması hâlinde başka bir iyiliği olmazsa bile, bunun yeterli bir üstün nitelik olacağını belirtir. Fakat yazar, “zamanında kadıların birçoğunun rüşvetin adını ‘mahsul’ koyup Allah'ın emirlerini yerine getirmeyip, Allah korusun hangi taraf daha fazla rüşvet verirse ona hükmeder. İsterse alacaklıyı borçlu, müflisi kârun çıkarır” diyerek kadıların rüşvete ne kadar bulaştıklarını ve rüşvetin hangi safhada olduğunu dile getirir. Yazar kadılarla ilgili problemi ortaya koymuş, hemen arkasından çözümünü şöyle ifade etmiştir:

“Allah rızası için bu kişiler çok sıkı bir şekilde araştırılarak bulunmalı ve sözü geçen yoldan uzaklaştırılmalıdır.”

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, hakimler, kadılarla ilgili olarak şu görüşlere de yer verdiği görülür. Osmanlı Devleti’nde devlete hizmet eden, yararlı işler yapan beylerbeyi sancakbeylerine ömür boyunca devletin tevcih ve ihsanda bulunması gerekir. Kanuna aykırı hareket edenlerin, usulüne uygun cezalandırılması, büyük hakimler ve kadı efendiler imtihan olunarak, bilgisi olmayıp, yetersiz olanlar ihraç edilmeli, bunların görevleri de bilgi ve fazilet sahibi kimselere verilmelidir. Bu şekilde davranılırsa kesinlikle kimse ne rüşvet verir ne de rüşvet alır. Bu takdirde rüşvetçilik büsbütün ortadan kalkar. Böylece hâkimler adaletli olur, halkta zulüm ve adaletsizlikten kurtulur.

Medreselerde müderrisler arasında cereyan eden hadiseleri göz önüne alarak onların tayin ve terfileri hususunda şu tedbirlere yer verir:

“Ve müderrisîn u ulemâ zümresi reisü’l-ulemâ olanlar ile müşâvere olunub mansıbları anların ilamları ve reyleri ile virilüb birbirlerinin hilâfına söyledikleri kelamları ısga’ olunmamak gerekdir.”5

Medreselerdeki müderrislerin bozulması ile ilgili olarak şunları ifade eder: Divan hizmetlilerinden olan zenginlerden ve medreselerde mollalık ele geçiren ulemâ çocuklarından din hizmetlerine ve kanuna uymayan yerlere atanmış olanların durumları yöneticiler aracılığıyla incelenmesi hâlinde, sayılarının bilinenden bir hayli fazla çıkacağı ileri sürülmektedir.

Yazara göre, vezir ve beylerbeylerinden başlamak üzere diğer memurlar, hakimler ve kadılar rüşvete dalmışlardır. Hakimler arasında rüşvet o dereceye gelmiş ki, kim daha fazla rüşvet verirse, isterse tamamen suçlu olsun o beraat ediyor, diğeri ise ceza alıyordu. Ayrıca medreseler ve hocalar da bozulmuş, ulemadan bir kısmının çocuklarının câhil ve yetersizliklerine

rağmen görev almaları, ulemanın tayin sistemindeki aksaklıklar, huzursuzlukların çıkmasına sebep oluyordu.

İbrahim Müteferrika, Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem (1726)

1674 yılında Kolojvar'da dünyaya gelmiştir. Kalvinist bir Macar aileye mensup olan İbrahim Müteferrika, 1692 yılında Tököli ayaklanması esnasında akıncı Türk müfrezesinin eline düşmüş ve İstanbul'a getirilmiştir. 1715 yılında, müteferrikalık ile Viyana'ya gönderilmiş, 1716'da Avusturya'ya karşı ayaklanan Macarların tercümanı olarak Belgrat'ta bulunmuştur. 1737 yılında müzakereler için Lehistan'a gönderilmiştir. 1945 yılında vefat etmiş, mezarı Aynalıkavak'tadır.6

İbrahim Müteferrika, devlet hizmetinde uzun yıllar hizmet yapmış, tecrübe ilim ve kabiliyeti ile kendini kabul ettirmiş, Türk kültür hayatına önemli bir hizmet olan matbaanın tesisi hususunda yoğun çaba sarf etmiştir. Ayrıca bu eseriyle de devletin bünyesindeki bozuklukları tespit etmiş ve çözümü için de çareler öne sürmüştür. Eseri ise, mukaddime, fasıllara ayrılan üç bab ve sonuç olarak tertip edilmiştir.

Yazar halkı dört kısma ayırır ve hepsinin idaresinin devlet başkanına verilmesi gerektiğini belirtir. Bu dört sınıf insan, a) Ashâb-ı Seyf b) Ashâb-ı Kalem c) Ashâb-ı Hars u Ziraat d) Ashâb-ı Hirfet u Ticaret'dir. Bunların en önemli kısmı, Ashâb-ı seyf'dir. Çünkü sultan, vükelâ, vüzerâ, mîr-i mîrân, subaylar ve askerlerin tümü bu sınıfa mensuptur. Bunların en önemli vazifeleri ise, ashâb-ı kalem sınıfından ulemâ ve hükemânın rey ve tedbîrine mürâcaat ederek bütün bu sınıfları zabt-u rabt altına almaktır. İşte bu suretle adalet gerçekleşmiş, iyi yönetimle halkın ve bütün sınıflarının işlerini eşit ve düzenli bir şekilde idare etmiş olur.

Müteferrika burada, öteden beri Osmanlı müelliflerinin belirttiği dört sınıf insandan en önemlisinin ashâb-ı seyf olduğunu belirtir. Bunların en

önemli işlerinde ilim adamlarının, görüş ve tavsiyelerine müracaat ederek ancak böylece iyi bir yönetimin olacağını dile getirir.7

İslâm Askerlerinin yenilgiye uğramasının sebeplerini ise şöyle sıralar: 1- Şer'i hükümlerin icrasında noksanlıklar 2- Adalete özen göstermeme 3- İyi siyaset ve idare etmede gevşeklik 4- İşleri ehline vermeme 5- Alınan kararlarda istişare etmeme 6- İlim adamları ve iş bilir kimselerin görüşüyle iş yapmama 7- Rüşvetin yaygınlığı gibi sebeplerdir. Burada yazar, iki maddede ilim adamlarının önemini vurgulamış ve onlarla bütün konuların istişare edilmesini ve onların görüşleri ile iş yapılmasını tavsiye etmiştir.8

Yazar ikinci babda, coğrafya ilminin faydalarından bahsetmiştir. Yeryüzü şekilleri, yollar ve mesafeleri, yeryüzünde yaşayan milletlerin yaşayış tarzlarının, coğrafya ilminin konusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre düşman ülkeleri durumunun her yönü ile bilinmesi gerekir. Devlet adamları bu görev ile bizzat sorumluluklarını, ancak coğrafyayı iyi bilmekle yerine getirebilirler. Çünkü yeryüzünde meydana gelen olayların takibi, doğru yanlış tarafları, mümkün ve muhal yönlerini tespit için, coğrafya bilgisine ihtiyaç vardır.

Tarih ilminin önemini ve coğrafya ilminin onu daha iyi anlamaya yardımcı olduğunu, Hz. Adem'den bugüne kadar gelmiş geçmiş olayların herhangi birini öğrenip, faydalanmak isteyen şahsın, o olayın geçtiği yöreyi coğrafya kitaplarından incelemek suretiyle, o bölgeye gitmiş, görmüş ve olayın içinde bulunmuş gibi vakıf olacağını şöyle ifade eder: "İbret-nümâ-yı alem ve basîret-fezâ-yı beni-Adem olan ilm-i tevârih hadd-i zâtında bir ilm-i refiü'l-kadr ve celîlü'l-itibâr ve müdebbirân-ı devlete ilm ü marifeti vâcib ve lazım bir rehber-i hakîkat-perver olduğu beyandan müsta'nidir. Fenn-i coğrafya ise ulûm-ı tevârihin zabt-u rabtına medar-ı azîm ve tarîk-i suhûlet-rehin oldığı zahir ve nümâyândır. Zira ibtidâ-yı hilkat Hazret-i Âdem'den bu ana gelince, ser-güzeşt-i benî Âdem'e ve bil-cümle vekâyi ve havâdis-i

rüzgâra ilm ü ıttıla’ tahsilinden su-mend olmak arzu ve iştiyâkında olan erbab-ı ma’ârif ve kütüb-i tevârîhde bir kavm ve kabîlenin hal-i ser-güzeştin görüb ve işitdikde fil-hâl sahâyif-i coğrafyayı açub ol kavl ve kabîlenin meskenleri olan mahalli bulub, nazar eyledükde, varmış ve görmüş ve Vak’ada bulunmuş mertebede vâkıt-ı ahvâl ve kazıyye sahîfe-i dîl ü derûnunda mahfûz ve sâbit ve ber-karâr olur.”9

İbrahim Müteferrika, medrese ve ilmiye teşkilatının problemlerine girmemiştir. Fakat pozitif ilimlerin, özellikle coğrafya ilminin önemi üzerinde durmuştur. Belki de o dönemde medreselerde pozitif ilimlere çok fazla değer verilmediği için, bunun eksikliğini hissetmiş ve bu ilmin ehemmiyetini açıklama gereği duymuştur.

Bilindiği üzere Katip Çelebi de felsefenin kaldırılmasının medreselerin çöküşünün belirtisi olduğunu belirtmekteydi.

Canikli Ali Paşa, Tedbîr-i

Cedîd-i Nâdir (1776)

1711 yılında Canik’te doğan Ali Paşa, 1769/70’te Boğdan seraskeri maiyetine memur oldu, yine aynı yıl vezirlik rütbesiyle Erzurum valisi ve Kars seraskeri oldu. 1776’da Sivas valisi, 1777’de Kırım seraskeri, 1778’de Erzurum ve 1779’da Trabzon valisi oldu. Aynı yıl azledildi ve rütbesi alındı ise de 1780 yılında vezirliği tekrar iade edilerek Trabzon valiliğine memur edildi. 1783-1784 yılında ikinci defa Erzurum valisi oldu. Yaklaşık bir yıl sonra, 1784-1785 yılında 74 yaşında öldü.10

Canikli Ali Paşa, eserini kaleme alma sebebini şöyle açıklar: “Devlet-i Aliyye’nin şânının terakkîsi sebepleri dâima zikr ü fikrümüz oldığı ecilden, kırk yedi nev‘i muhtevî bir risâle tertîb eyledük.”11

Hem sebep-i telif kısmında hem de eserin başlangıcında verilen fihristte ve derkenara da ayrıca yazılan konu başlıkları itibarıyla, risale kırk yedi

ayrı konudan meydana gelmiştir. Tabiatıyla biz burada ilmiye teşkilatının çözülmesini araştıracağız.

Yazar, hemen hemen bütün siyâset-nâme, lâyiha ve risâlelerde söz konusu edilen bir hususa işaret ederek "ednâ âdeme alâ rütbe virülmesünde kat'a faide yoktur." diyerek, liyâkatsiz kişilere hak etmedikleri mansıb ve rütbe verilmesini tenkit etmektedir.

Canikli Ali Paşa, "en-nâsu alâ dini (sülûkî) mülûkîhim" ifadesiyle padişahın örnek bir konumda olduğunu ve onun maiyyeti, hizmetinde olanlar ve tebaasının da onu taklit ettiklerini savunmaktadır. Kanuni Sultan Süleyman'ın hukuka olan ilgisi ve kanunların uygulanması ile ilgili gayreti, bütün işlerin hukuka uygun olmasını temin etmiştir. Gazi Murat Han'ın şeceati ve celâleti sebebiyle, onun zamanında bu sıfatları taşıyan birçok insan yaşamıştır. Fakat yazar kendi zamanında, kanuna itibar edilmediğini, ilme önem verilmediğini şöyle ifade eder: "Padişahımıza lazım olacak her türlü tarik üzre hareket itmeli ki, nâs dahi ana taklid ide; evvelâ, lazım olacak şer'a ve kanuna itibar ide ki, halk dahi umûrını şer'a ve kanuna tatbik eyleye; saniyen, celaline mâ'il ola ki, nas dahi celâline mübtelâ olalar; salisen, marifete itibar ide ki, herkes marifete heves ide. Bu asrımızda celâdete itibar olmadığından, nam ve şan sahibi adem kalmadı. Öyle olunca, şevketlü mehâbetlü padişahımuz bunlara itibâr itmeli ki, herkes tarîkine heves ide."12

Yine yazar bu durumun asıl sebeplerini de şöyle açıklar: "Bu makûle sû-i edeb, şevketlü padişahımızı zemm değül, nâsın halini bildürmek için tahrir olunmışdur; evvela, ulemâ efendiler tariki üzre hareket itmez oldılar, câ'iz deyu hile-i şer' tatbik itdiler."

Yazar burada belirtilen özelliklerin padişahta olmadığını, halkın durumunu ortaya koymak için yazdığını ifade eder. Ayrıca ulemânın kanuna aykırı hareket ettiğini, bu yüzden de nüfuzlarının kalmadığını dile getiren

yazar, havâs ve avâmın çoğunun haramı helal saydığını kendilerine itibarın olmadığını, ayrıca ulemanın kanuna aykırı hareket ettiğini; bu yüzden de nüfuzlarının ve itibarlarının kalmadığını belirtir. Bu konuda padişahın yapması gereken şeyleri şöylece sıralar:

"Padişâh-ı âlem efendimize lâzım olacak tedbir' budur ki, bazı mansıbların azl ü nasbında kati çok hata olur; evvelâ defterdarın, sâniyen tersane emininin, sâlisen cebecibaşı, tophane nâzırı, baruthâne emîninin azlinde çok zarar vardır. Bunların tiz tiz azilleri buna kıyasdur."13

Canikli Ali Paşa, ulemânın çok önemli bir konumda olduğunu, padişahın her husûsu, ulemâ, sulehâ ve ricâl-i devlet ile mutlaka müşâvere etmesi gerektiğini savunur. İstişâre hususuna çok önem veren yazar, görevlendirilecek kişilerin de istişare ile tayin edilmesini, buna riâyet edilmediğinden, büyük küçük bir çok insan, ehil olmadıkları halde ejderha gibi ağzını açıp mansıb beklemekte olduklarını ve görevde olanların ise, hazineyi yedikleri halde hâla doyumsuz bir hal sergilemekte olduklarını belirtir. Bu yüzden padişahın huzurunda istişareye katılacak olanların da dikkatle seçilmesi lazım geldiğini, maalesef okuma yazma bilmeyenlerin dahi yüksek makamlara getirildiğini ifade eder.

Askeriyenin nasıl bozulduğunu ise şöyle açıklar:

"Ocaklarınıza nâ-ehilleri idhâl itdinüz; rüşvet ile mansıblar idhâl olur oldunuz. Cümle askerînün ağır esâmelerini ricâl ve ulemâ kapusunun hudematlarına virdinüz ve askerî taifesine sözünüz geçmez oldı, asker dahi sizden yüz döndürdi. Sözünüzün nüfuzı kalmadığından işlere muvaffak olmamak bundan iktiza eyledi ki ma'lumdur."

Yazar, askeriyenin bozulmaması için, padişahların hatır gönül tanımamalarını, bu konuda rica edecek olanlar olursa, dinlememelerini, askeri sınıftan olmayanları defterden silmelerini ihtar eder. Askerlik sınıfına rüşvet ve şefaatle sonradan giren, ehil olmayan ve seferde işe

yaramayanların temizlenmesi gerektiğini, aynı zamanda da, asker kaydetmenin önlenmesini önermektedir. Ayrıca yeniçeri, ricâl ve ulemâ kapısında ve dirliklerde alâkasız kişilerde ne kadar esâme var ise, bunlar iptal edilmeli ve mansıbların insanların hizmetine ve marifetine göre düzenlenerek dağıtılması gerektiğini savunur.

Süleyman Penah Efendi, "Mora İhtilâli Tarihçesi" veya "Penah Efendi Mecmuası" (1770-1780) Süleyman Penah Efendi Trapoliçeli (Mora) İsmail Efendinin oğlu olup, 1740 yılında İstanbul'da doğmuştur.

Dersaadete gelerek Küçük Mustafa Paşa'ya divan katibi olmuş, sonra hâcelik rütbesi almış ve 1764'te küçük tezkireci, daha sonra kethüda katibi olmuştur. Bir müddet sonra maliye tezkirecisi olmuş, 1774 seferinde ordu ile beraber gitmiştir. 1769'da sipah katibi, 1770'te mevkûfâtî, 1771'de süvari mukabelecisi ve 1772'de baş-muhasebeciliğine getirilmiştir. 1783 yılında matbah emini, 1784'te tekrar Anadolu muhasebecisi ve süvari mukabelecisi olmuştur. 4 Eylül 1786 günü İstanbul'da vebadan ölmüştür. Şair ve mutasavvıf olan Penah Efendi Mahmud Paşa'da medfundur.14

Penah Efendi, mansıbların ehline verilmemesi, adalet sisteminin bozulması ve kadıların durumları ile ilgili ise şunları söyler:

Kaza makamını işgal edenlerin mansıblarına mutlaka kendileri gitmelidir, niyâbet ile mansıbı tutmamalıdır. Mansıblar niyâbet ile tutulmasından bu yana, aylığı yüz guruş olan kaza yedi yüz sekiz yüz guruştan fazla mikdara ulaştı. Bu miktarın düşürülmesi için emr-i âlî dahi sadır olsa fayda vermez diyen yazar, bu işin halledilmesi için, mansıb sahiplerinin mansıblarını kendileri zabt etmesi gerekmektedir. Kadıların, a'yân ve kocabaşıları bahane ederek haddinden fazla imza akçesi aldıklarını belirterek, yakını ölen bir kişinin, cenazenin defnedilmesi için mahkemeden tezkire almaması halinde, defne müsade edilmediğini ifade eder. Bu sebeple

bir kişinin cesedinin günlerce defnedilmemesi, zulümden daha şiddetlidir. Bunun kaldırılması herkesi sevindirecektir.15

Yazar hakimlerin durumunu da şöyle açıklar:

“… Hâkim (hâkim olacak) dahi i’lâm eyleye akça mutâlebesile sah keşide itmez deyü ve böyle râbıtaya bend olur ise reâyâ asûde-hâl olur. Zira kazalar bir mertebe harab olmuşlardır ki ta’bire gelmez. Ekser-i kazâlar deynleri taksite rabt olsa iş idi. Zirâ dünya elinden çıkdı. Evkâf gayr-ı evkâf cümle kazalara böyle dikkat oluna. Zirâ bazı kazâlar zulm olmasun deyu evrâk-i cizye boğcalarını ifrâz eylediler. Ancak fukaraya bir akça lütfu olmadı.”16 “… Ve bir âdemin mahkemede işi var ise gide ve illâ gitmeyeler. Ziyaret her gün olmaz gidüb müdâvemet idenler mel’anet içün giderler. Zirâ bazı müzevvirler külle yevmin mahkemelerde müdâvemet idüb envâî zulm ve fesâdlere bâis olmalarıle fîmâ ba’d bu makûleler mahkemelerde müdâvemet eylemeyeler ısga’ itmeyenleri ahali mahzarlarile Der-aliyye’ye ifâde ideler ve bu makûlelerin hüsn-i balleri haklarında zuhûr iden i’lâmlara i’tibâr olunmaya. Ba’zı mütegâlibe (mütegallibe) ve müzevvir a’yanlar mahkemelerde birer, ikişer müzevvir yalan şâhitleri ve kethüdâları her gün müdâvemet idüb kapu çukadarları misillü sabahdan akşama değin mahkemelerde müdâvemet eyledikleri zulm kıyasdan efzun Zeyd ve Amr’in işlerini telvis ve fukarâyı harâb itmelerile bu maalde mustakıllen bâ-fermân-i âli men’ oluna. Ecr-i azîmdir. Zirâ vâki olan mesâlih-i ibâdı telvis ve a’yanın ve bunlar aldıkları akça hâkimlerden ziyâde alurlar. Ba’zı hâkimler men’ine murâd itseler kuvvetli olmalarıle def’ olunmazlar. Kat’î emr-i âli ile men’ oluna. Mahkemelerde birisi âharın işini görmeyeler ve fîmâ ba’d bu makûle müzevvirler a’yanların taraflarından ve kethüdâları kapu çukadarları misillü mahkemelerde müdâvemet eylemeyeler.”17

Penah Efendi, hacegân-ı divân-ı hümayunun nizamına değinmiş, hâcegânların âlim ve fâzıl, erbâb-ı maarif ve kalem, hikmete aşina olmaları gerektiğini söyledikten sonra, bu pâyenin bunları hâ'iz olmayanlara verildiğini ve bunun hatt-ı hümayun ile men edilmesini teklif etmektedir. Bunlara ruûs-ı hümayûn verilmemeli ve şefaatle verilenler de, reîsü'l-küttâb tarafından denenerek, layık olmayanlardan geri alınmalıdır. Bu yazıya istinaden bu paye verilmemelidir; hâcegân olmak durumunda olanlar, gelip reîsü'l-küttâbın huzûrunda marifetlerini icra ettikten sonra buna nâil olmalıdır.18

Yazar medrese, kütüphane ve camilerin hepsinin İstanbul'da toplanmasını da tenkit ederek şu tavsiyelerde bulunur:

"Fil-asl medreseler ve kütüphanelere cevâmie külliyen iânet ve himmet Âsitâne-i aliyye'ye oldu. Âsitâne-i aliyye'de ise lüzûmundan ziyâde vardır. Sâhibü'l-hayrât olanlar memâlik-i mahrûse bilâd ü emsârına bilâd-i Arnabudân'a varınca medreseler ve kütübhânelere ve cevâmie himmet buyursalar hem etrâf a'lâ ve ednâ ulûm-i şettâ ile ârâste olacaklarından başka sevâbları dahi ziyâde olacağı melhûz olduğundan gayri Âsitâne-i aliyye'de dahi kesret-i sohteyân olmayacaklarından başka telef-i zehâir dahi olmazdı"19

İlme önem verilmesi gerektiği hususunda ise, Avrupalıların coğrafya ilmine önem verdikleri için, ülkeler keşfettiklerini belirten yazar, coğrafya ile alakalı yerli yabancı bütün eserlerin basılıp, ucuz olarak her yerde satılmasının temin edilmesini teklif etmektedir.

Değerlendirme

Biz Osmanlı Devleti'nin çözülme ve gerilemesinin sebeplerini ve çözüm yollarını en açık ve teferruatlı bir şekilde siyâset-nâme, nasihat-nâme ve lâyiha türü eserlerde buluruz. XVIII. yüzyılda Osmanlı devlet adamları ve alimleri tarafından kaleme alınan bu eserler, genel olarak siyasi

sosyal, iktisadi, askeri problemleri ortaya koyarak ilgilileri uyarmaya ve bu problemlerin çözüm yollarını göstermeye çalışmışlardır. Devletlerin ve milletlerin bunalımlarının ve çözülmelerinin sebeplerini, sadece siyasi, iktisadi ve askeri bakımdan açıklamamız herhalde yeterli olmaz. Bu yönleri ihmal etmeden, eğitim ve kültür yapılarının da ele alınarak yapılan araştırmalar ve ortaya çıkan sonuçlar da çok önemlidir.

Çünkü eğitim ve öğretim toplumun davranışlarındandır. Aslında eğitim hayatın bütün sürecinde devam eder, öğretim kısa süreli ve özeldir. Fakat eğitim denince ilk akla gelen okullardır. Kişinin şahsiyeti, doğuştan kalıtım yoluyla soyundan getirdiği ile aile, çevre ve eğitim kurumlarında aldıklarının yoğrulması ile bir şekil alır. Bu aile, çevre ve eğitim kurumları ne kadar milli, sağlam ve düzenli olursa, yetiştirdiği kişiler de o derece iradeli ve şahsiyetli olur.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Osmanlı devlet teşkilatında ilmiye sınıfının bozulması ve çözülmesi, devletin gerilemesi ve yıkılmasında belki de en önemli sebeplerden biridir denilebilir.

Bu sebeple XVIII. yüzyıl siyâset-nâmelerinden Nesâyıhu’l-Vüzerâ ve’l-Ümerâ yazarı Defterdar Sarı Mehmet Paşa, toplumda adaleti tesis için görevli olan kadıların rüşvetin adını mahsul (hasılat) olarak telakki ettiklerini; hangi taraf daha fazla rüşvet verirse, ona hüküm verdiğini, isterse alacaklıyı borçlu, iflas edeni çok zengin gösterebileceğini belirterek, kadıların rüşvete ne kadar bulaştığını ve rüşvetin hangi safhada olduğunu ortaya koyar. Deftedar Sarı Mehmet Paşa’ya göre, bu kadılar, sıkı bir şekilde araştırılarak bulunmalı ve bu yoldan uzaklaştırılmalıdır. Büyük hakimler ve kadıların imtihan edilmesi, bilgisi olmayan, ehliyetsiz olanların ihraç edilerek, yerlerine bilgili ve faziletli kişilerin getirilmesini öngörür. Bu şekilde rüşvetin önüne geçileceğini, bu suretle, hakimler adil olunca toplumun da zulüm ve adaletsizlikten kurtulacağını belirtir.

Ulema ile ilgili olarak, ulema çocuklarının, medresede hocalığa geçtiğini, yani bilgisiz ve layık olmayan kişilerin üniversite hocalığına geldiğini, bu nedenle eğitim ve öğretimin bozulduğunu ortaya koyar.

İbrahim Müteferrika, öteden beri Osmanlı müelliflerinin belirttiği dört sınıf insandan en önemlisinin ashâb-ı seyf olduğunu dile getirir. Bunların en önemli işlerinin de ilim adamlarının, görüş ve tavsiyelerine müracaat ederek, ancak iyi bir yönetim sağlayabileceklerini dile getirir.

Askerin yenilgiye uğramasının sebepleri arasında, işleri ehline vermeme, ilim adamları ve iş bilir kimselerin görüşüyle iş yapmama, rüşvetin artması gibi sebepleri de belirtir. Yazara göre her konuda ilim adamlarına danışılması ve onlarla istişare edilmesi gerekir. Bu konular üzerinde ısrarla durulduğuna göre, ilim adamlarına danışılmadığı anlaşılıyor.

Tarih ilminin önemi üzerinde durmuş ve bunun anlaşılması için coğrafya ilmine ihtiyaç olduğunu; ayrıca yeryüzü şekilleri, yollar ve mesafeler, yeryüzünde yaşayan milletlerin yaşayış tarzlarını anlayabilmek için bu ilme ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür.

İbrahim Müteferrika, ilmiye teşkilatı ve medreselerin problemlerinden açık bir şekilde bahsetmemiştir. Fakat özellikle ilim adamlarına danışılması, istişare edilmesi gerektiği üzerinde durduğuna göre, böyle bir problemin olabileceği düşünülebilir. Bununla birlikte coğrafya ilminin öneminden bahsederek, pozitif ilimlere medreselerde gereği gibi önem verilmediği şikayetinde bulunmuş olabilir.

Canikli Ali Paşa, padişah her hususu, ulemâ, sulehâ ve devlet adamları ile mutlaka müşavere etmelidir diyor. İstişâreye büyük önem veren yazar, görevlendirilecek kişilerin de istişare ile tayin edilmesinin gerektiğini belirtir. Padişahımız marifete itibar ederse, herkes marifete heves eder diye

ifade ettiğine göre, padişahların da ilim ve ilim erbabına itibar etmediğini, dolayısıyla halkın da ilme rağbet etmediğini belirtmek istiyor.

Ayrıca Canikli, ulemânın doğru yolda bulunmadıklarını, kötü durumda olduklarını da bizzat ifade etmiştir. Ulemâ kanunlara aykırı davrandığı için, nüfuzlarının kalmadığını belirterek, havâs ve avâmın çoğunun haramı helal saydığını dolayısıyla haksız kazancın arttığını ifade eder.

Süleyman Penah Efendi ise, adalet sisteminin bozulması ve kadıların durumları üzerinde durur. Kaza makamını işgal edenlerin mansıblarına mutlaka kendilerinin gitmelerini, niyâbet ile mansıblarını tutmamalarını tavsiye eder. Bu şekilde uygulama olursa, aylığı yüz kuruş olan kazanın yedi-sekiz yüz kuruştan fazla miktara ulaşır. Yani bunun neticesi de tabiatıyla halka zulüm ve haksızlık yapılması demektir. Hatta bu haksızlığın giderilmesi için emir dahi verilse fayda olmayacağını, ancak bu işin halledilmesi için mansıb sahiplerinin görevlerine kendilerinin gitmesi gerektiğini çözüm olarak ileri sürer.

Penah Efendi de Avrupalıların coğrafya ilmine önem vermeleri suretiyle, çeşitli ülkeleri fethettiğini, coğrafya ile ilgili eserlerin basılıp, ucuz olarak her yerde satılmasını teklif eder.

Netice olarak, daha önce araştırdığımız, XVI. ve XVII. yüzyılda ilmiye teşkilatının çözülmesi ile ilgili çalışmamızda gördüğümüz aksaklıklar ve bozulmalar, XVIII. yüzyılda da aynı şekilde devam etmiştir. XVI., XVII. ve XVIII. yüzyıllarda aydınların tespit ve teklifleri, devlet adamlarının icraatları ile getirilen çözümler, ya uygulanmamış veya yeterli sonuçlara ulaşılmamış olabilir. Çünkü XVI. ve XVII. yüzyıllarda gördüğümüz, kazaskerlerin, kadıların rüşvet alması; kadı ve müderrislerin terfilerinin düzensizliği; ulemânın devlet adamlarının baskısı altında olması; ilmiye sınıfının tayinlerindeki geciktirmeler neticesinde geçim sıkıntısı çekmesi; ilim adamlarına saygı gösterilmemesi gibi problemleri, XVIII. yüzyılda da

benzer şekillerde görmekteyiz. Bütün bunlar, ilmiye sınıfının geri kalmışlığına sebep olurken, devletin çözülmesi ve bozulmasında da önemli bir etken olmuştur.

1 Ahmet Uğur, Osmanlı Siyâset-nâmeleri, Kayseri, 1987; Mehmet Öz, Osmanlıda Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları, İstanbul, 1997. Ayrıca siyâset-nâmeler'le ilgili diğer bazı çalışmalar: Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar-Kitab-ı Müstetab, Ankara, 1988.; Ahmet Uğur, Asâfnâme-i Vezir Lütfi Paşa, İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi, IV Ankara, 1982.; Mehmet İpşirli, Hasan Kafi El-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri, "Usulü'l-Hikem F, Nizami'l-Alem" İstanbul, 1981, İ. Ü. E. F. T. E. D., Sayı. 10-11, 1979-1980.; Katip Çelebi, Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstüru'l-Amel li İslahi'l-Halel), Haz. Ali Can, Ankara, 1982, Katip Çelebi, Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahakk, Haz. O. Şaik Gökyay, Terc. 1001 Temel Eser, İstanbul, 1980.; Katip Çelebi, Düstüru'l-Amele li İslahi'l-Halel, İstanbul, 1280; Koçi Beğ, Risâle-i Koçi Beğ, Sadeleştiren: Zuhuri Danışman, İstanbul, 1997; Mübahat Kütükoğlu, Lütfi Paşa Asâfnâmesi, (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi), Bekir Kütükoğlu Armağanı, İ. Ü. E. F., Tarih Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1991.; Ali İbrahim Savaş, "Lahıya Geleneği İçinde XVIII. yüzyıl Osmanlı Islahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler", Bilig, IX, Ankara, 1999.; Mehmet İpşirli, Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler, (XVI-XVII. Asırlar), Osmanlı Araştırmaları-The Journal of Ottman Studies, VII-VIII, İstanbul, 1988.

2 Kayhan Atik, "XVII. yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiye Teşkilatındaki Çözülmeye İlişkin Tespit ve Teklifler", Bilig, 14/Yaz, Ankara, 2000.; Kayhan Atik, "XVI. yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiye Teşkilatındaki Çözülmeye İlişkin Tespit ve Teklifler", Türkiye Günlüğü, Sayı. 63., Ankara, 2000.

3 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1965, III. S. 52.; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler-Osmanlılarda Devlet Düzeni (Nesayihi'l-Vüzera ve'l-Ümera veya Kitab-ı Güldeste-i Nizam-ı Devlete Müteallık Risale), Derleyen ve Çeviren. Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara, 1990., s. V-XVIII; Abdülkadir Özcan, "Defterdar Sarı Mehmet Paşa", TDVİA, İst. 1994, IX, s. 98-100.; Öz, a.g.e., s. 29.; Savaş, a.g.m., 99, s. 106.

4 Mehmet Öz, Osmanlıda Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları, İstanbul, 1997.; Ali İbrahim Savaş, "Lahıya Geleneği İçinde XVIII. yüzyıl Osmanlı Islahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler", Bilig, IX., Ankara, 1999.

5 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, a.g.e., s. 61.

6 İbrahim Müteferrika, Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem, Haz. Adil Şen, Ankara, 1995, s. 25-38.; T. Halası Kun, "İbrahim Müteferrika", İ. A., Eskişehir, 1997, V/2, s. 896-900.

7 İbrahim Müteferrika, a.g.e., s. 152-153.

8 İbrahim Müteferrika, a.g.e., s. 170-171.

9 İbrahim Müteferrika, a.g.e., s. 158-159.

10 Canikli Ali Paşa, Tedbîr-i Cedîd-i Nâdir, (Avusturya Devlet Arşivi), HHSTA, HO, 1046 (Flügel, 1108);.; Mehmet Süreyya, Sicill-i Osmanî veya Tezkîre-i Meşâhir-i Osmaniyye, İstanbul, 1308-1316, III, s. 548; Ahmet Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, İstanbul, 1309, III., s. 145; Yücel Özkaya, "Canikli Ali Paşa", Belleten, XXXVI/144 (Ekim 1972), Ankara, 1972, s. 483.; Özcan Mert, "Canikli Hacı Ali Paşa Ailesi", TDVİA., İstanbul, 1993, XVII, s. 151-152.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara, 1988, IV, s. 447-449.; Savaş, a.g.m., s. 96.

11 Canikli, Va: 2a.

12 Canikli, Va: 31a-32a.

13 Canikli, Va: 32b.

14 Süleyman Penah Efendi, “Mora İhtilâli Tarihçesi” veya “Penah Efendi Mecmuası”, Haz: Aziz Berker, Tarih Vesîkaları, 1942, Haziran 1943-Mayıs 1943, Cilt: II, sayı: 7-12, s. 63-64; Mehmet Süreyya, a.g.e., III., s. 87.; Rıza Doğuş, Esad Mehmet Efendi ve Bağçe-i Safâ-Endûz’u (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin), Burdur, 2001, s. 116.; Sadık Erdem, Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ’sı, İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük, Ank. 1994, s. 42.; Nail Tuman, Tuhfe-î Nâîli, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri, M. E. B, Yayımlar Dairesi Başkanlığı Kütüphanesi, No: B870 deki nüshadan ofset baskı, C. I, s. 119.; Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Haz: Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, Ank. 2000, III, s. 187.

15 Süleyman Penah Efendi, a.g.e. s. 314-316.

16 Süleyman Penah Efendi, a.g.e. s. 314.

17 Süleyman Penah Efendi, a.g.e. s. 316.

18 Süleyman Penah Efendi, a.g.e. s. 400.

19 Süleyman Penah Efendi, a.g.e. s. 479.

Klasik Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesinin Temel Özellikleri / Dr. Vejdi Bilgin [s.52-60]

Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

1. Giriş

Osmanlı Hukuku'nun mahiyeti ve yapısı, Hukuk Tarihi ve İslâm Hukuku disiplinleri için çok önemli bir araştırma konusudur. Osmanlı Hukuku'nun, bu disiplinler için en büyük katkısı şüphesiz Mecelle'nin hazırlanışıdır. Böylelikle fıkıh, Müslüman devletlerin tarihinde ilk defa modern anlamda bir pozitif hukuk mevzuatı olarak yürürlüğe girmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde de İslâm Hukuku açısından önemli gelişmeleri görmek mümkündür. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman zamanında Hanefi mezhebinin, hukukî muamelelerde resmi mezhep olarak kabul edilmesi buna bir örnek olarak verilebilir.

Osmanlı Hukuku şer'î ve örfî hükümlerden oluşan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu hukuk bir yanda fıkha, bir yandan da sultana dayanmaktadır. Osmanlı hukuk düşüncesinin temel özellikleri, bu iki otoritenin birbirleriyle olan farklı ilişkilerinin açılımı ile ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada fıkıh ve sultanın iradesi arasında ortaya çıkan bu karşılıklı ilişkiler çerçevesinde klasik dönem Osmanlı hukuk düşüncesinin temel özellikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. Osmanlıların İlk Kanunu

Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı bir uç beyliği iken, Selçukluların yıkılması ile İlhanlı idaresi altına girmiş ve daha sonra bağımsızlığını kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönem, Anadolu'da, özellikle siyasal açıdan tam bir kargaşanın yaşandığı zaman dilimine rast gelir. Selçuklu sultanları, Kösedağ Savaşı'ndan (1243) sonra

İlhanlılara vergi vermeye ve ülke üzerindeki otoritelerini gittikçe kaybetmeye başlamışlardır. Bir vali kadar bile önemi kalmayan son Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Mesud'un ölümüyle (1308) ülke idaresi İlhanlı valilerine kalmıştır. Bu valilerle beylikler arasında sürekli olarak siyasî çatışmalar görülüyordu. İlhanlılar Doğu ve Orta Anadolu'da tam bir hakimiyet tesis etmelerine rağmen, Batı ve Güney Anadolu'daki beylikler çoğu zaman başlarına buyruk hareket etmişlerdir.1 Bu karışık dönemde bütün ülkede var olan siyasî istikrarsızlık, tabii olarak beyliklere de yansımış olmalıdır. Yani beyliklerin her yönüyle tam bir devlet tecrübesine sahip olmadıkları iddia edilebilir. Bu çerçevede Selçuklu devlet tecrübesinin her alanda tam anlamıyla Osmanlılara intikal ettiğini söylemek kolay değildir. Yine çok önemli bir nokta olarak, Osmanlı Beyliği'nin tarih sahnesine çıktığı yıllarda Anadolu'nun İlhanlı hakimiyetinde bulunması, Selçukluların yanında bir de İlhanlı devlet geleneklerinin etkisine işarettir. Bu etkiyi özellikle "yasa" düşüncesinde göreceğiz.

Beylikler dönemiyle ilgili olarak konumuz açısından önemli olan soru, beyliklerin kendilerine ait hukuklarının olup olmadığıdır. Kaynaklarda beyliklere ait hususî bir hukukun olduğuna dair bilgiye rastlayamadık. Şüphesiz beyliklerin, özellikle devlet işlerinde bağlı kaldıkları töreleri vardı.2 Beyliklerin, bu kısa ömürlerinde yeni bir hukuk oluşturmak yerine Selçukluların uygulamalarını takip ettikleri anlaşılmaktadır. Selçuklu uygulamasında olduğu gibi3 beyliklerde de her şehirde bir "kadı"nın olduğunu görüyoruz.4 Kadılar, örfî hukukun yanında, şer'î hukukun da uygulayıcısıdırlar ve bu noktada beylerin yeni herhangi bir emrine gerek görülmemiştir. Dolayısıyla Osmanlı Beyliği'nin hüküm sürdüğü coğrafyada da İslâm Hukuku'nun, geçmişten gelerek, kesilmeyen bir süreklilikte kadılar tarafından uygulandığını söyleyebiliriz. Beyler veya

sultanlar, gerekli görülen yerlerde örfî kanunlar çıkararak, zaman içerisinde Osmanlı Hukuku'nun oluşmasını sağlamışlardır.

Tarih kitapları, bu şekilde konulan ilk kanunu bize nakletmektedirler. Aşıkpaşazâde bu olayı şöyle anlatır:

Kadı konuldu. Şubaşı konuldu. Pazar kuruldu ve hutbe okundu. Bu halk kanun ister oldular. Germiyan'dan birisi geldi. "Bu pazarın vergisini bana satın" dedi. Halk, "Osman Han'a git", diye cevap verdi. O adam, Han'a gidip sözünü söyledi. Osman Gazi sordu: "Vergi nedir? " Adam dedi ki: "Pazara ne gelse ben ondan para alırım." Osman Gazi: "Senin bu pazara gelenlerde alacağın var mı ki para istersin", dedi. O adam: "Han'ım! Bu türedir. Bütün memleketlerde vardır ki padişah olanlar alır", dedi. Osman Gazi sordu: "Tanrı mı buyurdu, yoksa beğler kendileri mi yaptı?" O adam yine: "Türedir hanım! Ezelden kalmıştır," diye cevap verdi. Osman Gazi çok öfkelendi: "Bir kimsenin kazandığı başkasının olur mu? Kendi malı olur. Ben onun malına ne koydum ki bana akça ver diyeyim? Bire kişi! Var, git: Artık bana bu sözü söyleme ki sana ziyanım dokunur" dedi. Bunun üzerine halk dedi ki: "Han'ım! Bu pazarı bekleyenlere âdettir ki bir nesnecik vereler." Osman Gazi, "Madem böyle diyorsunuz öyleyse bir yük getirip satan herkes iki akça versin. Satamayan bir şey vermesin. Kim bu kanunumu bozarsa Allah onun dinini de, dünyasını da bozsun."5

Bu metinden konumuzla ilgili olarak iki önemli sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, Osman Gazi'nin, vergi düzenlemeleri konusunda yeterli bilgisi yoktur. Hatta çok naiv bir yaklaşımla, bunu adeta haksız bir kazanç olarak görmekte ve öfkelenmektedir. Bunun önemli bir sebebi, ülkede var olan siyasî karışıklıktır. Osmanlı Beyliği, her ne kadar İlhanlılara bağlı bir beylik olsa da, muhtemelen Anadolu'nun batı ucunda pek çok konuda merkezi denetimden uzak kendi başına hüküm sürmekteydi. Bir diğer sebep olarak

da beylerin iyi eğitim almış bir vali ya da sultan değil de, bir aşiret reisi olmaları düşünülebilir. İyi bir eğitim almamalarının belki en önemli işareti, çoğunun Türkçeden başka dil bilmemeleridir.6 Dolayısıyla, ülkenin siyasî açıdan büyük bir kargaşa içinde olduğu bu dönemde, kendi beyliklerinin siyasî istiklal ve istikballerini düşünen bu beylerin hukukî ve iktisadî bazı konuları bilmemesi normal karşılanabilir.

Bu metinden çıkaracağımız ikinci bir sonuç ise, Osman Gazi'deki "Tanrı buyruğu" düşüncesidir. Osman Gazi eğitimli bir bey değildir ama bir konunun Tanrı tarafından emredilmesi durumunda onun mutlaka uygulanması gerektiği bilincine sahip bir dindardır. Bu da, Osmanlı sultanlarının zihninde, Tanrı buyruğunun nasıl bir rol oynadığını göstermesi bakımından önemlidir.

3. Tanrı Buyruğu Düşüncesi

Osmanlı Devleti'nin esas olarak İslâm Hukuku'nu uyguladığında şüphe yoktur. Zira Anadolu topraklarında, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Selçuklulardan beri kadılar aracılığı ile bu hukuk uygulanıyordu ve bu uygulama Osmanlı sultanları tarafından da devam ettirilmiştir.

Tanrı buyruğunu uygulamak, İslâm Hukuku'nu uygulamak demektir. Osman Gazi, kendisine gelen vergi teklifi karşısında bunun "Tanrı buyruğu" olup olmadığını sormaktadır. Eğer bu şey Tanrı buyruğu ise kesin olarak uygulanacak demektir. İslâm dünyasında sultan ruhanî otoriteden ayrı, dünyevî bir otorite şeklinde algılanmadığı için dini (özelde fıkhı) kendilerine rakip görmemişler, aksine bağlı kalmaya çalışmışlardır. Timur, benimsediği ve uyguladığı kuralların başında dine bağlılığı sayar. "Tanrı dinini (Müslümanlığı), şeriatını dünyaya yaymayı amaç edindim. Her zaman, her yerde İslâmiyet'i tuttum."7 Sultanların hepsinin bunu samimiyetle yapıp yapmadıkları şüphesiz bilinemez. Ama kesin olan husus,

fıkhın Müslüman devletlerde hukukun temelini ve iskeletini oluşturduğudur.

Kadılar, önlerine gelen hukukî meseleleri fıkıh kitaplarına bakarak karara bağlıyorlardı. Buna mecburdular zira resmen uygulamakla zorunda oldukları yazılı bir hukuk kodu mevcut değildi. Aşiretlerin törelerinin hukukun bütün alanlarını kapsadığı düşünülemeyeceği gibi, aşiret merkezinden uzak bölgelerde de bunların bilinip tatbiki mümkün değildir.

Osmanlı Devleti'nde Fatih Sultan Mehmed'le birlikte kanunnâmelerin hazırlanmaya başlanmasından sonra, bu kanunnâmelerin her hukukî meseleyi ele almamasından dolayı kadılar, fıkıh kitaplarına müracaatı sürdürmüşlerdir. Osmanlı kadılarının adeta resmi bir kod gibi başuçlarında bulundurdukları iki eser Molla Hüsrev'in (ö. 1480) Dürerü'l-Hükkâm'ı[8] ile İbrahim Halebî'nin (ö. 1549) Mülteka'l-Ebhur'udur.[9] Mülteka, 1648 ve 1687 tarihli fermanlarla, kadıların resmen uygulamaları gereken bir kod hüviyetini kazanmıştır.[10] Ancak yine de bunun Mecelle gibi resmi bir kod olmadığı aşikardır.

Kanunnâmelerin hazırlanışında da İslâm Hukuku'nun esas alındığı konusunda şüphe yoktur. İslâm Hukuku'na uymadığı düşünülen bazı hükümler, bu kanaati değiştirmeye yetecek miktarda değildir.

Hükmü açıkça belirtilmeyen bazı meselelerde İslâm Hukuku'na müracaatın emrolunması, kanunnâmelerin hazırlanışında fıkhın esas alındığının da önemli bir göstergesidir. Örneğin II. Bayezid dönemine ait Aydın-eli Siyâsetnamesi'nde gerek hırsızlık ve gerekse ana-babanın öldürülmesi konusunda "Emr-i şer'nice ise eyle ola," denilmektedir.[11]

Kanunnâmelerde İslâm Hukuku'na aykırı olarak görülecek hususların başında kardeş katli gelmektedir. Ancak bu konu dışında kanunnâmelerde yer alan hemen bütün hususların, devlet başkanının yetkisi, örf veya maslahat gibi çeşitli kriterler çerçevesinde meşruiyetini iddia etmek

mümkündür. Örneğin, aşağıda göreceğimiz üzere, ceza olarak erkeklik uzvunun kesilmesi fakihler tarafından bir tazir cezası olarak görülmüş ve itiraz edilmemiştir. Benzer şekilde kanunnâmelerde yer alan burun kesme veya alın dağlama gibi cezalar da fıkha aykırı olarak düşünülmemiştir. Neticede fıkıhta temel bir ceza olarak el kesilmesi öngörülüyorsa, yukarıda bahsedilen cezaların tazir cezası olarak uygulanması da normal görülmüştür. Ancak Tanrı buyruğu düşüncesi ve kanunnâmeler arasındaki ilişki bakımından Osmanlı tarihinde iki önemli husus göze çarpmaktadır. Birincisi, bütün kanunların fıkha uygun olması konusunda her geçen yüzyıl bir ilerleme görülmektedir. Örneğin esirlerin beşte birinin devlet başkanına ayrılması uygulaması I. Murad'la birlikte başlamıştır. Kara Rüstem isimli bir kişi Çandarlı Kadı Halil'e, esirlerin beşte birinin sultanın hakkı olduğunu söylemiş, Çandarlı da bunu padişaha ilettiğinde I. Murad; "Eğer Tanrı buyruğıdur şimden gire alun," diyerek yeni kanunu hemen yürürlüğe sokmuştur.[12] Burada dikkatimizi çeken önemli bir nokta, kazaskerlik yapan Çandarlı'nın bile İslâm'ın bu hükmü konusunda bilgisinin olmamasıdır. II. Bayezid döneminde bir içki yasaknâmesi (1507) çıkarılmıştır.[13] Yine II. Bayezid dönemine ait İhtisab Kanunnâmesi'nde namaz kılmayanların tespit edilmesi ve ceza verilmesi ile ilgili bir madde yer almış[14] ve bu konu Yavuz Sultan Selim zamanında umumî kanunnâme içinde ele alınmıştır.[15] Zina iftirası, içki içme ve hırsızlık gibi suçların cezaları Fatih Kanunnâmesi'nden itibaren fıkha uygun olarak verilirken zinanın cezası recm olarak değil, para cezası olarak geçmektedir.[16] Recmin ceza olarak kanunnâmelerde yer alışı ilk defa Kanunî zamanına rastlar.[17] II. Mustafa'ya ait 1695 tarihli ferman ise şeriat karşısında kanunun durumunu bizzat padişah tarafından ortaya koymuştur. Bu fermanda, artık bütün emir ve hükümlerin şer'-i şerîfe dayanması ve "şer'-i şerîf" kelimesi yanında "kanun"un zikredilmemesi buyrulmaktadır.[18]

Tanrı buyruğu düşüncesi ve kanunnâmeler arasındaki ilişki bakımından ikinci önemli husus ise, Osmanlıların, had cezalarında bile para ve hapis cezasını tercih etmeleridir. Hemen her suçun şer'î olarak tayin eden cezalarının yanında, örfî olarak belirlenen para cezaları vardı. Zina, zina iftirası, hırsızlık, içki içme gibi had cezalarının örfî para cezaları mevcuttu. Örneğin zinanın cezası zengin erkek için 300 akçe, zina iftirasının ve içki içmenin cezası her iki kırbaç için bir akçe (yani 80 değnek yerine 40 akçe), hırsızlığın cezası ise, eğer el kesilmeyi gerektirecek derecede önemli bir suç ise 200 akçeydi.19 İslâm Hukuku esas olarak bu ve benzeri suçlarda, sadece cinayetlerde, esas cezanın yerine diyet olarak belirli bir para verilmesini kabul ederken, Osmanlılar bunu hemen her suça uygulamışlardır ve çok önemli bir husus olarak, bu uygulamanın İslâm Hukuku'na aykırı olduğu yolunda itirazlar yapılmamıştır. Böylelikle İslâm Hukuku, Osmanlı uygulamasında, özellikle ceza hukuku alanında daha kolay tatbik edilebilir bir hüviyete bürünmüştür. Ancak çok nadir olmakla birlikte, Osmanlı hukukçularının recm gibi çok ağır cezaları verdiğini de burada zikretmemiz gerekecektir.20

4. Sultanın İradesi ve Yasa

Osmanlı Hukuku'nun diğer bir yönünü padişahın iradesi oluşturur. Şüphesiz bu kelime ile her zaman "sultan"ın bizzat kendisi kastedilmez. Zira padişahlar, bizatihi kendileri kanun yapma faaliyeti içinde bulunmazlar; nişancı tarafından hazırlanan, divanda müzakere edilip kendisine arz edilen kanunu tasdik veya reddederlerdi.21 Fakat netice itibariyle kanunlar, ülkenin sahibi olarak padişahın iradesini yansıtırlardı.

Sultanın iradesi, kendisini en iyi biçimde "yasa"da ifade eder. Osmanlı hukuk düşüncesi incelenirken yasa fikri ihmal edilmemelidir. Padişahların kanun koyma yetki ve düşüncesini, İslâmiyet'in ulu'l-emre (devlet başkanına) tanıdığı geniş yetkilerle açıklamak yetersiz olacaktır.

Ulu’l-emr devlet idaresinde kendi yetkisini kullanabilir, ancak bu yetki ile ortaya koyduğu hükümleri bir kanun altında toplama düşüncesi daha farklı bir olaydır.

Türkler, Orta Asya’da var olan yasa düşüncesinden hareket ederek kanun yapmışlardır. Bunda ulu’l-emr doktrininin çok az rol oynadığı kanaatindeyiz. Eğer Orta Asya’da yasa düşüncesi ve Cengiz Han sayesinde bunun yazılı hale getirilme olgusu olmasaydı, muhtemelen Osmanlılar kanunnâmelerin hazırlanışında bu kadar başarılı olamayacaklardı.

Orta Asya’da çok eskiden beri adına “töre” denilen yazılı olmayan bir yasanın hüküm sürdüğü bilinmektedir.22 Bilindiği kadarıyla yasa ilk defa Cengiz Han tarafından yazılı hale getirilmiştir.23 Bu yasa Cengiz’den sonra gelen Moğol-Türk kökenli devletler tarafından uygulanmıştır. Ancak bu devletlerin Müslüman olması, Osmanlı Devleti’ni de doğrudan ilgilendiren bir durum ortaya çıkarmıştır: Eskiden beri var olan yasanın yanında bu yeni dinin hukukunu (fıkıh) uygulamak. İlhanlı Sultanı Olcaytu, Müslüman olunca şöyle demiştir: “Şeriat, akıl ve yasak devlet idaresinde üç esas rüköndür. Memurlar devlet idaresinde bunlardan istifade etmesini bilmelidirler.” Fakat Olcaytu, devletin esas kanunu olan “yasa”yı değiştirmemiş, sonra gelen Müslüman halefleri de şeriat ve yasaya eşit değer vermişlerdir. İlhanlılardan sonra Azerbaycan ve Doğu Anadolu Türkleri, Karakoyunlular ve Akkoyunlular bu yasayı uygulamışlardır.24

Cengiz’den önce Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah’ın da bir kanun hazırladığı bilinmektedir. Melikşah

döneminin büyük hukukçularını toplamış ve medeni hukuka ait hükümler tespit etmiştir.25 Melikşah’ın kanun koyması ile ilgili olarak şöyle bir olay anlatılır. Bir kadın evinin duvarına tırmanarak içeri giren, kendisine tecavüz eden ve bu esnada sultana söven bir kişi hakkında şikayette bulunur. Bu adam yakalanır ve suçunu itiraf eder. Bunun üzerine

sultan, evin duvarına tırmanarak eve girdiği için el ve ayağının, tecavüzden dolayı erkeklik organının, sultana sövmesinden dolayı dilinin kesilmesini ve bu uygulamanın bundan sonra geçerli kılınarak suçların önüne geçilmesini emreder.26 Burada erkeklik uzvunun kesilmesi İslâm Hukuku'nun had cezaları içinde yeri olmayan bir ceza usûlüdür ve daha sonra Osmanlılarda da uygulanacaktır.27

Cengiz Yasası'nın Anadolu'da bilinmesi ise İlhanlılar sayesinde olmuştur. İlhanlılar, Anadolu'ya hakim olunca yasayı da uygulamışlardır. Kadı Burhaneddin'in 1381'de hükümdar olduğu zaman Moğol Yasası ile hüküm verilmesini yasaklaması28 bunu göstermektedir. Ancak "yasa"nın Anadolu üzerindeki kuvvetli etkisini yine Kadı Burhaneddin'in divanında görmekteyiz. Kadı, sevgilinin isteğinin etkisini "yasa" benzetmesiyle anlatır: "Yasakun farzdur boynuma binüm."29 Osmanlılar Moğol istilası önünde Selçuklularla beraber Anadolu'ya gelmişlerdir.30 Dolayısıyla Osmanlılar mücerret yasa fikrine Orta Asya'da var olan töre geleneğinden tanışık oldukları gibi, somut "yasa" fikrini, özellikle de "şeriat"ın yanında var olan "yasa" düşüncesini Anadolu'da hüküm süren İlhanlılardan öğrenmiş olmalıdırlar.31

Osmanlı Devleti'nde konulan ilk kanundan yukarıda bahsetmiştik. Osman Gazi'den itibaren Osmanlı sultanlarının çeşitli hukukî düzenlemelere gittiği görülmektedir. I. Murad zamanında esirlerinin beşte birinin "bey" hakkı olarak alıkonulması, Yıldırım Bayezid zamanında kadıların alacağı rüsumların belirlenmesi bunlara örnektir. Ancak kanunnâme yapmak biçiminde sistemli bir hukuk çabası, esas olarak Fatih Sultan Mehmed'de görülecektir.32

Fatih'in çağdaşı olan Tursun Bey'in yazdığı eserden, Cengiz Yasası'nın o dönemde çok iyi bilindiği ortaya çıkmaktadır: "Bu tedbir böyle yüksek mertebede olmazsa, halis akıl üzere nizâm-ı âlemin görünüşü için, Cengiz

Han’ın yaptığı gibi olursa olayları sebebine bağlarlar ve buna siyaset-i sultanî ve yasağ-ı padişahî derler ki, geleneğimize göre ona örf denir.”33

Fatih’in burada Cengiz Han’ın rolüne soyunduğunu ifade edebiliriz. Cengiz, “yasa” ile ilgili olarak şöyle demişti: “Şigi-hutuhu’nun, benimle istişare sonunda ak kağıt üzerine mavi yazı yazarak tespit ettiği (esaslar), nesilden nesile intikal etsin ve onu kimse değiştirmesin, değiştirmeye kalkışanlar cezalandırılsın.”34 Fatih de kanunnâmesinin başında şöyle demektedir: “Bu kanunnâme atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlâd-ı kiramım neslen ba‘de neslin bununla ‘âmil olalar.”35 Fatih’in yaptığı, Cengiz’in yaptığı gibi, yazılı olmayan uygulamaları, muhtemelen birtakım düzenlemeler de yaparak yazılı hale getirmektir. Bunun en önemli ve en çarpıcı örneğini “kardeş katli” uygulamaları oluşturur. Fatih, teşkilat kanunnâmesinde (Kanunnâme-i Âl-i Osman) bunu şöyle tespit etmiştir: “Ve her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl etmek münasiptir. Ekser ulema dahi tecviz etmiştir. Ânınla amel olalar.”36 Bu şekilde tespit edilen durum, Fatih’ten önce de bilinen ve yapılan bir uygulamaydı. Eski Türk devletlerinde örnekleri görüldüğü gibi Osmanlı Devleti’nde de I. Murad isyan eden iki kardeşini öldürtmüş, Yıldırım Bayezid ise padişah olur olmaz kardeşi Yakub’u, henüz bir isyan teşebbüsüne fırsat olmadan öldürtmüştü. Daha sonra II. Murad isyan eden kardeşi Mustafa’yı öldürtmüştür.37 Nitekim Şehzade Mustafa’nın lalası Şarapdar İlyas, şehzadeyi II. Murad’a teslim edişini öteden beri uygulanan bu yazılı olmayan kanun ile açıklamıştır:

“…Bu ikisi bu ülkede olsalar zararları büyük olurdu. Ve hem biri de budur ki ben bu efendim oğluna yaramaz iş etmedim. Onun için ki bu dünyanın mundarlığına bulaşmadan onu şehit ettirdim. Bütün âlem rahatta oldular. Bizden önce gelenler bu kanunu kurmuşlar.”38

Cengiz Yasası, şüphesiz hukukun yazılı hale getirilmesi açısından çok önemli bir adımdır. İslâm Hukuku'nun da yazılı bir hukuk olduğu konusunda şüphe yoktur. Mezhebin muteber görüşleri hukukçular tarafından toplanarak herkes için kaynak olacak fıkıh kitapları meydana getirilmişti ve bu kitaplar, kadıların hüküm vermelerinde büyük kolaylık sağlıyordu. Ancak devlet hiçbir zaman herhangi bir fıkıh kitabını, kanunnâmeler gibi resmi kod olarak tespit ederek yürürlüğe sokmamıştı. Bu hukuk zımnî bir resmiyet taşımaktaydı. Daha önce Abdullah b. Mukaffa'nın öneri ve tavsiyeleriyle39 Halife Mansur'un ve haleflerinin İmam Malik'in Muvatta isimli eserini, bu şekilde resmi bir hukuk haline getirme teşebbüsleri bizzat İmam Malik tarafından kabul edilmeyince40 halifeler veya sultanlar ülkede var olan hukukî meselelerin mezhep kitapları çerçevesinde hükme bağlanmasına razı olmuşlardır. Dolayısıyla sultanların kendi hukukî düzenlemeleri, her zaman fıkhın dışında kalmıştır. İlhanlılar Müslüman olduklarında devlet tarafından resmen yürürlüğe sahip bir yazılı hukuk geleneğine sahiptiler ve bu anlayış, fıkıh, geleneğinden oldukça farklıydı. Osmanlıların hukuku resmi-yazılı hukuk haline getirme anlayışı da buraya dayanıyor olmalıdır. Bu yüzden kanunnâmeler hazırlanmış ve burada örfî ve şer'î hukuka ait hükümler beraber yer almıştır. Ancak klasik dönemde bütün fıkhın,

resmi-yazılı devlet hukuku haline gelmediğini görüyoruz. Bunun iki önemli sebebi vardır:

Birincisi, henüz hukuk düşüncesinin, bir devlette geçerli tek hukukun olması ve bunun devlet tarafından resmen tespit edilmesi gerektiği şeklinde gelişmemiş olmasıdır. Fıkıh, kitaplarda yazılıdır, geri kalan hukukî hükümler ise kanunnâmelerle belirlenmiştir. Fakat 16. yüzyılda Hanefi Mezhebi ile hüküm verilmeye başlanması hukuk düşüncesinin gelişimi açısından çok önemlidir. Osmanlılar henüz ülkede uygulanan

hukukun mutlaka devlet elinden çıkması gerektiğini düşünmeseler de hukuk birliği kanaatine ulaşmışlardır.

Bütün hukukun, resmi-yazılı hukuk haline gelmemesinin önündeki ikinci faktör ise fakihlerin fıkıh anlayışıdır. Fıkıhtan ayrı bir hukukun meydana gelişinde fakihler de önemli rol oynamışlardır. Fıkıh her zaman doktriner kalmayı tercih etmiş, resmi bir hukuk kodu haline gelmemiştir. Oysa gelişen hukukun bir sonucu olarak bu yapılabilirdi. İslâm Hukukçuları devlet tarafından resmen kabul edilen hukuk koduna yabancı değildiler. Zira Roma Hukuku, M.S. 533 yılında İmparator İustinianus tarafından Compilatio adını verdiği eserde bir araya getirilmişti. Daha sonra Corpus İuris Civilis (bütün hukukun bir araya toplanması) ismiyle meşhur olan bu kod, Roma İmparatorluğu'nda eskiden beri uygulanan hukukî hükümlerin bir araya getirilmesinden oluşuyordu.41 Müslümanların gerek eskiden beri Bizans ile olan ilişkilerinden ve gerekse daha sonra Suriye bölgesini ele geçirmelerinden dolayı, böyle yazılı bir hukukun -muhtevasını bilip bilmedikleri ve etkilenip etkilenmedikleri tartışması bir yana-42 en azından mevcudiyetinden haberdar olmamaları düşünülemez. Fakat yine de, İmam Malik örneğinde gördüğümüz üzere, fıkıh resmi kod haline gelememiştir. İmam Malik buna, içtihat hürriyetine aykırı bir uygulama olduğu gerekçesiyle karşı çıkarken, daha sonraki fakihlerin farklı bir gerekçesi olmuştur. Buna göre fıkıh din ile eşdeğerdir ve buna yeni hükümler ilave edilmemelidir. Eğer, bütün hukuk resmi-yazılı hale getirilirse, bu durumda kanunnâmelerde yer alan ve "şer'î maslahat olmayan" pek çok konunun, ki bunların içerisinde şeriata uygun olmayan hükümler de vardır, tek bir metin içerisinde karışması söz konusu olur. Fıkhın resmi-yazılı metin haline gelmesi, Osmanlı Devleti'nin ancak modernleşme çabaları sırasında yapılan Mecelle ile olacaktır.

5. Hukuk Birliği

Osmanlı Devleti çok uluslu, dolayısıyla çok dinli ve çok mezhepli bir devlet olmasına rağmen azınlıklar hukukunun bir bölümü hariç olmak üzere,43 özellikle İslâm mezhepleri arasında hukukî çoğulculuğun aksine diyebileceğimiz bir hukuk politikası gütmüştür.

Bu çerçevede öncelikle, ülkede yargının resmi görevliler tarafından gerçekleştirildiğini belirtmek gerekecektir. Osmanlı Devleti, resmi hakimlerin dışında herhangi bir kişinin yargı faaliyetine karışmaması konusunda ısrarcı ve takipçi olmuştur. Zira, toplum içerisinde zaman zaman resmi görevliler dışında, halkın itimat ettiği çeşitli kimselere hukukî meselelerin götürüldüğü görülüyordu. Bugünkü Kuzey Irak ve civarına tekabül eden Şehrizor eyaletinin beylerbeyine gönderilen 1565 tarihli bir hükümde, Harir [ü] Düveyn kazasında bazı Şafiî mollaların geceleri dava dinledikleri ve Hanefî mezhebinin aksine hüküm verdiklerinin tespit edildiği ve bu durumun önüne geçilmesi gerektiği ifade edilmektedir.44 Yine yargıya herhangi bir sivilin karışmasının önüne geçilmesi amacıyla, İslâm Hukuku'nun bütün mezheplerinde meşru bir usûl olarak kabul edilmesine45 rağmen tahkim padişah tarafından yasaklanmıştır.46

Şüphesiz bu çerçevede atılan en önemli adım, Anadolu ve Rumeli'de Hanefi mezhebinin yargıda geçerli tek mezhep olarak kabul edilmesidir. 1537 tarihinde Şafiî mezhebine bağlı kadılar görevden alınmışlar ve Hanefi mezhebi dışında herhangi mezheple hüküm verilmesi yasaklanmıştır.47 Suriye, Hicaz, Mısır gibi, halkının çoğunluğu Hanefi mezhebi dışındaki mezheplere bağlı olan bölgelerde ise Hanefî olan "baş kadı"nın yanında, diğer mezheplere mensup kadı ve naipler de vardı.48 Anadolu'da bu tarihten önce, özellikle büyük şehirlerde Şafiî kadılar veya naipler bulunuyor ve kendilerine gelen davalara bakıyorlardı. Çoğunlukla kendi mezheplerinin mensubu kişilerin davalarına bakmalarına rağmen, bazen,

kocası kayıp olan kadınların durumunda olduğu gibi, Hanefi mezhebine mensup insanların davalarına da çözüm arıyorlardı.49

Diğer mezheplere göre de yargıda bulunulmasının engellenmesi, hukuk birliği açısından önemli olsa da, beraberinde bazı problemleri getirmiştir. Zira, özellikle kocanın kayıp olması, zor kullanarak nikah ve boşanma gibi olaylarda Hanefi mezhebinin dışına çıkmadan bir çözüm üretmek oldukça güçtü; ancak o dönemde, gerektiği durumda başka bir mezhebi taklit etme (telfik) düşüncesi umumiyetle kabul görmediğinden50 dolayı, güç olan, ancak yine de mezhep dairesinde kalan çözümler bulunmaya çalışılıyordu. Örneğin zor kullanarak nikah yapan kişiye yine zor kullanarak karısı boşatılıyordu ve bu hüküm kanunnâmelerde yer almıştı.51 Klasik dönem henüz, mezhepçi diyebileceğimiz hukukî anlayışın dışına çıkamadığı gibi, çok dikkat çekici biçimde yönetici sınıfın da, İslâm hukukçuları arasında yaygın kabul gören bu anlayış dairesinde kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum ancak, Mecelle’den52 de sonra hazırlanan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnâmesi’nde aşılmıştır. Bu kararname ile, Şafiî ve Malikî mezheplerinin görüşleri esas alınarak, cebren yapılan nikah ve boşamanın geçerli olmadığı53 ve kayıp olan kocanın, hayatından ümit kesildiği andan itibaren dört yıl sonra karısından tefrik edileceği54 hükme bağlanmıştır.

Resmi mezhep uygulamasının, dönemin hukukçularının mantaliteleri gereği böyle bazı olumsuz etkileri olmuşsa da, esas itibariyle ileri bir adım olduğunu ileri sürmek mümkündür. Zira bu uygulama İslâm Hukuku’nun kanunlaştırılması yönünde, tarihteki ilk önemli adım olmuştur.55

6. Hukukun Üstünlüğü

Düşüncesi ve Yargı Bağımsızlığı

Hukukun üstünlüğü hiçbir kişi ya da kurumun hukukun üstünde veya yargı karşısında ayrıcalıklı konumda olmamasını ifade eder. Bu anlamda

İslâm Hukuku’nun getirdiği bir anlayış olarak, Osmanlı Hukuku’nda da herhangi bir kişi ya da zümreye ayrıcalıklı bir konum tanınmadığını ve bunun da pratikte önemli ölçüde uygulandığını iddia edebiliriz.

Osmanlı Devleti’nde, en üst konumda olan kişi şüphesiz padişahtır. Padişah Türk egemenlik anlayışına göre ülkenin sahibi olduğu gibi,56 İslâm düşüncesine göre de ulu’l-emr olduğu için geniş yetkilerle donatılmış ve belirli kurallar dahilinde mutlaka itaat edilmesi gereken bir kişidir.57 Padişahı sınırlayan husus ise İslâm Hukuku’dur. Buna göre padişah, emir ve uygulamalarında İslâm Hukuku’na uymak zorundadır. Osmanlı hukukçuları, padişahın fıkha uymayan bir emir veremeyeceğini, verse bile geçerli olmayacağını ifade ederler.58 Hakikaten padişahlar kendi halkının malı ve hayatı konusunda istedikleri gibi hareket edemezler, bunun için mutlaka bir belge alırlardı.59 Aynı şey ülke dışı uygulamalarda, özellikle Müslüman ülkelere açılan savaşlar için de geçerliydi.60

Benzer şekilde hukukçular, yargı karşısında da padişahın ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığını ifade etmişlerdir. İbn Kemal Mühimmât-ı Müftî’sinde, herhangi bir şahsın padişaha dava açtığında davacı ve padişahın hakim karşısında eşit seviyede oturarak yargılanmaları gerektiğini söylemektedir.61 İbn Kemal’in burada üzerinde durduğu husus, padişah da olsa, yargı makamında kimsenin ayrıcalıklı olamayacağıdır. Günümüz açısından önemli olan husus ise, Osmanlı Hukuku’nda padişahın bile dokunulmazlığının olmadığı ve adi suçlamalarda dahi hakimin karşısına çıkması gerektiğidir.

Bu durum teoride bu şekilde kabul edilmiş olsa da uygulamada ne kadar yerine getirilmiştir? Örneğin padişahlar, siyaseten katil uygulamalarında buna her zaman riayet etmiyorlardı.62 Ahmet Mumcu’nun çalışması bu konuda bize değerli bilgiler vermektedir. Buna göre; padişah herhangi bir yüksek rütbeli memur hakkında çoğunlukla bir soruşturma sonucu idam

kararı verirdi. Bu soruşturma, bir mahkemede yargılanma esnasında olduğu gibi, mahkeme dışında kendi soruşturması şeklinde de olurdu. İster yargı, ister soruşturma sonucu olsun verilen idam kararından sonra fetva alınması da gelenek olmuştur. Yargılama sonucu bir de fetva alınmasının hukukî bir işlevi yoktur, sadece hükmü teyit edici bir rolü vardır. Ancak padişahların kendi soruşturmaları sonucu verdikleri idam kararlarında fetva almaları, fetvaya hukukî fonksiyon katmaktadır. Böylelikle fetva yargılamanın yerini almaktadır. Ama şüphesiz, fetvanın hiçbir zaman bir yargı hükmü olduğu iddia edilemez.63 Burada akla, herhangi bir yargı kararı olmadığı halde müftülerin niye fetva verdiği sorusu gelmektedir. Bunu, sırf korku veya menfaatle açıklamak herhalde doğru olmaz. Zira İslâm Hukukçusu nezdinde, devlet başkanının kendisi de yargıda bulunma yetkisine sahiptir. Yani, o aynı zamanda yargıçtır.64 Dolayısıyla müftü hakimin verdiği hükümle padişahın verdiği hüküm arasında bir fark görmediği için fetvasını vermiştir. Osmanlı hukuk düşüncesi açısından burada bir hukuk dışılık görülmemektedir.

Ancak padişahların, bu genel uygulamanın dışına çıktıkları da vakidir. Örneğin Yavuz Sultan Selim, İran seferi sırasında askerin geri dönme isteğini padişaha arz eden Hemdem Paşa’yı ve Mısır Beylerbeyliği’nin kendisinden alınması konusunda serzenişte bulunan Yunus Paşa’yı hemen o anda öldürtmüştür.65 IV. Murad devlet içerisinde sürekli entrikalar çeviren Topal Paşa’yı, Anadolu gezisi sırasında hakkında şikayet olan İznik kadısını soruşturmasız ve fetvasız öldürtmüştür. Hatta İznik kadısının bu şekilde katledilmesi İstanbul uleması arasında pek çok söylenti ve teessüre sebep olmuş, bu durumu padişahın validesine bildiren ŞeyhülÎslâm Ahizâde Hüseyin Efendi de, padişahı tahttan indirmek istediği suçlamasıyla öldürülmüştür.66 Sultan İbrahim de birer kızgınlık eseri olarak iki vezirini

katlettirmiştir.67 Sultanların hukuk dışı davranmaları şüyhülİslâmlar tarafından engellenmiştir.68

Şeyhülİslâmın, padişahın uygulamasına itirazı resmi bir nitelik taşımaz. Yani, her ne kadar teorik olarak sultanın gayrimeşru bir hüküm veremeyeceği ifade edilmişse de, uygulamada bunun nasıl önleneceği ve izlenecek prosedür net değildir. Padişahın uygulaması nasıl kontrol edilecektir? Bütün İslâm Tarihi boyunca var olan bu sorun, teoride ehl-i hal ve akde havale edilmiş ancak böyle bir yapı kurumsallık kazanamamıştır.69 Dolayısıyla sultanın bizatihi varlığı, aynı zamanda hukuksuzluğun en önemli kaynağı görünümündedir.

Padişahların siyaseten katil konusundaki yetkisinin kaldırılma çabaları II. Mahmud'un son zamanlarında başlamış ve Tanzimat'la birlikte tamamen kaldırılmıştır.70

Siyaseten katle benzer bir uygulama müsaderedir. 15. yüzyılda, özellikle Fatih Sultan Mehmed ile başlayan müsadere geleneği önceleri devlet hizmetinde olan ve devlet hazinesini kanunsuz yollarla kendi maddi çıkarları için kullanmakla suçlanan yüksek dereceli memurlara uygulanırken, daha sonra küçük dereceli devlet memurları, hatta devletle irtibatı olmayan tüccar ve çiftçi sınıfından kişilere bile uygulanacak şekilde yaygınlık kazanmıştır.71

Müsadere geleneğinin başlaması, kul sisteminin yerleşmesi ile başlar. Burada temel anlayış şudur: Mademki devşirme sisteminden gelen yüksek dereceli memurlar sultanın siyasî köleleridir, dolayısıyla malları da efendilerinin malıdır. XVI. yüzyılda bu şekle bürünen fiilî anlayış D'ohsson'a göre, Şeyhülİslâm Ataullah Efendi'nin 1729 yılındaki fetvasıyla da şer'an teyit edilmiştir.72

Siyaseten katilde çoğunlukla bir yargı ya da soruşturma söz konusu iken, müsadere uygulamasında ölen ya da idam edilen devlet adamı

hakkında böyle bir yargılamanın olmadığı anlaşılmaktadır. Köle-efendi ilişkisine dayanan temel anlayışa göre de, malın müsadere edilmesi için böyle bir uygulamaya gerek görülmüyordu. Hukukun insanlara tanıdığı en temel haklardan biri olan mülkiyet hakkına[73] bir tecavüz olarak görülebilecek bu uygulama büyük ölçüde II. Mahmud döneminde, tamamen ise ancak Tanzimat'la birlikte yürürlükten kaldırılmıştır.[74]

Padişahın hukuk dışına çıkma teşebbüslerinin yanı sıra, bu tür davranışların zaman zaman ehl-i örf denilen idarî sınıftan da geldiği görülmektedir. Özellikle taşrada yönetici sınıf, suçluları kadıya götürmeden para cezası veriyordu.[75] II. Bayezid Dönemi'ne ait umumî kanunnâmede yargı ve infaz prosedürünün nasıl işleyeceği açıkça anlatılmıştır. Buna göre güvenlik güçleri herhangi bir suçtan dolayı birini tutukladıklarında bunu kadıya götürecekler, sanık yargılanacak ve cezanın infazı kadıdan alınan hüccet çerçevesinde ehl-i örf tarafından yapılacaktır.[76]

Görüldüğü gibi Osmanlı Devleti'nde tüm yargı faaliyeti kadılara bırakılmıştır. Ehl-i örf denilen idareci sınıfın veya bir önceki başlık altında gördüğümüz üzere ilmiye sınıfından olan ama resmi görevi olmayan molla, müderris gibi kişilerin yargı faaliyetine karışması önlenmiştir. Kadıların yargı faaliyetinde tamamen bağımsız olduklarını da iddia etmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nde kadı, her ne kadar ilmiye sınıfından olsa da, bugünkü hakimlerin konumlarından daha yüksekte olarak aynı zamanda bulunduğu şehrin bir idarecisi konumundaydı. Dolayısıyla hem bir hakim hem de bir idareci olduğundan diğer mülki idareciler kendisine emir veremezler, aksine ona yardımcı olurlardı. O doğrudan kazaskere karşı sorumluydu ve merkezle doğrudan yazışma hakkına sahipti.[77]

Gerek sultanın ve gerekse mahalli idarecilerin mahkeme kararlarına karşı gelme hakkı yoktu. Osmanlı'da hukukun işleyişi ve "kadı"nın konumunu gösteren en önemli örnek dönem, 16. yüzyılın sonlarında

Suhte ve Celali İsyanlarının yaşandığı dönemdir. Bu dönemde eşkıyalık hareketleri had safhaya çıktığı için hükümet olağanüstü önlemler alma yoluna gitmiş ve anlaşıldığı kadarıyla bu önlemleri alırken hukukî mücadele ile hukuk dışı yollar arasında kalmış gibidir. Zira hükümet bir yandan sancak beylerine, ele geçirilen eşkıyaların hemen öldürülmesini emrederken, bir yandan da -yukarıda gördüğümüz üzere- sanıkların mutlaka mahkemeye çıkarılmasını ve ondan sonra cezalarının verilmesini emrediyordu. Kadılar mahkemeye çıkan kişileri bağımsız bir şekilde yargılıyor ve ceza vermek için yeterli delil bulamadıkları sanıkları serbest bırakıyorlar veya sadece hapis cezası ile yetiniyorlardı. Bu durumda bazen, sancak beylerinin merkeze yazdıkları yazılar çerçevesinde başka bir sebepten dolayı mutlaka idam edilmeleri yönünde kesin emirler veriliyor ve beraat eden sanıkların sancak beyleri tarafından idam edildiği oluyordu.78

Bu dönem bize, hukuk dışı uygulamaların bizzat devlet tarafından uygulandığını göstermekle birlikte, aynı zamanda “kadı”nın da verdiği hükümde bağımsız olduğu ve kararının değiştirilmediği konusunda önemli örnekler sunmaktadır.79

7. Sonuç

Osmanlı Devleti, ülke ve tarih olarak Anadolu Selçuklu Devleti’nden sonra gelse de, aynı zamanda İlhanlıların devamı diyebileceğimiz bir devlettir. İlhanlılar yönetim ve hukuk alanında Anadolu’yu ve dolayısıyla Osmanlıları önemli ölçüde etkilemişlerdir. Böylelikle Osmanlılarda fıkhın yanında yazılı hukuk geleneği gelişmiştir.

Osmanlı Hukuku’nun temelinde şüphesiz İslâm Hukuku vardır. Ancak Orta Asya’dan beri süregelen ve Cengiz tarafından yazılı hale getirilen “yasa” da, hüküm itibariyle olmasa bile, düşünce olarak Osmanlı Hukuku’nu etkilemiştir. Eğer “yasa” fikri olmasaydı, muhtemelen

Osmanlılar kanunnâmelerin hazırlanışında bu kadar başarılı olamayacaklardı.

Kanunnâmelerde İslâm Hukuku'na aykırı mütalaa edilen hususlar çok nadirdir. Zira kanunnâmeleri hazırlayan nişancılar, ulema sınıfının dışında ayrı bir hukukçu sınıfı değildi. Kanunnâmelerde İslâm Hukuku'na aykırı olarak görülen bazı uygulamaların da zaman içerisinde tasfiye edildiği görülmektedir. Ayrıca Osmanlı hukukçularının kanunnâmelerde yer alan bazı bedenî ve nakdî cezaları, devlet başkanının tazir yetkisi dahilinde mütalaa ettikleri ve karşı çıkmadıkları anlaşılmaktadır.

Kanunlarda para cezalarının önemli yer tutması ve bunların had cezalarının yerine verilmesi İslâm Hukuk Tarihi açısından önemli bir uygulamadır.

Osmanlıların çok hukukluluk düşüncesine yakın olmadıkları görülmektedir. Temel amaçları, bütün hukukî problemlerin tek bir hukuk çerçevesinde çözülmesini sağlamaktır. Ancak sosyal yapının çok dinli ve çok mezhepli olmasından dolayı bu düşünce sadece Anadolu ve Rumeli topraklarında gerçekleştirilmiş ve Hanefi mezhebi dışında hüküm verilmesi yasaklanmıştır. Gayrimüslimlerin yaşantıları da, aile ve miras hukuku gibi konuların dışında kanunnâmeler tarafından düzenlenmiştir.

Osmanlı Devleti bütün hukukî meselelerin çözümünde resmi olarak tayin edilen kadıları yetkili kılmış ve kadı dışındaki kişilerin yargıya karışmasına müsaade etmemiştir. Hukukun üstünlüğü ve yargı bağımsızlığı Osmanlı hukuk düşüncesinin en önemli karakteristiklerindendir. Padişah da dahil olmak üzere yargı önünde herkesin eşit olduğu ve yargıya müdahale edilemeyeceği temel prensiptir. Bu temel düşünce Osmanlı Devleti'nde büyük ölçüde uygulama imkanı bulmakla birlikte, bazı padişahların zaman zaman yargıya başvurmaksızın cezalar verdikleri bilinmektedir. Padişahlar olağanüstü dönemlerde yargı kararlarının aksine idam emri vermişlerse de,

bunu bizzat yargı kararını bozarak yapamamışlar, hatta sık sık yargı kararı olmaksızın ceza verilmemesi konusunda fermanlar çıkarmışlardır. Osmanlı Devleti’nde hukukun üstünlüğü düşüncesine en önemli tehdit olan padişahın kendisi de genel olarak hukuk çerçevesinde hareket etmiştir.

1 M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, (Haz. Orhan F. Köprülü), Ötüken Yay., İstanbul, 1981, s. 78-83; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, TTK Yay., 7. bs., Ankara, 1988, c. 1, s. 39-43.

2 A. Zeki Velidi Togan, Umumî Türk Tarihi’ne Giriş, Enderun Kitabevi, 3. bs., İstanbul, 1981, s. 340.

3 Nizâmü’l-mülk, Siyâset-nâme, (Haz. M. Altay Köymen), Kültür Bakanlığı Yay., 2. bs., İstanbul, 1990, s. 59.

4 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, TTK Yay., Ankara, 1984, s. 201; Paul Wittek, Menteşe Beyliği 13-15inci Asırda Garbî Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik, (Çev. O. Şaik Gökyay), TTK Yay., Ankara, 1944, s. 116; M. Çetin Varlık, Germiyan-oğulları Tarihi (1300-1429), Atatürk Ünv. Yay., Ankara, 1974, s. 100; Kemal Göde, Eratnalılar (1327-1381), TTK Yay., Ankara, 1994, s. 144.

5 Aşık Paşaoğlu Tarihi, (Haz. Nihal Atsız), MEB Yay., 2. bs., İstanbul, 1992, s. 25-26.

6 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c. 1, s. 91. Ancak, beylerin bu özelliklerinin Türkçe olarak pek çok ilmî ve edebî eserin yazılmasına veya tercümesine zemin hazırladığını ifade etmek gerekir. Wittek, a.g.e., s. 115.

7 Timur, Benim Devletim Tüzükât-ı Timur ve Cengiz Yasası, (Haz. Alemdar Yalçın), İstanbul, 1974, s. 55.

8 Ahmet Akgündüz, “Dürerü’l-Hükkâm”, DİA, TDV Yay., İstanbul, 1994, c. 10, s. 27-28.

9 Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrahim b. Muhammed", DİA, TDV Yay., İstanbul, 1997, c. 15, s. 231-232.

10 Murat Şen, "Osmanlı Hukuku'nun Yapısı", Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999, c. 6, s. 336, 12 no'lu dipnot.

11 Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1990, c. 2, s. 169-170.

12 Togan, a.g.e., s. 341; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, TTK Yay., 3. bs., Ankara, 1988, s. 7-8.

13 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 2, s. 232-233.

14 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 2, s. 296.

15 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 3, s. 93.

16 Fatih'in kanunnâmesinde ilgili yerler için bkz. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 1, s. 347-349.

17 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 4, s. 296.

18 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 1, s. 65-66. Kanundan şeriata doğru eğilim konusundaki örnekler ve genel bir değerlendirme için ayrıca bkz. Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", (Çev. Selahaddin Eroğlu), A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXVI, 1983, s. 648-649.

19 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 1, s. 347-349.

20 Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, MEB Yay., İstanbul, 1993, c. 3, s. 20.

21 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 1, s. 82-83.

22 Togan, a.g.e., s. 114.

23 Bkz. Moğolların Gizli Tarihi, (Çev. Ahmet Temir), TTK Yay., 2. bs., Ankara, 1986, s. 136; Alaaddin Ata Melik Cüveynî, Tarih-i Cihan Güşa, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yay., 2. bs., Ankara, 1998, s. 87;

Curt Alinge, Moğol Kanunları, (Çev. Coşkun Üçok), A.Ü. Hukuk Fakültesi Yay., 1967, s. 31.

24 Togan, a.g.e., s. 278.

25 İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay., İstanbul, 1966, c. 10, s. 391. "el-Mesâilü'l-Melikşâhiyye" adıyla bilinen bu kod için bkz. "'el-'Urâdatü fi'l-Hikâyeti's-Selçûkıyye' Tercümesi", (Çev. Şerefüddîn), Milli Tetebbu'lar Mecmû'âsı, c. 2, sayı: 5, İstanbul, 1331, s. 249-251. Burada ticaret ve aile hukukuyla ilgili altı madde yer almaktadır.

26 Ahmed b. Mahmud, Selçuk-nâme, (Haz. Erdoğan Merçil), İstanbul, 1977, c. 1, s. 155.

27 II. Bayezid'e ait umumî kanunnâmenin 26. maddesi şöyle der: "Kız ve oğlan çeken kişinin ve hıyanet ile ecnebinin evine giren kimsenin ve avret ve kız çekmeğe varan kimesnenin içmeği (emceği=erkeklik organı) kesile." Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 2, s. 42-43.

28 Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî, Bezm u Rezm, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 210.

29 Kadı Burhaneddin Ahmed, Kadı Burhaneddin Divanı, (Haz. Muharrem Ergin), İ.Ü. Yay., İstanbul, 1980, s. 100. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 91, 264.

30 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c. 1, s. 98.

31 Togan, a.g.e., s. 340.

32 Bkz. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 1, s. 256-260.

33 Tursun Bey, Fatih'in Tarihi "Târih-i Ebul Feth", (Haz. Ahmet Tezbaşar), Tercüman 1001 Temel Eser, trs., s. 22.

34 Moğolların Gizli Tarihi, s. 136.

35 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 1, s. 317.

36 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 1, s. 328.

37 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Akman, Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli, Eren Yay., İstanbul, 1997.

38 Aşık Paşaoğlu Tarihi, s. 86.

39 Abdullah b. Mukaffa', "Risâletü İbni'l-Mukaffa-fi's-Sahâbe, " Âsâru İbni'l-Mukaffa', Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, s. 316-317.

40 Muhammed Ebu Zehra, İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, (Çev. Abdülkadir Şener), Hisar Yay., 2. bs., İstanbul, 1983, s. 302; Subhi Mahmasânî, "İslâm Hukuku'nun Tedvini", (Çev. İ. Kafi Dönmez), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, 1985, s. 315, 318.

41 Paul Koschaker, Modern Hususi Hukuka Giriş Olarak Roma Hususi Hukukunun Ana Hatları, (Çev. Kudret Ayiter), A.Ü. Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1971, s. 3.

42 Bu konudaki tartışmaların genel bir hülasası için bkz. Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilatı, DİB Yay., 3. bs., Ankara, 1991, s. 86-96.

43 Gayri müslimlere aile ve miras hukukunda özerklik tanınmış, bu konularla din adamları ve vergi memurlarının tayin ve görevden alınması ile ilgili konulara bakan mahkemeler kurmalarına izin verilmiştir. Bunun dışında kalan ceza hukuku, ticaret hukuku ve Müslüman halkla ilişkiler gibi konular kanunnâmeler tarafından düzenlenmiştir. Bkz. Yavuz Ercan, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Turhan Kitabevi, Ankara, 2001, s. 173-250.

44 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), (Haz. H. Osman Yıldırım ve diğ.), BDAGM Yay., Ankara, 1995, c. 1, s. 179-180.

45 Vehbe Zuhayli, İslâm Fıkhı Ansiklopedisi, (Çev. Ahmet Efe ve diğ.), Risale Yay., 2. bs., İstanbul, 1992, c. 8, s. 474-475.

46 Ebussuud, "Ma'ruzât, " Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, (Haz. Ahmed Akgündüz), FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1992, c. 4, s. 50.

47 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 6, s. 368; Ebussuud, Fetâvâ, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel, No. 1995, vr. 52a.

48 5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566), (Haz. H. Osman Yıldırım ve diğ.), BDAGM Yay., Ankara, 1994, s. 41; Abdul Rahim Abdul Rahman, "The Documents of the Egyption Religious Courts (al-Mahakim al-Shar'iyya) As a Source for the Study of Ottoman Provincial Administration in Egypt (923/1517-1213/1798), Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. XXXIV, part: I, February 1991, s. 92; M. Âkif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yay., İstanbul, 1994, c. 1, s. 408-409.

49 Aydın, a.g.m., s. 407; Ebussuud, Fetâvâ, vr. 52 a, 158b.

50 Bkz. İbn Kemal, Kemâl Paşazâde Fetvâları, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No. 3369, vr. 66a; Abdullah Özer, İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri ve Şeyhülİslâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Müteallika bi't-Teazir Adlı Eseri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000, s. 130; Muhammed b. Abdilazim, "el-Kavlü's-Sedid fî Ba'di Mesâili'l-İctihad ve't-Taklid", İslâm Hukukunda Mezhepler (İctihad, Taklid ve Telfik), (Haz. Hayreddin Karaman), İrfan Yay., İstanbul, 1971, s. 87; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuku'nda İctihad, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul, 1996, s. 217.

51 Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 4, s. 297.

52 Zira Mecelle'de de Hanefî Mezhebi'nin dışına çıkılmamıştır. Bkz. Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay., İstanbul, 1973, s. 121-122.

53 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi, (Haz. Orhan Çeker), Mehir Vakfı Yay., Konya, 1999, s. 36, 51, 91-92, 97.

54 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi, s. 57, 99-100.

55 Mahmasânî, a.g.m., s 321, 328.

56 Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği, MEB Yay., 3. bs., İstanbul, 1997, s. 106-110.

57 İslâmiyet'in devlet başkanına tanıdığı statü için bkz. İbn Âbidin, Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürrü'l-Muhtar, (Çev. Ahmet Davudoğlu), Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982, c. 1, s. 96.

58 Ebussuud, "Ma'ruzât", s. 53; Ebussuud, Fetâvâ, vr. 177b; Pir Mehmet, "Zahîru'l-Kudât", Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, (Haz. Ahmet Akgündüz), OSAV Yay., İstanbul, 1996, c. 9, s. 403; M. Hulusi Lekesiz, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri, (Basılmamış Doktora Tezi), Hacettepe Ünv., SBE, Ankara, 1997, s. 145.

59 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı, TTK Yay., 2. bs., Ankara, 1984, s. 50.

60 Örneğin Yavuz Sultan Selim, Memlükler üzerine yapacağı sefer için fetva almıştı. Fetva örneği için bkz. Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebi, Solak-zâde Tarihi, (Haz. Vahid Çabuk), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, c. 2, s. 110. Yine 1578 yılında Safevilerle yeniden başlayan savaş için alınan fetva konusunda bkz. Gelibolulu Mustafa Âli, Nusretnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, No. 2433, vr. 9a-11a.

61 İbn Kemâl, Mühimmât-ı Müftî, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, No. 280, vr. 90b-91a.

62 Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı, s. 50.

63 Ahmet Mumcu, Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl, Birey ve Toplum Yay., 2. bs., Ankara, 1985, s. 102-112.

64 İbn Âbidin, a.g.e., c. 12, s. 317.

65 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c. 2, s. 263-264, 294.

66 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c. 3, I. Kısım, s. 186-187, 193-194.

67 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c. 3, I. Kısım, s. 224-226.

68 Hoca Sadettin Efendi, Tacü't-Tevarih, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay., 4. bs., Ankara, 1999, c. 5, s. 219-221.

69 Abdülhamîd İsmail el-Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", DİA, TDV Yay., İstanbul, 1994, c. 10, s. 541.

70 Mumcu, a.g.e., s. 165.

71 Bkz. Mustafa Nuri Paşa, Netayic ül-Vukuat, (Sad. Neşet Çağatay), TTK Yay., 3. bs., Ankara, 1992, c. I-II, s. 309, c. III-IV, s. 284; Pakalın, a.g.e., c. 2, s. 624-626; Tuncay Öğün, "Osmanlı Devleti'nde Müsâdere Uygulamaları", Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999, c. 6, s. 371-383.

72 Mumcu, a.g.e., s. 150.

73 Servet Armağan, İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, DİB Yay., 2. bs., Ankara, 1992, s. 158-163.

74 Pakalın, a.g.e., c. 2, s. 626.

75 II. Bayezid Dönemi'ne ait umumî kanunnâmedeki 241. madde bu durumu anlatmaktadır: "Ve hırsuzlıkla müttehem olan kimesneleri ummâl ve subaşılar kadı katına iletmeden kimesnelerden cürm alurlar imiş. Ol sebebden hırsuzlar kadılara malum olmayub hakkından gelinmezler imiş. Ol babda ummâla ve nüvvâba yasak olundu ki, kadı katına iletmedin kimesneden cürm almayalar." Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 2, s. 75.

76 "Madde 38. Ve eğer örfle bir kimesnenin hırsızlığı zâhir olursa, kadı olan ehl-i örfe hüccet vere, ehl-i örf o hüccet mucibince asılmağa müstehak olanı asa ve kat'-ı uzva müstehak olanı kat'-ı uzv ede." Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri…, c. 2, s. 44.

77 İlber Ortaylı, Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı, Turhan Kitabevi, Ankara, 1994, s. 25-29.

78 Bkz. Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celalî İsyanları, Cem Yay., İstanbul, 1995, s. 215-222.

79 Osmanlı Devleti'nde yargı bağımsızlığı konusunda genel bilgi ve tartışmalar için ayrıca bkz. Hasan Tahsin Fendoğlu, İslâm ve Osmanlı Anayasa Hukuku'nda Yargı Bağımsızlığı, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 189-194.

Türk-İslâm Kültüründe Adalet Anlayışı ve Osmanlı Uygulamalarından Örnekler / Yrd. Doç. Dr. Necdet Gök [s.61-70]

Bilkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi / Türkiye

Hükümdar, Kutadgu Bilig’de buyurur: “Benim beğenmediğim şeylerden biri yalandır. Ondan sonra zulüm edenler (adaletsiz davrananlar) gelir”.1

Yüzyıllar sonra, XV. asırda, Osmanlı klasiklerinden Aşık Paşazâde (ö.1481) Osman Bey’in icraatlarını kendine özgü üslûbuyla anlatırken adalet anlayışına şu şekilde dikkat çeker:

“Kadı konuldu. Subaşı konuldu. Pazar kuruldu ve hutbe okundu. Bu halk kanun ister oldular. Germiyan’dan birisi geldi.

‘Bu pazarın vergisini bana satın’ dedi. Halk:

‘Osman Han’a git’ diye cevap verdi. O adam, hana gidip sözünü söyledi. Osman Gazi sordu:

‘(bu) vergi (de) nedir?2 Adam dedi ki:

‘Pazara ne gelse ben ondan para alırım’. Osman Gazi:

‘Senin bu pazara gelenlerden alacağın mı var ki para istersin’ dedi. O adam:

‘Hânım: Bu töredir. Bütün memleketlerde vardır ki pâdişâh olanlar alır’ dedi. Osman Gazi sordu:

‘Tanrı mı buyurdu, yoksa beğler kendileri mi yaptı?’ O adam yine:

‘Töredir3 hânım! Ezelden kalmıştır’ diye cevap verdi. Osman Gazi çok öfkelendi:

‘Bir kişinin kazandığı başkasının olur mu? Kendi malı olur. Ben onun malına ne koydum ki bana akça ver diyeyim? Bre kişi! Var, git: Artık bana bu sözü söyleme ki sana ziyanım dokunur’ dedi.

Bunun üzerine halk, dedi ki:

‘Hânım bu pazarı bekleyenlere âdettir ki bir nesnecik vereler’. Osman Gazi:

‘Madem ki böyle diyorsunuz, öyleyse bir yük getirip satan herkes iki akça versin. Satamayan bir şey vermesin. Kim bu kanunumu bozarsa Allah

onun dinini de, dünyasını da bozsun. Kime bir timar verirsem elinden sebepsiz yere almasınlar. O ölünce oğluna versinler. Çok küçük dahi olsa versinler. O, savaşa yarayacak hale gelinceye kadar sefer vaktinde hizmetkarları sefere gitsin. Her kim bu kanunu tutarsa Allah razı olsun. Eğer neslime bu kanundan başka bir kanun koyduracak olurlarsa edenden ve ettirenden Allah razı olmasın' dedi".4

Yine aynı kaynakta Orhan Bey'in adalet anlayışı da şu satırlarla ifade olunur:

"Orhan Gâzî, oğlu Süleyman Paşa'yı Taraklı (Tarakçı) Yenice'sine gönderdi. O memleketlerin hepsi Orhan Gazi'nin adâletini işitmişti. Her aldıkları yerde adâlet gösterdiler. Alınmayan memleketler dahi onların nasıl davrandıklarını öğrenmişlerdi. Süleyman Paşa Taraklı Yenicesi'ne varınca hisarı andlaşarak verdiler. Göynüğü ve Mudurnu'yu dahi öylece aldılar. Süleyman Paşa dahi o kadar adâlet gösterdi ki:

'Ne olurdu? Eski zamandan beri bunlar bize beğ olaydılar' Çok köyler bu Türk kavmini gördüler. Müslüman oldular."5

I. Murad'ın Evranos Bey'e sancak beyliği ve emirü'l-ümeralık görevi vermesiyle ilgili beratta da her şeyin başı yine adâlettir:

"…Bir âdem bir memlekette beg olmak iki kefelü terazüye benzer ki, bir kefesi cennetde ve bir kefesi cehennemdedir.

Heman neylersen eyle, şunlardan olagör ki, onların gözleri uyusa kalpleri uyanık ola.

Cümlenin ser-çeşmesi adâlettir. Anı idegör ki, Peygamber ânın bir gününü altmış yıl ibâdetten saymıştır."6

Osman Gazi, Orhan Gazi ve Murat Hüdâvendigâr'ın adâlet anlayışlarını çarpıcı bir şekilde yansıtan bu giriş cümlelerinden sonra adâlet teriminin anlam ve kapsamı üzerinde durmak gerekir.

Adâlet kavramı7

Adâlet; "tavır, davranış ve hükümlerde doğru olmak, hakka[8] göre hüküm vermek, Hak sahibine hakkını vermek, haksızları terbiye etmek, insaf, eşit olmak, eşit kılmak" gibi anlamları taşıyan Arapça bir masdar-isimdir. Farsça "dâd" kelimesi de, Osmanlı'da genel olarak "adâlet" anlamında kullanılmıştır ancak ikisi arasında fark vardır. Adâlet, bizzat adâletli davranıp zulmetmemektir. "Dâd" ise başkalarının zulm yapmasını engellemek ve bir zulüm yapılmışsa onu ortadan kaldırmaktır.

Yine aynı kökten bir masdar-isim olan "orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı" anlamlarına gelen adl kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında âdil kelimesi ile eş anlamlıdır ve Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) de birisidir.[9]

Adl; "her şeyi layık olduğu yere yerleştirmek, hakkı yerine koymaktır ki, azgınlığın, bir başka ifade ile haksızlık ve zulmün zıddıdır". Burdan hareketle müfessirler, "Şüphesiz ki, Allah, size adâleti, iyilik yapmayı (veya kendisini görüyormuş gibi ibadet yapmanızı-ihsan) ve yakınlara bakmayı emreder; hayasızlıktan, fenalıktan ve azgınlıktan (fahşâ ve münker) nehyeder. Öğüt almanız için size böyle öğüt verir." (Nahl 90) âyetindeki adâlet kavramını şu şekilde izah ederler:

Adâlet; insaf, haklılık ve doğruluk anlamlarını kapsayan bir dengelemedir ki, terazinin dili gibi ifrat ve tefrit (aşırı uçlar) arasında bir birleştirme noktası ve bir eşitlemedir. Bu özelliği sebebiyle adâlete, mîzân (terazi, ölçü, tartı) adı da verilir.

Adâlet ve Eşitlik İlişkisi

Adâlet esas olarak, -yukarda da işaret ettiğimiz gibi-verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi belirtir. Bu denge bazen eşitlikle[10] gerçekleşir; ancak adâlet yalnız eşitlik değil, denge'dir.[11] (i'tidal) Diyet ve tazminat yoluyla adâletin sağlanmasında denge esastır. "Çocuklara verdiklerinizde adil davranın…" hadisinde (Buhari, "Hibe", 2) kasdedilen adâlet, eşit

tutmak anlamını ifade eder. İnsanların kardeş olmaları, şahsî servetlerde fakirlerin haklarının bulunması ve toplumdaki sosyal adâlet anlayışında ise ölçü eşitlik değil, dengedir.12

Kısaca belirtmek gerekirse, “eşitlik ilkesi” adâletin tamamı olmamakla birlikte ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sebepten Hz. Peygamber halk arasında da çok yaygın olarak bilinen meşhur hadisinde, kişilerin makam ve mevkilerine bakılmaksızın yargı önündeki eşitliklerine dikkat çekmiştir:

“Sizden öncekileri helak eden sebeb, aralarında soylu bir kişi hırsızlık yaptığı zaman ona ilişmemeleri, zayıf bir kimse hırsızlık yaptığında ise ona haddi (şer’î ceza) uygulamalarıdır. Muhammed’in nefsi elinde olan Allah’a yemin ederim ki, Muhammed’in kızı Fâtıma hırsızlık yapacak olsa onun dahi elini keserim”.13 Aynı ilkeyi Hz. Ebubekir şöyle açıklamıştır: “Sizin aranızda zayıf olan kişi, ona âit hakkı alınıncaya kadar benim yanımda güçlüdür. Sizin aranızda güçlü olan kişi ise, Allah’ın izniyle kendisindeki başkasına âit olan hakkı sahibine teslim edinceye kadar benim yanımda zayıftır”.

İslâmî Düşüncede Adâlet Kavramı

İslâm felsefesinde dört ana faziletten birisi olarak kabül edilen adâlet, diğer üç fazilet olan hikmet, şecaat ve iffetin dengeli bir şekilde insanda bulunmasıyla elde edilir.14

Adâlet, tüm evrenin ölçü ve düzenidir. Herkese hakkı olan şeyi vermektir. İlahiyat açısından konuya bakıldığında; Şüphesiz her hakkın başı Allah’ın hakkı olan “ilâhlık” haklarıdır. Bunun birincisi de Allah’ın birliğine inanmaktır. Bundan dolayı adâletin başı Allah’ın birliğine inanmaktır. (Hadid Suresi âyet 25’in tefsirinde) Sahabenin büyüklerinden Abdullah İbn Abbas’ın “Adâlet, Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet etmektir. Adâlet, ortak ve benzeri olanı ortadan kaldırmaktır” dediği nakledilmiştir.15 Bu sebepten dolayı Kur’an’da, Allah’a ortak koşmak,

O’nun yanında başka ilahlar veya ortak güçler kabül etmek anlamına gelen “şirk” tabiri “pek büyük bir zulüm” olarak nitelendirilmiştir.16

Adâlet terimi, Kur’an-ı Kerim’de ve peygamberin sözlerinde genellikle “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” anlamlarında kullanılmıştır.

Hadislerde zulüm yasaklanır ve adalet tavsiye olunur:

“Bu ümmet söylediğinde doğru kaldıkça, hükmettiğinde adâlet yaptıkça, merhamet etmesi istendiği zamanda merhamet ettikçe, hayır üzere kalmaya devam edecektir.”17

“Yüce Allah’ın insanlar arasında en sevdiği kişi, adâletli devlet başkanıdır (İmam). En çok buğz ve gazab ettiği kimse ise, zâlim devlet başkanıdır.”18

İnsanlığın dirlik ve düzeninin, medeniyetin devam ve gelişmesinin ancak adâletle mümkün olduğunu belirtmek için Hz. Muhammed: “Gökler (semâvât) adâletle kâimdir, ayaktadır.” diyerek, kâinâtı ayakta tutan en güçlü dinamik olan adâlete vecîz biçimde işâret etmiştir. Yine O, toplumda huzur, emniyet ve âsâyişin sağlanması ve sosyal barışın oluşması için, “Başınızda Habeşli bir köle bile olsa itaat ediniz”19 diyerek devletin başındaki idarecilere karşı isyan, anarşi, fitne ve fesadı yasaklarken diğer taraftan sorumlu ve sorgulayıcı bir toplumun oluşması için haksızlık ve kötülük karşısında sessiz kalınmasını da uygun bulmamıştır.

İslâmî toplum düzenine göre, toplumun her ferdi haksızlığa karşı mücadele etmek, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak yaygın ifadesiyle “marufu emretmek, münkeri nehyetmek” ve zulmü önlemekle yükümlüdür ancak kendisini hakim veya kadı makamına koyup “ihkâk-ı hak” (hakkı yerine getirme) adına yargı makamı gibi davranma hakkına sahip değildir.

Kıst Kavramı

Adl ve adâlet kelimesi dışında, adâlet anlamında Kur'an'da yer alan bir başka kelime de "kıst"tır. Kur'an'da 25 defa geçen bu kelime, iki yerde "yoldan sapan" (Cin/14-15), yirmi üç yerde de adâlet anlamında kullanılmıştır.

"Pay, hissse, ölçü, kısım kısım verilen bir borcun her defada verilen bir parçası, tartı ve ölçüde doğruluk, adâlet etmek" anlamları kapyasan bu kelimenin adâlet anlamında kullanılmasına bir örnek (Nisa, 135) ayetidir: "Ey iman edenler haktan yana olup var gücünüzle ve bütün işlerinizde adâleti gerçekleştirin. Allah için şahitlik eden insanlar olun." Yine aynı ayetin devamında bizzat adl (ta'dilû şeklinde) kelimesi kullanılır: "Bu hükmünüz ve şahitliğiniz isterse bizzat kendiniz, ana ve babanız ve yakın akrabalarınız aleyhinde olsun. İsterse onlar zengin veya fakir bulunsun; çünkü Allah her ikisine de sizden daha yakındır. Onun için, sakın nefsinizin arzusuna uyarak adâletten ayrılmayın. Eğer dilinizi eğip bükerek hakkı olduğu gibi söylemekten çekinir veya büsbütün şahitlikten kaçarsanız, iyi bilin ki, Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."20 Yine adâlet ve kıst kelimelerinin birlikte kullanıldığı bir başka âyet de (Mâide, 8)dir: "Ey iman edenler! Haktan yana olup vargücünüzle ve bütün işlerinizde adâleti gerçekleştirin ve adâlet nümûnesi şahitler olun. Bir topluluğa karşı, içinizde beslediğiniz kin ve öfke, sizi adâletsizliğe sürüklemesin. Adil davranın, takvaya en uygun hareket budur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah yaptığınız her şeyden haberdardır".21

Adaletin Çeşitleri

İslâm alimleri adâleti, çeşitli yönlerden değerlendirerek bölümlere ayırmışlardır. Bunlardan birisi Râgıb el-İsfahani'dir (ö. 502/1108). Ona göre âdâlet; Mutlak adâlet ve Kanun-kurallara bağlı adâlet olarak ikiye ayrılır. Birincisi olan mutlak adâlet, akla dayanır ve devamlıdır. Bu tür âdâlet her zamanda ve zeminde iyi ve güzeldir. İyiliğe iyilikle karşılık

vermek gibi. İkinci tür adâlet ise, şeriat yani kanun ve kurallarla bilinir. Kasten insan öldürenin öldürülmesi (kısas yapılması) gibi.22

İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) ise adâleti, yöneldiği objeler bakımından üç kısma ayırır;

Birincisi; insan ile Allah arasında olan adâlet: insanın Allah'ın hakkını, kendi hakkı üzerine tercih etmesi, heva ve hevesine engel olup onun emirlerine yönelmesidir.

İkincisi; insan ile nefsi arasında olan adâlet: Kişinin nefsini kendine zarar verecek şeylerden korumasıdır.

Üçüncüsü ise; insan ile diğer insanlar arasındaki adâlet: Bu da insanlara hayırlı öğütlerde bulunmak, kimseye hainlik ve kötülük yapmamak, insanların eza ve cefalarına tahammül ve sabrederek onlarla iyi geçinmektir.23

Bir başka taksim ise, adâletin nev'i bakımından ikiye ayırılmasıdır;

Birincisi: Adâlet-i mahza yani mutlak ve kayıtsız adâlettir ki, bir toplumun selameti bile söz konusu olsa, rızası olmadan bir tek ferd bile feda edilemez. Küçük, büyük için iptal edilemez.

İkincisi: Adâlet-i izâfiye yani göreceli adâlettir. Bütünün selamet ve kurtuluşu için cüz'ün feda edilmesi, toplumun refah ve kurtuluşu uğruna ferdin feda edilmesidir. Ancak, adâlet-i mahzânın uygulanabileceği yerde adâlet-i izâfiye'nin uygulanması zulümdür.24

Sosyal Adâlet

İslâm dininin sosyal ilişkilerde esas aldığı üç temel ilke vardır:

Dürüstlük, adâlet, hakkaniyet…

İnsanın doğru, dürüst ve güvenilir olması, onun hem dünyada hem de ahirette en onurlu mevkiyi, en yüce erdemi ve mutluluğu elde etmesini sağlar. Kur'an-ı Kerim'in asıl amacı da insanın dürüst olmasını sağlamaktır… Adalet sahibi olmak dürüst olmanın bir yönü ve onun

uygulanışıdır. İyi bir yönetici olmanın ölçüsü adâletli olmaktır. Adalet itaatin karşılığı ve zulmün tam zıddıdır.25

Sosyal adâlet kavramın layıkıyla anlaşılabilmesi için öncelikle Allah, insan ve devlet kavramlarının üzerinde durmak gerekir.

İslâm temel olarak insanı, evrenin en mükemmel ve mükerrem canlısı, kalıplaşmış ifâdesiyle eşref-i mahlûk olarak kabül eder. Toplum veya halkı da, bir sömürme aracı olarak değil, Vedîatullah (Allah'ın emâneti) olarak görür. Devlet ise İslâm toplumlarının ayrılmaz ve olmazsa olmaz derecede bir parçasıdır. Özellikle Türk devletlerinde "Ya devlet başa, ya kuzgun leşe!" cümlesi ile formüle edilen anlayış bu bütünleşmenin en veciz ifâdesidir.26 Bu bütünleşme ve uyumun mayası ve temeli ise "adâlet"tir. Adâlet ortadan kalkınca ortaya çıkan, devlet değil, sömüren (iktidar) ve sömürülenlerden (toplum) oluşan yığın veya sınıflardır. Böyle bir devlet (!), gerçekten kendisinden kurtulunması (marksistler); bu olmaz ise, zararlarının asgarîde tutulması (parlamenter demokrasiler) gereken, ferdin dışında, ona düşman bir kurumdur. Yani, "Ya kuzgun başa, ya devlet leşe!" (yukardaki formülün tam zıddı) anlayışıdır.

İslâm toplumlarında sosyal adâleti sağlamak ve halkı sosyal refah seviyesine ulaştırmak için alınan tedbirler genel olarak, celb el-mesâlih (âmme menfaatini temin) ve sedd ez-zerâî (kötüye ve kötülüğe giden yolları tıkama) adı verilen kaide altında ele alınmıştır.27 Bu cümleden olarak, zekat ve diğer sosyal dayanışma müesseseleri, kamu hizmetleri için kaynak sağlamak, yeni vergiler koymak veya kaldırmak, kumar, fuhuş, alkol, uyuşturucu ile mücâdele etmek vs. tüm ekonomik ve hukûkî tedbirleri almak, kısaca toplum yararına olanı sağlama ve zararına olanı önlemek için yapılan her çeşit çaba bu çerçeveye dahil edilmiştir.28

Devlet başkanlığı ve adâlet

İslâm akâidine göre devlet başkanında mutlaka bulunması gereken sekiz şarttan birisi “adâletli olması”dır. Bu nokta üzerinde İslâm âlimleri görüş birliği içerisindedirler.29

Maverdi, bundan da öte adâlet şartını sadece halifeler için değil onu seçecek kurul veya heyet üyelerinde de bulunması zorunlu olan bir şart olarak kabul eder ki, çoğunluğun kabul ettiği görüş de budur.30

İmam’ın (devlet başkanı) fasıklığı sebebiyle azledilip edilemeyeceği tartışma konusu yapılırken âdâleti terk etmesinin görevden alınması için yeterli bir sebep olduğu belirtilir. Mâverdi bunu şöyle açıklar:

İmamın halinin değişmesi ile, imamlıktan azledilmesini gerektiren iki husus vardır:

1. İmamın adâleti terk etmesi.

2. İmamın görevini ifâ etmesine engel bir bedenî bir noksanlık veya hastalık ortaya çıkması.

İmamın adâleti terk etmesi, fıska ve fücura girip, nefsî arzularının peşinde koşması veya itikadında bozukluklar ortaya çıkması sebebiyle olur. Adâleti terk etmesi yüzünden devletin başından uzaklaştırılan kimse, pişman olduğunu ve tekrar adâlete döneceğini beyan etse bile tekrar devletin başına geçirilemez. Ancak yeniden seçilirse o zaman tekrar başa geçebilir. Kelam alimlerinden bir kısmı ise; “böyle bir durumda, imam adâlete dönünce imâmete de dönebilir, yeniden seçilme ve bîate lüzum yoktur” görüşünü savunmuşlardır.31

Tarih boyunca adâletin timsali olarak kabul edilen ve adâlet deyince ilk akla gelen şahsiyet olan Hz. Ömer, Ebu Musa el-Eş’arî’ye gönderdiği meşhur mektubunda:

“Halka karşı bakışında, yönelişinde, adâletinde ve huzurunda oturmalarında insanlar arasında eşitliğe dikkat et! Tâ ki şerefli ve soylu bir

kimse senin haksızlık yapacağına umut bağlamasın, zayıf olan bir kimse de adâletinden ümit kesmesin.”32

Bir başka konuşmasında da: “Ey İnsanlar! Ben size veya eşlerinize zulmetsin veya mallarınıza el koysun diye valiler göndermiyorum. Şayet bir kimseye bir zulüm isabet edecek olursa mutlaka bize iletsin ve şikayet etsin. Allah’a yemin ederim ki, böyle bir şikayetle bana gelenin sıkıntısını mutlaka gideririm.” Bunun üzerine sahabeden Amr b. el-Ass ayağa kalkıp şöyle demiştir: “Ey Mü’minlerin Emiri! Eğer senin valilerinden birisi müslüman birini terbiye ve edeblendirme amacıyla hırpalayacak yahut döğecek olursa aynı şekilde ona kısas uygular mısın?” Hz. Ömer cevaben; “Evet, Allah’a yemin ederim ki, mutlaka kısas uygularım…”33 demiştir.

Hz. Ömer, yine bir başka gün hutbede cemaate şöyle seslenir: “Muhammed’i hak din ile gönderen Allah’a yemin ederim ki, Fırat kenarında bir deve kaybolacak olursa veya helak olacak olursa Allah’ın beni ondan sorumlu tutmasından korkuyorum”.34 Adâlet anlayışının insanlardan öte, diğer yaratıklarının da hak ve hukukunu korumaya dönüşerek bu derece derinlik kazanması da şayân-ı ibret bir husus olmalıdır.

Adalet anlayışındaki bu derin hassasiyetinden dolayıdır ki, Hz. Ömer İslâm Devlet Teşkilatını da şekillendirmiş ve kendisinden önce yer almayan birçok müessesenin de kurucusu olmuştur. Örneğin, valilerden ayrı ve müstakil şekilde kadılar (hâkimler) tayin eden ilk halife odur Kadı tayininde ve kadılık müessesesinde, dikkat edilecek kurallar ve metodlar, kendisinden sonra da Osmanlılar da dahil bütün İslâm devletlerinde görev yapmış kadıların davranış ve uygulama rehberi olmuştur.

Aşağıda ele alacağımız bu talimat, ana hatlarıyla Osmanlı’da özellikle idarecilere zaman zaman gönderilen adâletnâmelerde ve verilen beratlarda ısrarla tekrarlanan hususlardır.

Hz. Ömer'in Adalet Fermanı veya Adâletnâmesi

Hz.Ömer'in, Abdullah b. Kays'a gönderdiği bu genelgeye, -Osmanlı diplomatikasındaki adıyla adâlet fermanı veya adâletnâme- demek mümkündür. Bu önemli adâletnâmenin içeriğini tahlil etmeden önce, söz konusu belgenin Arap-İslâm diplomatikası (ilm-i inşâ ve fenn-i kitâbet) açısından rükün veya bölümlerine de kısaca işaret etmekte yarar olduğu kanaatindeyim.

Genel kural olarak, özellikle Ortaçağ Arap-İslâm coğrafyasında, Arapça olarak düzenlenmiş bir resmî belge,

I. Fevâtih (başta yer alan ibareler veya başlangıç protokolü),

II. Mâ-beyne's-selâmeyn (veya metin kısmı) ve

III. hâtime (bitiş protokolü) olmak üzere üç ana bölümden oluşmuştur. Her bölümün de kendi içinde alt bölümleri vardır.35 Sıraladığımız bu diplomatika unsurlarının da yer aldığı belge Allah'ın adını anarak başlama anlamına gelen "dâvet rüknü" ile başlar ve sonra diğer rükünler bir biri ardınca sıralanır. Konu bütünlüğünü bozmamak için detaylara girmiyoruz.

"Bismillâhirrahmânirrahîm, (dâvet rüknü)

Müminlerin Emiri ve Allah'ın kulu Ömer'den Abdullah b. Kays'a -selamdan sonra- (unvan-elkab-salvele)

Kazâ (yargılama ve hüküm verme) kesin ve mutlak bir farz ve uyulan sünnettir (metin kısmı).

Şunu bil ki, sana bir dâvâ getirildiği zaman uygulanması mümkün olmayan delillerin faydası olmaz (delil inandırıcı ve mantıklı olmalı ve karşı tarafı da dinlemeli).

İnsanlara karşı şahsi münasebetlerinde ve adâletinde, eşit muamele yap ki, kuvvetli senin nüfuzundan korksun, zayıf da adâletine sığınsın.

Delil göstermek dâvâcıya âittir. İnkâr edene yemin etmek düşer. Bununla beraber, Müslümanlar arasında, barış yapmak da caizdir. Ancak

helalı haram, haramı da helal kılan sulh kötüdür (sulh yapma adına esas kurallar değiştirilmemelidir).

Bir dâvâda hüküm verdikten sonra bu hükmün yanlışlığına kanaat getirdiğinde doğruya dönmekte tereddüd etme. Çünkü asıl olan doğruya dönmektir. Ve bu esas yanlışta ısrardan daha hayırlıdır (hak-perest olma faziletini göstermeli, benlik ve gururu aşabilmelidir).

Kur'an ve sünnette açık hüküm bulamadığın hallerde hüküm vermekte zorluk çekersen önce buna benzer dâvâlar ve örnekler ara ve mevcud dâvâ ile aralarındaki ortak yanları tesbit et. Ondan sonra Kur'an ve hakka en yakın olduğunu umduğun fikre itimat et ve buna özellikle dikkat et (kıyas'a işaret ediyor. Bu aynı zamanda hakimlerin mukallid değil içtihatçı olmalarına da dikkat çekiyor).

Hak iddia edenlere, bunu ispatlayabilmeleri için delil getirebilecekleri bir mühlet tanı. Bu süre içinde delil getirebilirlerse lehte, aksi halde aleyhte hüküm vermen gerçeğe daha yakın ve şüpheden daha uzak olur (Böylece davâları erteleme usulüne işaret ediyor. Bu erteleme mâkül bir sebebe dayanmalıdır.).

Müslümanlar, hukukî meselelerde birbirlerine lehte ve aleyhte şahitlik edip, adâletin tecellisine yardımcı olmalıdırlar (Adâlet yerine getirilmesi veya tecellisi sadece hukukçuların değil tüm toplumun meselesi olmalıdır). Ancak sabıkalı olanlar, yalancı şahitliği veya iftirası sabit olanlar veya soyu bilinmeyenler, bu iş için makbül kişiler sayılmazlar. (kem âletle kemâlât olmaz). Çünki Allah, İnsanların vicdanlarında olanları bilir, şahitlik ve yemin gibi tamamen vicdânî faktörlerle adâletin tecellisini sağlar.

Dâvâlara bakarken telaşa, çığırtkanlığa ve tarafların haysiyetini kırıcı davranışlara asla müsaade etme. Çünki adâletin yerini bulması için sükunet ve ciddiyet şarttır. Hakkın tecellî etmesi ise İlâhî adâletin itibar kazanmasına sebeb olur.

Bir Müslümanın niyeti iyi ise Allah, onun insanlarla olan münâsebetlerini islah eder. Ama içi başka dışı başka olursa, Allah ona musibet verir (yani insan niyetini sağlam tutmalı ve kendi işini dürüstçe yapmalı ve bunu yaparken de insanları memnun etmeyi değil Yaratıcı'yı düşünmelidir. Gerisi Allah'a âittir) Bu durumda hâkimin görevi Allah'ın rızk ve rahmet hazinelerinin kulları arasında adâletle dağıtılmasını sağlamaktır.

Vesselâm."36 (hâtime).

Adâletnâme Geleneği37

Bu konuda en kapsamlı araştırma ve inceleme kuşkusuz, Prof. H. İnalcık hocamızın Belleten'de yayınladığı "Adâletnâmeler" adlı makalesidir.

H. İnalcık, adâletnâmeyi,

"Devlet otoritesini temsil edenlerin, reâyâya karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adâlete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklıyan beyânnâme şeklinde bir pâdişâh hükmüdür" şeklinde tarif eder ve adâletnâme geleneğinin köklerinin eski İran imparatorluklarına kadar götürülebildiğini, bunun Orta Doğu devlet ve hükümdar anlayışında en belirgin ifâdesini bulduğuna, mutlak otorite olan hükümdarla adâlet arasında bir temel prensip olduğuna işâret ettikten sonra bu durumu şu şekilde açıklar;

"Devlet, hükümdarın kuvvet ve kudretinden ve devletin gayesi de bu kudreti arttırmaktan ibârettir; fakat halkın huzursuzluğu ve hoşnutsuzluğu, halkın fakirliği, bu gayeyi tehlikeye düşüren bir şeydir. Bu devlet anlayışına göre, bu durumdan ancak padişahın "âdil" olmasiyle, yani halkın üzerinden zulmü gidermek, kuvvetlinin zayıfı ezmesine meydan vermemek, tebaanın can ve malını emniyyette bulundurmakla kaçınmak mümkündür".38

Zaman zaman Adâletnâme hazırlama geleneği Osmanlılardan önce de mevcut olan bir gelenektir. Hükümdarlar bazı durumlarda, birtakım haksızlıkların ve özellikle haksız vergilerin kaldırıldığı ilân eden hükümler çıkarır ve bu hükümler eyâletlerde herkesin görebileceği yerlere, büyük camilerin duvarlarına veya şehrin giriş kapılarına asılır bazan da taş-kitâbe haline getirilirdi.39

İslâm'ın ilk asırlarında mutad zamanlarda gönderilmesi ve ilan edilmesi âdet olan bu tür vesikaların, Memlûkler ve muâsırı olan bazı devletlerde ancak dînî bir emir dışına çıkıldığı zaman yazılıp gönderildiğini görüyoruz. Bunlara Memlûkler Devri'nde, bazı belgelere de alem olan tevki‘ adı verilmiştir. Bu tevkiler sultandan sadır olduğu gibi nâib-i saltanat olan şahıslardan -Şam nâibi gibi- sâdır olabiliyordu. Örneğin 764/1362 yılında Sayda ve Beyrut ahalisine gönderilen ve Şiâ'ya meyledilmemesini belirten tevki‘ böyle bir vesikadır.40

Osmanlı adâletnâmeleri de genel olarak aynı mahiyette olup, bir kısım emir ve nehiyleri halka ve idârecilere bildiren genel beyannâme, fermân ve -en geniş ifâdesi ile- sultânî hükümlerdir. Adâletnâmenin gayesi "hilâf-şer‘ ve kanun ve mugâyir-i emr-i hümâyûn ibdâ olunan bid‘atleri bil-külliye ref‘ idüb vilâyetin emn u emânına ve re‘âyâ ve berâya'nın itmi'nânına" (yani, şerî‘at ve kanunlara aykırı olarak ortaya çıkarılan yenilikleri temelden kaldırmak ve halkın emniyet içerisinde huzur ve güvenle yaşamasını temin etmek) erişmektir.41 Bazı sancak kanunnâmelerinde tahrir memurlarının tesbit ettiği, adâlete aykırı haksız uygulamalar ve bid‘atların ortadan kaldırıldığını belirten adâletnâme metinlerine de rastlamaktayız.42

Adâletnâme veya adâlet hükmü, padişahın bir emri olup, mahiyet açısından diğer fermanlarla aynı özellikleri içerir.

Dâire-i Adliyye-erkân-ı Erbaa veya Hakkaniyet Çemberi

Eski Hind ve İran geleneğini aksettiren Pend-nâme, Siyâset-nâme ve Nasihat-nâmelerde sürekli tekrarlanan temel felsefeye göre bir toplumdaki aksaklık ve bozuklukların sebepleri ve onları ortadan kaldırarak huzurlu ve güçlü bir devlet oluşturmanın çaresi dâire-i adliye ve erkân-ı erbaayı gerçekleştirebilmektir.

Buna göre; tüm problemlerin gerçek sebebi, adâletsizliktir. Adâletin olmadığı yerde rüşvet iş yapar. Böylece eâlî (yüksek vasıflı kişiler) edânî (vasıfsız, kalitesiz kişiler) derekesine indirilmiş, bu suretle düzen alt üst edilmiş olur.

Bir hükümdarın kuvvet ve kudreti hazineye bağlıdır, hazineyi doldurabilmek için halka rıfk ve adâletle muâmele etmek gerekir. Ve bu adâlet hükümdarın mutlak otoritesi, af ve bağışlaması ile gerçekleşir.

Diğer taraftan Türk-Moğol devlet geleneği, adâleti, değişmez bir töre veya yasanın tarafsızca uygulanması şeklinde kabül eder. Bu anlayış, eski İran devlet anlayışıyla bağdaşarak Orta Doğu’da kurulmuş Türk-İslâm devletlerinde de hakim olan anlayıştır.43Adldir mûcib-i salâh-ı cihan; cihan bir bağdır dîvâr-ı devlet; devletin nâzımı şeriattır; şeriata hâris olamaz illâ melik; melik zabteyleyemez illâ leşker; leşker-i cemidemez illâ mal; malı cem’ eyleyen reâyâdır; reâyâyı kul eder pâdişâh-ı âleme adl.44

Osmanlı anlayışına göre de, yukarda sıralanan hakkâniyet çemberinin halkalarını oluşturan adâlet, devlet, kanun, hükümranlık, ordu, servet, halk toplum yapısının temel dinamikleridir. Bunlardan biri yok olunca her şey yok olur, ne devlet kalır ne de iktidar.45

“Adalet mülkün temelidir”. Müslüman devletlerde tüm bürokratik örgütlenme bu felsefeye (yukarda sıraladığımız dâire-i adliyye’ye) dayanır. Bu pratik devlet teorisi, güç-devlet kavramıyla adalet kavramını bağdaştırmakta idi. Sarayın en göze çarpan yeri, Darü’l-adl denilen Adalet Kulesi veya Cihan-nüma’dır.46

“Özellikle, Selçuklu sultanının askerî-siyasî otoritesi, o zaman İslâm dünyası ve Hilafetin içine düştüğü anarşiden kurtarılması için hayatî bir zarûret olarak karşılanmıştır.

Böylece, mutlak otorite ve adalet kavramlarına dayanan eski İran devlet anlayışı, Müslüman siyaset teorilerinde yaygın hale gelirken, güçlü Türk hanedanları devlet idaresinde fiilen bir kuvvet ayrılığı prensibi getirmişlerdir. Onlar, Orta Asya Bozkır devletinin beg -kagan ve törü- yasa geleneklerini yürürlüğe koydular ve bunu, Orta Doğu topraklarında kurdukları devletlerde hükümdar otoritesinin temeli yaptılar”.47

Siyasetnâme ve Nasihatnâme

Örnekleri

Sâsânî İmparatorluğu’nda her ayın ilk haftasında halktan herhangi bir kimse, hükümdarın divanına çıkıp şikayetini doğrudan iletmek hakkına sahipti. Selçuklu Vezîri Nizamülmülk, Siyâsetnâme’de bu müessesenin gayesini şu şekilde belirtir: Padişahlar için kaçınılmaz bir vazife şudur:

“Onlar haftada iki gün halkın şikayetlerini (mezâlim) dinleyeler ve haklının hakkını haksızdan alalar, adâleti yerine getireler. Aracı olmaksızın kendi kulaklarıyla halkın sözlerini dinleyeler… Bundan maksat, bu haberin memleket içinde yayılması ve zalimlerin kötülük yapmaktan çekinmeleridir”.48

Nasihatnâme ve siyâsetnâme türü eserlerden adâletle ilgili birkaç misal daha vermek gerekirse:

On ikinci yüzyıl İran edebiyatının en büyük mesnevî şairi kabül edilen Nizâmî, “Mahzen-i Esrar”ında yukarda bahsettiğimiz geleneğe uygun olarak, idarecilere adâlet ve insafı tavsiye ederken şu ifadeleri kullanır:

“Mülkü yıkan zulüm ve haksızlıktır. Sonsuz devlet, halkı incitmemekle, adâletle kazanılabilir. Her şeyden önce yapacağın işin sonunu düşün. Yaptıklarını görüp ondan sonra yapacaklarını tasarla. Halkın rahatlığı

yolunu ara, onu incitmekten ne çıkar? Bu işin sonunda utanç ve pişmanlıktan başka ne kazanırsın? Kendi rahatını düşünmekle aklın sarhoş olmuş. Tedbir gemisini batmaya terketmişsin… Haydi zayıfların mülkünü zapted. Zulümle yetimlerin hakkını ye…Cihangirlik zulüm ile olmaz. Mülk insaf ile elde edilir. Adâletli olmayanların sana ne faydası olabilir? İnsafsızlar seni ancak fırtınaya kaptırırlar. Adâlet, müjde haberidir. Bununla aklını müjdele… İş adamı isen bu sayede memleti bayındırlaştır. Memleket adâlet ile yaşar. Kuracağın eserleri de göstereceğin adâletle temelleştir”.49

On beşinci yüzyılın büyük alim, mutasavvıf ve şairi Molla Câmî’ (Nureddin Abdurrahman Câmî) (ö. 1492) de, -kendisinden üç asır evvel yaşamış Nizâmî gibi- ölmez eseri “Baharistan”ın “adâlet ve insaf”a ayırdığı bölümünde yine fevkalâde veciz cümlelerle hükümdarlara öğütlerde bulunur:

“Hükümdarların varlığındaki hikmet, adâlet ve insâf kâidelerinin meydana çıkması içindir. Yoksa ululanma ve öfke sıfatlarının görünmesi için değildir. Nûşirevân50 dine yabancı olduğu halde adâlet ve doğrulukta eşsizdi. Cihanın başbuğu olan ulu Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s), ‘Ben âdil bir sultanın günlerinde doğdum’ diyerek iftiharda bulunmuştur”.

“Adâlet ve insaf öğren; çünkü yurdu korumakta küfür ve din adâlet kadar işe yaramaz. Dünyanın düzeni için dinsiz adâlet, dinli hükûmetin zulmünden daha iyidir”.

“Hükümdarın yakın dostları iyi düşünceli, ağır başlı olması gerekir. Yoksa şaklaban dost ve danışmanlardan bir hayır gelmez. Çünkü iyi ve doğru düşünen ciddî dostlar onu kemâl derecesine yükseltirler, öteki soytarı meşrepliler ise değerini alçaltırlar.”

Bazen de adâletten daha büyük erdemlerden bahseder:

“Suç bağışlama fazîlet, cezâlandırma ise adâlettir. Fazîletle adâlet arasındaki yol, yüce feleklerle yer arasındaki uzaklık kadardır. Bu ikisi

arasındaki mesafeyi takdir eden kimse nasıl olur da fazîleti bırakır, adâleti tutar"51

Hükümdarın halkı "kendi kulağıyla dinleme" geleneği, diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Selçuklularda da devam ettirilmiştir. Büyük Selçuklularda hükümdarı haftada iki gün mezâlim dinlemesi şarttı. Anadolu Selçuklu sultanları da, eski Sâsânî hükümdarları gibi senede bir defa şer'î mahkemeye gider, sıradan bir vatandaş gibi kadı karşısında ayakta durur, kendisinden davacı olan var ise, şer'-i şerîfe göre kadının verdiği hüküm yerine getirilirdi.

İlhanlı hükümdarı Gazan Han (674-703/1295-1304) tarafından Şemseddin Ahmed b. Osman Lâkûşî'ye Selçuklu Türkiyesi (memâlik-i mahrûse-i Rum) vezirliği ve nâibliği için verilen menşûrun mukaddemât kısmında da yine aynı geleneğe uygun olarak adâletli olmaya dikkat çekilir. Bazı berâtların giriş bölümünde yer alan ve farsî gelenekde "mukaddemât" adı verilen kısmı güzel bir örnek olması açısından özetleyerek kaydediyorum;

Ne zaman ki, Cenâb-ı Hakk bu Âlem-i kevn ü fesâd 'ı (cismânî âlem, bir taraftan vücuda gelirken diğer taraftan harab olan âlem) kurmuş "O öyle Allah ki, arzın içinde olan her şeyi sizin için yaratmıştır" emriyle arzı îmar etmiş ve arzda halkı ve bütün mahlûkâtı (enâm) yaratmış vs. ni'metlerle kullarını ni'metlendirmiştir. Hz.Âdem'i Cennet'den indirmiş, arzın işlerini, emr ü nehyi ve idâresini ona vermiştir (taklîd kılmış). O Allah ki, dilediğini yeryüzünde vasi' (idareci, yönetici) yapar. Âkıbet (netice, sonuç) O'ndan sakınan ve O'na saygılı olanlarındır. Ve Allah her devirde rahmetini göstererek, bazı kullarını, dünyanın işleri ve idâresi, -adâleti te'min edip fesadı52 ortadan kaldırması- için görevlendirir. Asrımıza kadar bu işler böyle devam edip gelmiştir. "Azamet izârım, büyüklük ridâmdır" (Yücelik gömleğim, büyüklük hırkamdır-Hadîs-i kudsî) sözüne uygun olarak bu

mübârek ve uğurlu asırda cihanı idâre işi pâdişâh-ı rûy-i zemîn (yeryüzünün padişahı) olan Gazan Hân'a (İlhanlı Hânı) âidtir ki, Allah onun mülkünü tâ ebede kadar pâyidâr eylesin. Rasûlullah'ın (s.a.v.) "şüphesiz Allah bu ümmete her yüz senede bir, dînini savunacak ve müdâfâ edecek birini gönderir" hadisine uygun olarak (Gazan Han) bu asırda, "Kelime-i Hakk'ı ve Dîn-i Ahmedî"yi yüceltmek ve kuvetlendirmek, sapıklar ve Hakk yolundan çıkmış cehâlet içindeki gruplarla (erbâb-ı dalâlet ve ahzâb-ı cehâlet) mücâdele etmekle şereflendirmiştir. Yedi Âlem'de yaşayan insanlar onun âdil idâresi altında huzurlu ve mutlu bir şekilde rahat içinde yaşıyorlar "yeyiniz, içiniz âfiyetler olsun" (âyet) emrine uygun olarak, nefislerin hoşlandığı, gözlerin zevk aldığı ni'metler içinde Allah'ın âyetlerini tefekkür ediyorlar. Cebbarlar ve zâlimler onun önünde secde ederken, bütün ahâlî onun koruması altında rahat, huzurlu yaşıyorlar ve onun devletinin devam etmesi için duâ ediyorlar, "Allah'ın ni'metlerini sayamazsınız" âyetini okuyorlar. O sebepten dolayı Allah'ın lütfunun kokuları üzerime yayıldı ve sindi. Bizim zamanımızda Allah'ın yardımı apaçık ortaya çıktı ve bizi devlet ve ikbal sahibi yaptı…51

Osmanlı Sultanlarının Adâlet Anlayışı ile İlgili Misaller

Osman Bey ve oğlu Orhan Bey'in adalet anlayışları ile ilgili bazı çarpıcı örnekleri konumuzun giriş kısmında vermiştik. Bunlara ilave yapmak gerekirse;

Dîvân-ı Hümayûn'un ilk ve aslî vazifesi de halkın şikâyetlerini dinlemektir. Osmanlı sultanları dîvândaki görevlerinden çekildikten sonra da, özellikle davaları, Kasr-i 'Adâlet veya Adâlet Köşkü adı verilen mahalde, pencere arkasından dinlemeğe devam etmişler ve bunu en önemli görevleri arasında saymışlardır. XVIII. asırda da bu durumun devam ettiği muâsır kaynaklar öğrenebiliyoruz.

Örneğin Vâsıf; “Tertîb-i dîvân ‘an asl istimâ‘-ı dâd-ı mazlûmân için mevzu‘dur” (Dîvân tertibinin asıl sebebi mazlumların adâlet talebini dinlemektir) demektedir.54

Yavuz Sultan Selim, Osmanlı padişahlarının en âdili sayılmıştır; çünki “her gece nısfü’l-leyle (gece yarısına) değin evlerinde dîvân ederlerdi. Mesâlih-i Müslimîni görüp Memâlik-i Mahrûsa’da mehâyife ilim tahsil edip gece uyumazdı… hiç âhada zulm ve cevr olduğuna rızâları yoğidi”.55 Kânûnî Süleyman, 1526 seferine çıktığında ekili tarlalara zarar verenlerin idamla cezalandırılacağını ilan etmiş ve uygulamıştır. Diğer Osmanlı sultanlarının da benzerî adâlet tedbirlerini uyguladıklarına dâir kaynaklarda birçok örnek mevcuttur.

Berat vs. Resmî Vesikalarda Adâlet Kavramı

Şahıs veya hükmî şahıslara, yetki ve imtiyaz sağlamak, devlet makam ve malları üzerinde tasarruf veya mülkiyet hakkı te’sis etmek amacıyla verilen ve bizzat sultanın tuğrasını taşıyan, bu özellikleri sebebiyle Osmanlı diplomatikasında en önemli belge kabul edilen berâtlarda da adâlet hususuna özellikle dikkat çekilir. Vezir vs. idarecilere verilen berâtlarda bu nokta daha da belirgindir.

Münşeâtü’s-selâtîn adlı meşhur inşa eserinin müellifi Feridun Ahmed Bey’e (ö. 991/1583) tevcih olunan reisü’l-küttâblık berâtında adâletin önemine şöylece işaret olunur:

Çün Cenâb-ı Rabbü’l-erbâb Mâlikü’r-rikâb Rabbü’l-‘izzet-i ve’l-ceberût… şeklinde başlayan oldukça uzun bir mukaddeme ile berâta giriş yapıldıktan sonra;

Sultanların niçin bazı emir ve fermanlar yayınladığını, bundan maksadın adaleti te’sis etmek, halkı ve Hak’kı memnun etmek olduğu şöyle belirtilir:

Halkın işlerini yaparken adâlet ve hakkı yerine getirmek için isdar olunan emirlerim “esâs-ı şer‘-i mutahhara” üzere müesses oldukdan başka

“kavâid-i müşeyyede (metin ve sağlam)-i hâkâniyye” üzere durum ve hâle uygun olarak yazdırılmaktadır. (yani benim emir ve fermânlarım hem şerî‘at hem de örf’e uygun olarak hazırlanmaktadır).

Bütün bu güç işleri yürütebilmek için sultanların dîvanlarında fazîletli, her türlü bilgi ve beceriye sâhip, güvenilir kişiler olur. Çok az bulunan bu kişilerden birisi, beyan ve kelam ilminde mâhir ve sâhir, Feridun Ahmed’dir ki, yukarda zikredilen bütün sıfatları taşır. Bu yüzden rahmetli babam sultan Süleymân Hân zamanında devletin çok önemli ve gizli yazışmalarında kâtib olarak görevlendirilmişti. Ben de tahta cülûs edince (Sultan III. Murad. Cülûs tarihi: H. 982/1574) bu becerikli ve usta katibi… reis nasb idüb buyurdum ki…56

Kânûnî Sultan Süleyman’ın verdiği (H. 961/M. 1553) tarihli Mekke-i Mükerreme Emirliği berâtında aynı noktaya dikkat çekilir;57

Böyle âdil bir sultanın idaresi altında bulunan halkın, adâlet ve insaf sayesinde güven içinde yaşadıklarına işaret olarak:

“…ve re’âyâ ve berâyâ ve utekâ ve serâyâ âsâr-ı adl u insaflarıyla pister-i emn u emânda mesrûr…”58 [vergi veren ve vermeyen bütün halk, âzatlılar ve düşman üzerine gönderilen müfrezeler (seriyye) ler, onun adâlet ve insafı sayesinde emniyyet ve güven yatağında mutluluk içindeler]

Cânibek Giray Sultana (H. 1038/M. 1629) tarihinde tevcih olunan Kırım Hanlığı berâtında; Şu noktalar özellikle dikkat çekicidir:

1. Devletin başındaki idarecinin gerçek adâleti tesis edebilmesi için yapması gereken ilk iş; toplumun dışına itilmiş, bir kenarda tek başına, münzevî olarak yaşayan insanın hakk ve hukukunu gözetmesi, yani kimsesi olmayanların kimsesi olması.

2. Zulme uğrayanlara yardımcı olmakla kalmayıp, zalimlerin de her türlü hakaret ve ceza ile cezalandırılması.

İdarecilere Verilen Beratlarda Adâlete Dikkat Çekilmesi

Vezirlik, seraskerlik ve beylerbeyilik tevcihi gibi çok önemli berâtlarda da adâlete özellikle dikkat çekilir. Örnek olarak, Kânûnî'nin İbrahim Paşa'ya verdiği (H. 935/M. 1529) tarihli seraskerlik berâtında; (meşhur tevki'i Celâl-zâde inşâ'sıyla yazılmıştır)62

…ve kâffe-i enâm mümâileyhi (tüm halk adı geçeni) veziriazam ve her zamanda umûmen seraskerim bilüb kemâl-i ta'zîm ve ikrâm ile mu'azzez ve mükerrem… her ne ki derse ve her ne vecih görürse benim lisân-ı dürer-i bârımdan sâdır olmuş kelâm-i saâdet-encâm ve emrü vâcibi'l-ihtirâm bilüb…emrinden ve sözünden tecâvüz…eylemiyeler…kullarımın 'azl ve nasbı ânın re'y-i sâibine (isabetli görüşüne) ve fikr-i sâfîsine müfevvaz olub (temiz ve saf fikrine havale olunup) şol ki, merasim-i kavânîn-i vezâret ve seraskerî ve levâzim-i esâîb-i sadâret ve dâd-küsterîdir (adâleti yaymak ve yerleştirmek) müeddâ kılub sâlik-i mesâlik-i 'adâlet ve nısfet ve zâhib-i mezâhib-i şer'u diyânet olub tabakât-i mahlûkâtı 'alâ tefâvüti'd-derecât menâziline tenzîl eylemekde dakîka fevt eylemeye… (vezirlik, seraskerlik ve sadaret kanunlarına ve merasimlerine uygun olarak adaleti yaymak ve yerleştirmek, adâlet ve kanun yolu ve mesleğinden yürüyerek mahlukatı derecelerine göre muameleye tâbi tutmakta bir dakika bile gecikmeye)

Burda da konumuzun başında işaret ettiğimiz şekilde, adâletin icrasında eşitlik değil, dengenin önemli olduğuna dikkat çekiliyor. "tabakat-ı mahlûkâtı alâ tefâvü'd-derecât menâziline tenzil eylemekde." cümlesiyle anlatılmak istenen budur.

Osmanlı'da adâletin, arzulanan en üst seviyede te'sis ve te'mini için, bütün Osmanlı İmparatorluğu, gerçekte adlî birer birim olan ve kazâ adı verilen kadılıklara ayrılmıştır.

Kazâ kelimesi, sözlük anlamı itibariyle, hâkimlik, hâkimin hükmü, hükmetmek, bir fıkıh terimi olarak da; İnsanlar arasındaki dâvâları şer'î

hükümler çerçevesinde halledip karara bağlamak.60 idari bir birim olarak da, kadının yargı alanı içine giren bölge ve mıntıka anlamına gelmektedir.

Kadı hem hâkim, hem mülkî âmir, hem de belediye reisi görevlerini (ihtisab) bünyesinde toplayan, geniş yetki ve sorumluluğa sahip bir kişidir.64

Mahkemeler62

Osmanlı mahkemelerinin en dikkat çekici noktalarından birisi;

Dâvânın görülüş tarzını gözlemekle yükümlü olan ve "şuhûdü'l-hâl veya şühûdü'l-udûl" adını taşıyan ve müderrisler, âyân ve eşraf gibi kaza veya şehrin ileri gelenleri arasından seçilmiş bir heyetin olmasıdır. Kadı dâvâ esnasında bu heyetle müşâverede bulunabiliyordu.63

Osmanlı mahkemelerinde dâvâların en kısa sürede sonuçlandırılması ve bu işle görevli kadıların tarafsızlığı çok mühimdi.

Bu durum bazı Avrupalı gezginlerin de dikkatini çekmiş ve bunlardan birisi bu durumu şu cümlelerle açıklamıştır;

"Dünyada sulh ve cezâ mahkemelerinin bu derece hızla sonuçlandığı başka bir ülke yoktur, zira burada (yani Osmanlı İmparatorluğu'nda) en büyük davalar üç veya dört gün sürmektedir".64 R. Mantran sözlerine şöyle devam ediyor: "Avrupalı seyyahlar Türk hâkimlerinin hızlılığı kadar tarafsızlığı konusunda da hayrete düşmüşlerdir. Din ayırımı yapılmaksızın Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi herkes, gerçeği müdâfaa için bir avukatın güzel ve etkili konuşmasına ihtiyaç duymadan dâvâlarını bu hakimlere izah edebiliyorlardı.65 En küçük idari birimlere kadar teşkilatlanmış bu adâlet mekanizmasına dikkat çeken günümüz Osmanlı tarihçilerinden S. Shaw, Osmanlı adalet sistemininin kazalardaki temsilcileri olan kadıları, Osmanlı imparatarluğu'nun çöküşünü geciktiren faktörler arasında sayar ve şöyle devam eder:

“Şaşırtıcı olan şey, çöküş döneminde İmparatorluk’ta salgın halini alan karışıklıklar ve başkaldırılar değil, İmparatorluğun daha üç yüz yıl bütünlüğünü koruyabilmesi ve zaman zaman kaybettiği itibarı ele geçirerek modern çağların başlangıcına kadar Avrupa’nın büyük bir gücü olarak kalabilmesidir”.66 Bu karışıklıklar ve isyanlar karşısında, Osmanlı toplumunun “temel yapısı, anarşinin en kötü etkilerine karşı halkın dayanma gücünü sağlayabilmiştir. Birçok yerde kadılar ve sivil toplum liderleri, mahalli idarecilerin başlıca yardımcıları olarak önemli görevler yapmışlardır.”67

1 Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, çev. R. Rahmetî Arat, II, Ankara 1959, s. 72.

2 Osman Gazi’nin “vergi nedir?” şeklindeki sorusunu “bu çeşit vergi de nerden icabetti?” biçiminde anlamak gerekir. Selçuklular gibi büyük bir devletin bir uç beyi konumunda olan Osman Bey’in verginin ne olduğunu bilmemesi mantıklı bir düşünce olamaz. İlk dönemlere ait elimizdeki orijinal belgeler de göstermektedir ki, Osmanlı Devleti, Namık Kemal’in meşhur şiirinde ifade ettiği “küçük bir aşiretten çıkmış bir cihan devleti” değil, kendinden önce bir çok cihan devletleri kurmuş bir millet ve bir kültürün temsilcisidir. Osman Bey’in bizans sınırlarına yakın bölgelere yerleşmesini isteyen ve bunu da verdiği fermânıyla bir uç beyi olarak resmileştiren bizzat Selçuklu sultanıdır. Bu konuda fazla bilgi için bkz. H. İnalcık, “reisü’l-küttab”, İA, IX, 1964 ve hocamızın Bilkent Üniversitesi Tarih Böl.’de 1994-1999 yıllarında verdiği ve halen devam ettiği çeşitli seminerlerden alınmış notlardan.

3 Türk toplumlarında töre ve yasa geleneği ile ilgili olarak en son çalışmalar için bkz. Halil İnalcık, “Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği”, Doğu Batı Dergisi, s. 13, Kasım-Ocak 2001, shf. 157-175; aynı yazar, Osmanlıda Devlet, Hukuk, Adalet, Eren Yayınları, İstanbul 2000.

4 Aşık Paşaoğlu Tarihi, nşr. Atsız, s. 25-26, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.

5 Aşık Paşaoğlu, s. 43.

6 Feridun Ahmed Bey, Münşeatü's-Selâtîn I, İstanbul 1274-75; Friedrich V. Kraelitz:, "İlk Osmanlı Padişahlarının İsdar Etmiş Oldukları Bazı Beratlar", Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, V/30, İstanbul 1333, s. 242 vd.

7 Adalet kavramının, felsefî ve hukûkî manaları başta olmak çeşitli ilim dalları açısından tahlil ve değerlendirilmesi ile ilgili makaleler ve detaylı bilgi için bkz. Adâlet Kavramı, ed. Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu yay., Ankara 1994. Adaletle birlikte hukuk ve hukuk devleti kavramları konusunda çeşitli makaleler için ayrıca bkz. Doğu Batı, yıl: 4, sayı: 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-2001.

8 Hak kelimesinin anlam ve kapsamı için bkz. Ö. Nasuhi Bilmen, Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul (tarihsiz), c. I, s. 12-13 vd.

9 "Adl" kökünün çeşitli anlamları ve etimolojisi için bkz.; İsmail Karagöz, Kur'an'da Dört Kavram, (KAR) Kur'an Araştırmaları Serisi (5) II. Baskı, Ankara 1999, s. 31 vd.; Mustafa Çağırıcı, "Adâlet-Ahlakta", D. V. İslâm Ansiklopedisi, I/341; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav yayınları, İstanbul 1981, I, 339.

10 bkz. el-Cevherî, es-Sıhah Tâcü'l-lüğa ve Sıhâhü'l-Arabiyye., Thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Mısır-Tarihsiz, V. 1761; İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, Beyrut 1956, XI, 432; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, İstanbul 1886, III, 1430.

11 Adalet kavramını "dengeleme" şeklinde izah eden filozofların başında Platon ve Aristoles gelmektedir. Özellikle Aristoteles adâleti iki ayrı yönden değerlendirir; dağıtıcı ve denkleştirici (düzeltici) adalet.

Bunları da birbirinden ayırmanın zorunluluğunu belirtir. Dağıtıcı adâlet, şeref ve malların paylaştırılmasında herkesin kaabiliyet ve toplum içindeki durumuna göre kendi payına düşeni almasını öngörür. Bu adaletin fonksiyonu, kişi ile toplum, kişi ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Böylece eşitlik ilkesine bağımsız ve uygulama bakımından önemli bir yer verilmiş olmaktadır ancak burdaki eşitlik mutlak değil izafi (göreli) bir keyfiyet taşımaktadır. Denkleştirici veya düzeltici adâlet ise, hukûkî ilişkilerde tarafların eşit muâmele görmesidir. Bu uygulamada objektif olunması zorunludur. Fazla bilgi için bkz. A. Güriz, a.g.e. “adâlet kavramının belirsizliği”, shf. 5-6. Denge konusu, İslâm felsefesinde de genel kabül görmüştür: Fârâbî, insanın bio-psişik yapısının işleyişinde de “adâlet”in esas olduğunu belirtmiştir. Buna göre kalbin hizmetinde bulunan beyin, onun ısısını dengede tutar ve bu sayede öğrenme ve hatırlama, tahayyül ve düşünme gibi psikolojik aktivitelerin -sağlıklı bir şekilde işlemesi- demek olan adâlet gerçekleşmiş olur. Bunun sonucunda da insana yakışır fiiller, iyi ve dengeli davranışlar doğar. Fârâbî, El-Medînetü’l-Fâzıla, Kahire (tarihsiz), s. 54’den naklen M. Çağırıcı, s. 341, 342.

12 H. Karaman, “Adâlet-fıkıh’ta”, DVİA., I/343-344.

13 Zuhaylî, a.g.e., VIII/443.

14 Hikmet: şeyleri nasıl ise öylece bilme anlamına gelir ve düşünme gücünün faziletidir. Zekâ, hatırlama, süratli kavrayış vb. hikmetin şümulüne giren ikinci derecedeki vazifeleridir. Şecaat: Gazab kuvvetinin ıslahı sonucunda doğan bir fazilettir. İffet, arzu (şehvet) kuvvetinin kontrol edilmesiyle oluşur. Adâlet ise -yukarda belittiğimiz gibi- her üç gücün dengeli bir halde insanda birleşmesi ile meydana gelir. Bir halin fazilet olması için onun nefiste iyice yerleşmesi gerekir. Bu bağlamda faziletli olmakla ahlaklı olmak aynı şeydir. Bu da eylemlerin herhangi bir zorlama olmaksızın ortaya çıkması demektir. Söz gelimi, ara sıra ve kendini

zorlayarak başkasına yardım eden birisi cömert kabül edilmez. Bütün faziletler yerleşik yatkınlıklardır. Zorla nefsini kötülüklerden alıkoyan kişiye “faziletli” (fâzıl) denmez, “zapt eden” (zâbıt) denilir. Fâziletli insanların oluşturduğu şehre de “el-medînetü’l-fâzıla” denir ki, hakîkî saadete ermenin mümkün olduğu, doğru fikir ve davranışların bulunduğu tek yer burasıdır. Farâbî’ye âit olan bu görüşlerin tahlil ve değerlendirilmesi ve fazla bilgi için bkz. Mehmet Aydın, “Ahlak-İslâm Felsefesinde”, DİA, c. II, s. 11 vd. Ayrıca krş., Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri, c. III, s. 23 vd. Akgündüz burda İdris-i Bitlisi’nin “Kanûn-ı Şehinşâhî” sini neşr ve tahlil ederek; iffet, şecaat ve hikmet’in hadd-i itidalinin bileşkesinden ibaret olan adâleti ele alır. Padişahların iki çeşit adalete riayetle mükellef olduklarını, bunlardan birincisinin; umumi manada herkesin muhtaç olduğu hususi dairedeki ahvalin intizamı için, ikincisinin ise; tebası ve saltanat dairesinde nizamı temin için, maslahat-ı âmme için gerektiğini belirtir. Yine aynı yerde adâletin ferileri olarak da; sadakat ve şefkat ile vefâ ve hüsn-ü mükafat hasletlerinin zikredildiğini nakleder.

15 M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul 1992, V/523.

16 Bkz. Lukman Sûresi, 13. ayet: “Lokman oğluna nasihat ederken: Oğulcuğum, yavrum dedi, Allah’a şirk koşma! (Allah’a eş, ortak uydurma!) Çünki şirk, pek büyük bir zulümdür. ” Çünki zulüm, bir haksızlık olup, bir şeyi yerinden başka bir yere koymaktır. Allah’ın hakkını, Allah’tan başkasına vermektir.

17 Bu hadisi Ahmed b. Hanbel, Taberani, Ebu Musa’dan: “Kendilerinden merhamet istendiği zaman merhamet ettikleri, hükmettikleri zaman adalet yaptıkları, paylaştırdıkları zaman adaleti gözettikleri sürece bu iş,

Kureyşliler arasındadır…” şeklinde rivayet etmişlerdir. Et-Terğîb ve’t-Terhî, III/171. Bkz. Vehbe Zuhaylî, İslâm Fıkhı Ansiklopedisi, (terc. Heyet), İstanbul 1990, VIII/441.

18 Hadisi Tirmizi, el-Evsat’ta Taberani Ebu Said el-Hudrî’den rivayet etmektedir., Zuhaylî, s. 442. Buharî’de yer alan bir başka hadisde, kıyamet günü Allah’ın gölgesine sığınmalarına izin verilen yedi ayrıcalıklı sınıf zikredilirken birinci sırada gelenlerin âdil devlet başkanları olduğunu görüyoruz. Şöyle ki: “Yedi kimseyi Allah Teâlâ kendi gölgesinden başka gölgenin bulunmadığı (Kıyâmet) gününde kendi gölgesi altında barındıracaktır: (Birincisi) İmâm-ı âdil (adâletli devlet başkanı), (ikincisi) Rabbine (taat ve) ibâdetle meşgul ve ona yönelmiş genç, (üçüncüsü) gönlü mescidlere bağlı kimse, (dördüncüsü) sadece Allah için seven veya nefret eden iki kişiden her biri, (beşincisi) makam, mansıb ve güzellik sahibi bir kadının arzu dolu teklifine karşı ‘Ben Allah’dan korkarım’ diyerek haramı işlemekten kaçınan erkek, (altıncısı) birisine sadaka veya herhangi bir maddî yardımda bulunan ve bu yardımı yaparken sol elinin bile haberi olmayacak şekilde gizli yapan kişi, (yedincisi de) tenhâ yerlerde Allah’ı anıp da gözü yaşla dolup taşan kimse. ” Fazla bilgi için bkz. Ez-Zebîdî, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, (Müt. Ahmed Naim), Diyanet. İş. Bşk. yay., II, Ankara 1978, s. 621-623. Şâyân-ı dikkattir ki, yukarda sıralanan bu yedi sınıf, -kanaatimce-, sağlıklı, huzurlu ve mutlu bir toplum için gerekli yedi temel esası belirtmektedir. Bunlar sırasıyla; Adâletli, dürüst ve güvenilir yönetici; erdemli ve dinamik genç nüfus; mukaddeslerine gönülden bağlı bir toplum; eylemlerini gösteriş için değil sadece inandığı için yapan samîmî insanlar; karşı konulması çok zor, nerdeyse imkansız olan en câzib yasak tekliflere bile karşı koyabilecek iradeyeve güce sahip iktidar mensupları, her fırsatta kendisini kenara çekip

bir iç muhasebesi veya öz eleştiri yapabilen, bunu yaparken de kendisi ile yaratıcısı arasındaki münasebeti unutmayan hakperest şahıslar.

19 Devlet başkanına (imam) itaat olunmasının zorunluluğu veya gereksizliği konusunda detaylı bilgi için bkz. Ömer Nesefî, a.g.e., s. 190-191.

20 Suat Yıldırım, Kurân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli, Fezâ Gazetecilik, İstanbul 1998, s. 99.

21 S. Yıldırım, s. 107.

22 Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, Mısır 1961, s. 325.

23 el-Kurtubî, (ö. 671/1272), el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân, Kahire 1935, X, s. 166'dan naklen İsmail Karagöz, a.g.e., 52-53.

24 Safa Mürsel, Devlet Felsefesi, İstanbul 1976, s. 511-512. (Mektubat, s. 55-56'dan naklen).

25 H. Atay, İslâmiyât I, (1998), sayı 4, s. 258-259.; Ayr. bkz. B. Lewis, İslâmın Siyasal Dili, çev. F. Taşar, 1992, s. 142 vd.

26 Fazla bigi için bkz. Aydın Kezer, Türk ve Batı Kültürü Üzerine Denemeler, Ankara 1990, s. 7 vd.

27 "Sosyal adâlet" kavramı, batı toplumlarında gerçek anlamda XX. yüzyılın ürünü olarak, özellikle de çoğulcu demokratik toplumların dayanağı, itici gücü ve amacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal adâletin amaçlarından biri olan "sosyal ve ekonomik haklardan" ilk söz eden 1793'de Robespierre olmuştur. Bu tarihte kabül edilen ve Anayasanın başına eklenen bildiride bu konu maddeler halinde yer almıştır. Fazla bilgi için bkz. Ülker Gürkan, "Sosyal Adâlet", Adâlet Kavramı, ed. Adnan Güriz, s. 77 vd.

28 H. Karaman, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, I, İstanbul 1988, s. 410-411.

29 Diğer şartlar ve daha fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, Kitâbü'l-eşbâh ven-nezâir Alâ Mezhebi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanifeti'n-Numan, Kahire 1322, s. 157 vd.

30 Maverdî, El-Ahkâmü's-Sultâniyye Ve'l-Vilâyetü'd-Diniyye, Kahire 1386, s. 4-5.; Geniş bilgi için bkz. Ömer Nesefî, İslâm İnancının Temelleri Akâid, (Haz. M. Seyyid Ahsen), İstanbul 1994, s. 191 vd.

31 Maverdi, a.g.e., s. 18-20; Nesefî, a.g.e., 199.

32 Zuhaylî, a.g.e., s. 442.

33 İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi, (terc. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1991, III/62.

34 A.g.e., s. 63.

35 Fazla bilgi için bkz. Nejdet Gök, Beylikler Döneminden İtibaren Osmanlı Diplomatikasında Berât Formu, Marmara Ünv. Türkiyat Enstitüsü yayınlanmamamış doktora tezi, İstanbul 1997.

36 M. Fayda, "Hz. Ömer Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986. II/178-180.

37 Bu konuda geniş bilgi için bkz. H. İnalcık, Osmanlıda Devlet, Hukuk, Adalet; Günümüz diline de çevrilerek tahlili yapılmış adâletnâmeler için ayrıca bkz. A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri, c. I, s. 99-100; c. III, s. 23, 24, 27 ve aynı ciltte s. 182-190'da Menteşe Sancağı Adâletnâmesi; s. 457'de ve C. V, s. 379-380'de Semendire Sancağı adâletnameleri (İnalcık, Osmanlıca olarak neşretmiş), c. VI, s. 313'de "Rumeli Eyâleti Para Voyvodaları Yasaknâmesi" (İnalcık bu yasaknâmeyi, adı geçen makalede daha önce Osmanlıca olarak neşretmiştir), c. VIII, s. 99-103; yine aynı cilt s. 613-630 da III. Mehmed devri adâletnameleri, c. IX, s. 555-577.

38 H. İnalcık, "Adâletnâmeler", Belleten, c. II, s. 3-4 (1965), s. 49; Ayrıca, The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600, (London:

Weidenfeld and Nicolson, 1993), 65-69; a. mlf., Essays in Ottoman History, Eren Yay., İstanbul 1998, shf. 120 vd.; “State and Ideology under Sultan Süleyman I”, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire, Bloomington 1993, 69 vd.

39 İnalcık, Adâletnâmeler, s. 52-53.

40 Bkz. Ebu’l-Abbas Ahmed al-Kalkaşandî, Subhü’l-a‘şâ fî kitâbeti’l-inşâ, c. XII, s. 4, 31 vd., Kahire 1331/1913.

41 İnalcık, a.g.m., s. 51-52. Aynı makalede, bu bid‘at çeşitleri ve çeşitli devirlere âit adâletnâmelerin muhtevâ açısından tahlilleri vb. konularda geniş bilgi verilmiştir.

42 H. İnalcık, “Adâletnâme”, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, c. I, s. 346.

43 İnalcık, gösterilen yer.

44 Osmanlı siyâsî düşüncesinin temel konuları ve problemleri çerçevesinde ele alınan, belli başlı eserlerle ilgili yorum ve değerlendirmeler için bkz. A. Yaşar Ocak, Osmanlı Medeniyeti Tarihi (ed. E. İhsanoğlu), İstanbul 1999, c. I, s. 164 vd.

45 Geniş bilgi için bkz; S. M. Arsal, “Kudatgu Bilig”, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, (1947, s. 2), 657-683; Taşköprülüzâde, Ahlâk-i Alâî, II, 49, İstanbul 1284; Tusun Bey, Tarihu Ebi’l-Feth, (nşr. M. Tulum), 10 vd, İstanbul 1977; O. Turan, Türk Cihan Hakimiyyeti Mefkûresi Tarihi, 334 vd. 2. bsk., İstanbul 1974; H. İnalcık, a.g.m., s. 49; Yusuf Halaçoğlu, “Osmanlı Devlet Teşkilatı”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. XII, s. 306-307.; Osmanlı Devleti Tarihi II, Ed. E. İhsanoğlu, Feza Gazatecilik, İstanbul 1999, s. 443-444. Ancak, Osmanlıcada adâlet ile hakkaniyet zaman zaman bir birinden biraz farklı anlamda kullanılmıştır. Adâlet, devletin çıkardığı yasaya göre doğruyu yanlıştan ayıran yazılı bir yargı ve esastır. Hakkaniyet ise iyiyi kötüden, doğruyu eğriden ayırmak üzere Yaratıcı’nın bizlere, kullarının bilinç ve vicdanlarına koyduğu

duygudur. Balasagunlu Yusuf Kutadgu Bilig'de köni demekle "adalet"i değil "hakkâniyet"i anlatmak istemiştir. bk. A. Dilaçar, Kutadgu Bilig İncelemesi, s. 149, TDK., Ankara 1995.

46 H. İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", İslâmiyat, c. I, sy. 4, s. 142, Ayrıca bkz. "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", Reşid Rahmeti Arat için, Ankara 1967, "Adaletnameler" gösterilen yer.

47 İnalcık, İslâmiyât, s. 137.

48 H. Darke neşri, Tahran 1962'den naklen İnalcık, gösterilen yer.

49 Nizâmî, Mahzen-i Esrâr, çev. M. Nuri Gençosman, M. E. B. yay., İstanbul 1986, s. 75-76.

50 Nûşirevân, Sâsânîlerden Kubad Şah'ın oğludur. 48 yıl adâletle hüküm sürmüştür. Hz. Muhammed (s. a. s) bu hükümdarın günlerinde doğmuştur.

51 Molla Câmî, Baharistan, çev. M. Nuri Gençosman, M. E. B. yay., İstanbul 1989, s. 75 vd.

52 Genelde, adalet ve zulüm kelimeleri birbirinin zıddı olarak kullanılırken burada, "bozuk ve fenalık, karışıklık, haddi tecavüz etmek" anlamına gelen "fesad" kelimesi tercih edilmiş ve adaletin karşıtı olarak kullanılmış. Fesad'ın zıddı ise "bir şeyin en iyi hali, sulh, iyileşme, düzelme" yi ifade den "salâh" kelimesidir.

53 O. Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar-Metin, Tercüme ve Araştırmalar, Ankara 1988, (Tekarirü'l-Menâsıb, ves. 1).

54 Târîh-i Vassaf, İstanbul 1219, s. 280.

55 Telhîsü'l-Beyân, Paris Bib. Nat. Fonds turc No. 40, 120b. 'den naklen İnalcık, a.g.m., s. 51.

56 Feridun Bey, II, 491-493.

57 Feridun Bey, I, 500-501.

58 Söz konusu vakfiye konusunda yapılan çalışma ve fazla bilgi için bkz. İbrahim Ateş, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Su Vakfiyesi", Kültür ve Turizm Bak., Ankara 1987.

59 Bkz. Feridun Bey, a.g.e., c. I/480-483.

60 Büyük Lügat, I, 1067.

61 İlber Ortaylı, "Osmanlı kadısının taşra yönetimindeki rolü üzerine", Amme İdaresi Dergisi, XI/I (Ankara 1976) s. 95-107.

62 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Halil Cin-A. Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi I ve II, Konya 1989.

63 M. Akdağ, Türkiyenin İktisâdî ve İçtimâî Tarihi, I, 333 vd., Ankara 1959.

64 Bkz: Stachove, Voyage du Levant, s. 148'den naklen R. Mantran, La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman Le Magnifique et de ses successeurs, Paris 1965, s. 98; Y. Halaçoğlu a.g.m., s. 310, dn. 3.

65 R. Mantran, gösterilen yer.

66 S. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, çev. M. Harmancı, İstanbul 1982, s. 243.

67 A.g.e., s. 381 vd.

B. Felsefî Düşünce

Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kemâl Paşazâde (İbni Kemâl) / Dr. Şamil Öçal [s.71-79]

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Osmanlı düşünce hayatının içerisinde felsefenin yeri konusunda yapılan tartışmalar genellikle bir "cedel" biçiminde sürdürülmekte ve bu da konunun gerçek zeminini kaybetmesine yol açtığı görülmektedir. Meseleye belli bir ideolojinin kurgusal dünyasının içinden bakılması da ilmî zaviyenin iyice yok olmasına yol açmaktadır. Osmanlı düşüncesi özellikle felsefî alanda hep olumlu ya da olumsuzu atıflarla gündeme gelmiştir. Aslında hiçbir incelemeye dayanmaksızın yapılan olumlu atıfların da en az olumsuz atıflar kadar Osmanlı düşünce tarihinin üzerinde bir sis perdesi oluşturduğunu görüyoruz. Özellikle klasik dönem Osmanlı İslâm düşüncesi başlı başına ihmal edilmiş bir alan olmakla beraber, bu ihmalkarlık felsefe söz konusu olduğunda daha fazla belirginlik kazanmaktadır. Felsefe ve kelam konusunda yazılan eserlerin ekseriyeti bugün incelemeyi beklemektedir.

Bu alandaki dokümanter çalışmaların yetersizliği, daha elden geçmesi gereken felsefeci, mantıkçı, kelamcı, tasavvufçu, hukukçuya hatta şairlere ait birçok eserin bulunduğunu kabul ederek eldeki mevcut bilgi ile ve ihtiyatlı bir şekilde felsefe alanındaki gayretlerin daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında cılız kaldığını kabul etsek bile, bu tespit Osmanlı aydınının felsefe ile uğraşamadığı sonucunu çıkarmaya yetmez. Esasen Osmanlı ulemâsı arasında felsefe, tasavvuf, kelâm ya da mantığın konuları ile alâkalı eser kaleme almayan bilgin sayısı oldukça azdır.1 Buna

rağmen, Osmanlı bilginlerinden, esas uğraş alanı olarak, yaygın tanımı itibariyle ‘felsefe’yi seçen, ya da felsefî alanda ünlenen kimselerin sayısının azlığı da bir gerçektir. Bize göre Osmanlı düşünce hayatında “felsefe”nin yerini ararken yapılan en önemli hatalardan biri de budur: Klasik ve yaygın tanımı itibariyle felsefeyi eserlerde aramak.

Şimdi bir soru ile yolumuzu biraz daha açabiliriz: Osmanlı alimlerinin ‘felsefe’ye az ilgi göstermesinin sebebi neydi? Osmanlıların yaşadığı döneme kadar İslâm düşüncesinde meydana gelen yeni gelişmelerin ve felsefeye bakış tarzındaki değişikliklerin şüphesiz böyle bir sonucun ortaya çıkmasında önemli etkileri olmuştur. Gazzâli’nin meşşâî filozoflara karşı getirdiği eleştirilerin felsefî çabaların yönünü değiştirdiği bilinmektedir. Bu değişimle birlikte kelâm ile felsefe âdeta iç içe girmiş, hem felsefe hem de kelâm kendi bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Başka bir neden de, Osmanlıların, İslâm düşüncesinin artık kendini savunma zorunluluğu duymadığı ve kendi öz güvenine kavuştuğu bir ‘pekişmişlik’ döneminde bulunduğu bir safhada tarih sahnesine çıkmış olmasıdır. Şerhlerin ve hâşiyelerin bu dönemde ortaya çıkması bu bakımdan tesâdüfî değildir. Artık fikrî çabaların dışa açılmaktan çok kendi iç sistematiğini kurmaya yönelmesi ve sistemde görülen eksiklikleri gidermeye çalışarak başka kültürel coğrafyalarda üretilen düşüncelerle eskisi kadar ilgilenmemesi, İslâm düşüncesinin kendine duyduğu bu güvenden kaynaklanıyordu. Osmanlı âlimlerinin, Gazzâlî’nin etkisiyle meydana gelen bu değişim süreci içerisinde eserler verdikleri unutulmamalıdır. Osmanlı düşünce tarihinde felsefenin önemini merak eden bir kimsenin kelâmî içerikli eserleri ve

birçok örneğine rastladığımız şerhleri de gözden geçirmesi gerekmektedir. Osmanlılarda devletin ulemâ karşısındaki güçlü konumu ve ulemâyı devletin bir bürokratı olarak görmesinin; Fatih’in özel gayretleri hariç tutulacak olursa, yönetici sınıfın Bağdat Abbâsîleri ve

İspanya Emevîlerinde olduğu gibi felsefî gayretlere koruyucu şemsiye olduklarını gösteren çok fazla hâtıra bırakmamalarının da bağımsız bir disiplin olarak felsefî alanda meşhur şahsiyetler yetişmemesinde dolaylı olarak etkili olduğu söylenebilir. Ne var ki felsefe terimini dar bir anlamda almanın mahzurları günümüzde çok iyi anlaşılmış bulunmaktadır. Bu yüzden Osmanlı ilim adamlarının birçok alana yayılmış bulunan faaliyetlerinden önemli bir bölümünün felsefe faaliyetleri içerisinde mütaala edilebilir.

Düşünce tarihimizin sağlam temellere dayandırılması için yapılması gereken şey, bu uğraşların gün ışığına çıkarılması ve ilgililerin istifâdesine sunulmasıdır. Osmanlı ulemâsının, diğer bilimsel alanlarda olduğu gibi, felsefe ve kelâm alanındaki eserleri ile ilgili hem dokümanter hem de analize dayalı olarak yapılacak çalışmalar Osmanlı düşünce hayatı ile ilgili daha sağlıklı kararlar vermemizi sağlayacaktır.

Bu makalede amaçlanan şey; Osmanlı ilim ve düşünce muhitinin yetiştirmesi bilginlerden birisi olan Kemal Paşazâde'nin özellikle felsefe ve kelâm ile alâkalı olan fikirlerinden bahsetmek suretiyle, Türk İslâm düşüncesinin kendi içine kıvrıldığı bir dönemde kendi sistematiğinindeki eksikleri gidermek için gösterdiği çabaların aydınlığa kavuşturulmasıdır.

1. Kemal Paşazâde'nin Hayatı ve Eserleri

Kemal Paşazâde (İbn Kemal), 873/1468-69 yılında Edirne'de doğdu.2 Babası Şücaeddin Süleyman Çelebi, Fatih Dönemi'nin büyük kumandanların arasında yer alır.3 Kemal Paşazâde, ilk öğrenimi babasından ve dedesinden aldı. Babasının Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemâsının yanında ilk tahsilini tamamladı. Yine Amasya'da bulunan âlimlerden Farsça öğrenen ve Sa'dî'nin Gülistan'ını okuyan İbn Kemal4 daha sonra meslek olarak, ailede gelenek halinde devam eden askerliği seçti. Bu sırada yönetimde II. Bâyezid bulunmaktaydı. O, mesleği gereği

padişahın bazı seferlerine de iştirâk etmiştir. Zaten kendisinin askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına katılmaya karar vermesi de böyle bir sefer esnasında vukû' bulmuştur. Kemal Paşazâde, ulemâdan Molla Lütfî'nin askerî erkan nezdinde gördüğü büyük saygıdan etkilenerek ilimle iştigal etmeye karar vermiştir.5

Kemal Paşazâde, askerlikten ayrılınca, Edirne Darü'l-hadis Medresesi'nde derslere devam etmeye başladı. Eğitimini tamamladıktan sonra, baba dostu olan Müeyyedzâde'nin tavassutuyla Edirne Taşlık Medresesesi'ne müderris olarak atandı. Ayrıca müderrisliğinin yanında, kendisine 30.000 akçe karşılığında Osmanlı tarihi yazma görevi de verildi (1503).6

Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra, Yavuz Selim'in padişah olmasının ardından yine Müeyyedzâde'nin aracılığıyla 1515 yılında Edirne Kadısı olarak tayin edildi.7 1516 yılında Rumeli Kazaskeri olan Müeyyedzâde, padişahın isteğiyle emekliliğe ayrılmıştı. Onun yerine Anadolu Kazaskeri olan Rukneddin Efendi kazasker olunca, İbn Kemal de Anadolu Kazaskerliği'ne getirildi. Kemal Paşazâde, Kazasker sıfatıyla padişahın Mısır seferine iştirak etti. Mısır seferi dönüşünde ise tekrar müderris olmaya karar verdi ve 1520'de Edirne Dârü'l-hadis Medresesi'ne tayin oldu.8 1524'te ise İstanbul Fatih Sultan Medreselerinden birisinin müderrisliğine getirildi. 1526 yılında halefi Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülİslâm oldu. Bu görevini sürdürürken 16 Nisan 1534'te (940-1) vefât etti.9

İbn Kemal'in yaşadığı dönemin düşünce hayatı üzerinde kısaca durmak gerektiğine inanıyoruz. XII. asırdan itibaren süregelen şerh ve hâşiye yazma geleneği İbn Kemal'in talebelik yıllarını yaşadığı XV. yüzyılda da devam ediyordu. Ancak XV. asrın kendine ait bazı karakteristik özelliklerinin olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar ilmî gelişmenin altın dönemini

yaşadığı daha önceki asırlara kıyasla bu asırda ilmî bir gerilemeden söz edilebilirse de, XV. yüzyıl ilim hayatında önemli bir zenginliğin hâlâ varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. XV ve XVI. asırlar Osmanlı medeniyetinin en görkemli çağları olduğu kadar, ilim ve fikir hayatının da zirvede bulunduğu asırlar olarak akbul edilir. Bu yüzyılda daha sonraki asırların felsefî ve kelâmî anlayışına damgalarını vuran önemli düşünürler yetişmiştir. XIV. yüzyılın sonlarında vefat eden Sadeddin Taftazânî (ö. 797/1395) ve XV. yüzyılın başlarında vefat eden Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), gene aynı yüzyılın parlak kelâmcılarından biri olan Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) felsefeleşmiş kelâmın en önemli temsilcileri arasında yer almaktadır.10 Her üç kelâmcının eserleri, daha sonraki ilim kuşağı arasında adeta klasikleşmiştir. Bu üç âlim arasında İbn Kemal'in en çok ilgilendiği kelâmcı şüphesiz Cürcânî'dir. Onun, XIV. yüzyılda yaşayan Adududdin Îcî'nin (ö. 786/1355) meşhur eseri el-Mevâkıf'a yazdığı Şerhu'l-mevâkıf adlı eseri, felsefe ile teoloji'nin içiçe geçtiği önemli bir kaynaktır. Söz konusu eser, bir şerh olmasına rağmen, daha önce Eş'arî, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından yazılan ve bir iman savunması niteliği taşıyan kelâm kitaplarıyla karşılaştırıldığında kelâmcılar tarafından temsil edilen İslâm düşüncesinin beş asır boyunca katettiği mesafeyi gözler önüne serer.

XV ve XVI. yüzyıllar, aynı zamanda birbirinden farklı fikir ve düşünceler ortaya çıktığı, toplumsal düzeyde birtakım sosyal dalgalanmalar meydana geldiği devirler olarak bilinir. Bilindiği üzere, XV. asırda, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu ileri süren Molla Kâbız İbn Kemal ile girdiği tartışmada yenilmiş, mülhid olduğuna hükmedilerek 1527 tarihinde idam edilmiştir. Yine bu yüzyılda ortaya çıkan ve giderek bir halk hareketine dönüşen Melâmilik, Osmanlı yöneticilerini bir hayli uğraştırmıştır. Hulûl fikrini savundukları

gerekçesiyle sürekli takibata uğrayan bu hareketin genç şeyhlerinden İsmâil Mâşukî vaazlarıyla birçok kimseyi etkilemiş ve sonunda İbn Kemal'in fetvasıyla 1529 yılında on iki arkadaşıyla birlikte başları kesilmek suretiyle idam edilmişlerdir. Yine on altıncı yüzyılda Osmanlı-Safevî mücadelesinin ve Safevîlerin

Osmanlı ülkesindeki sûfî Türkmen kitlelere yönelik propogandasının doruğuna ulaştığını görüyoruz.11 Kemal Paşazâde'nin eserlerinin bir kısmında, özellikle de fetvalarında bu olayların derin izlerini görmek mümkündür.

Kemal Paşazâde, ilmiye sınıfına geç intisab etmesine rağmen, kısa zamanda kendisini kabul ettirerek büyük bir şöhret kazanmıştır. Tarih felsefe, mantık, kelâm, tefsir, hadis, hukuk, dil ve edebiyat alanlarında 200'ün üzerinde eser kaleme almıştır. Tarih alanında yazdığı meşhur eseri verdiği fetvâlar çeşitli toplumsal olaylar üzerine kaleme aldığı risâleler, Türk-İslâm kültürü ve düşüncesi tarihinin en temel kaynakları arasında yer alır. Diğer yandan, felsefe ve kelâm alanında yazdığı eserlerde bu ilimlerin tarih boyunca hararetle tartışılan konularını ele almıştır. Felsefe, kelâm, mantık, tasavvuf ve mezhepler tarihi konusunda yazdığı eserlerin sayısı 70 civarındadır. Eserlerinin bir kısmı doğrudan şerh ya da hâşiye niteliği taşırken, bağımsız olarak kaleme aldığı eserlerinde de şerhçi metodu terk ettiği söylenemez. Taşköprüzâde, onunla ilgili olarak, “merhum kendisinden önceki alimleri unutturdu; çökmüş bulunan ilmin kaidesini yeniden ihya etti” tespitinde bulunmaktadır..12 Meşhur Gelibolulu Mustafa Âlî, ilim adamlarını himaye eden Osmanlı Devleti'nde H. 7. asırdan bu yana İbn Kemal gibi çok yönlü ve filozof bir alimin yetişmediğini söylemektedir.13 Keza M. Tevfik'in Kâfile-i şuarâ adlı eserinde onu, “Anadolu'nun İbn Sinası” olarak medhettiğine şahit oluyoruz.14 Hâşiye ale't-Tehafüt adlı eserinde İbn Kemal, tartışma ortamında, kendi görüşüne karşıt olsa bile, sırf

filozofları zora sokmak amacıyla bazı görüşleri kabul etmekte herhangi bir sakınca görmemektedir.15 Biz burada onun sadece felsefe alanında kaleme aldığı eserlerden bir kısmının adını zikretmekle iktifâ edeceğiz. Onun belli başlı felsefî/kelâmî içerikli eserleri şunlardır: Hâşiye ale't-tehâfüt, Enne'l-mümkine lâ yekûnu ehad-i Tarafeyn, Hel yecûzu en yestenide'l-kadîm'l-mümkin ile'l-müessir, em lâ?, Ziyâdetü'l-vücûd ale'l-mâhiye, Hakîkatü'l-cism, Enne'l-akle mâ hüve?, Ta'rifü'l-akl, Hakikatu'r-rûh ve'n-nefs, Risâle fi'l-fakr, Risâle fî tahkîk-i ma'na'l-ca'l ve Mecûliyyeti'l-mâhiyye, Lüzûmu'l-imkân li'l-mümkin, Risâletü'l-eys ve'l-leys, Vücûd-i zihnî, Risâle fi'l-anâsır, Hûb-i zeşt, Hâşiye 'alâ muhâkemeteyi'l-işârât, Takaddümü'l-illeti 'ale'l-ma'lûl, Risâle fî şahs-ı insânî.16

2. Kemal Paşazâde'nin İnsan Anlayışı

Kemal Paşazâde, evrendeki şeylerin kendi fenomenel toplamına indirgenemeyeceğini söylerken Plato'nun idealar alemini çağrıştıran ifadeler kullanarak, "mülk alemindeki her şeyin melekût aleminde bir örneği olduğunu" savunur. Benzer bir şekilde insanın eylemlerinden her birisinin de melekût âleminde ideası vardır. Şehadet âlemi denilen bu âlemdeki varlıkların başka bir düzlemde konuşulmak ve anlaşılmak üzere kodlanmış olan dilleri vardır. Bir bakıma eşya çift dillidir. Duyu organlarımızın yardımıyla eşyanın şehadet âlemine ait olan dilini çözebiliriz. Ancak İbn Kemal'in "gayb âlemine ait" saydığı diğer dilin şifresini çözmek, bu dili işitmek, hatta böyle bir dilin var olduğunu görebilmek zordur. Peygamberler bu özel dili deşifre edebilirler. Peygamberimizin elindeki çakıl taşları bu dili konuşmuş, Peygamberimiz de onların dilinden anlamıştı. Aynı şekilde yeryüzünün ve göklerin Kur'an'ın tabiriyle "itaat ederek geldik" demeleri, kıyamet günü organlarımızın dile

gelerek bizim aleyhimize şahidlik etmeleri bu özel dilin varlığına işaret eder.17

Kemal Paşazâde, insanın fizikî görünümünden, duyu organlarıyla algıladığımız bir "heykel-i mahsûsa"dan ibaret olamayacağına dikkat çeker. İnsan, onun ifadesiyle, "görünen heykelinin gerisinde başka bir şey"dir. Kişinin "ben" diyerek işaret ettiği şey, duyumsanan fizikî bedeni değildir; onun ötesinde insan yaşamının her safhasında var olan bir olgudur. Bu, her şahısta bulunan "insanlık"tır. İnsanın bedeni oluşa ve bozuluşa (kevn-ü fesad) tâbîdir. Gelişmesi-gerilemesi, güçlenmesi-zayıflaması, olgunlaşması-alçalması söz konusudur.18 Şu halde insan olması bakımından insanın bu tür değişimler içinde tanımlanması mümkün değildir. İnsan denilen bu olgu anlamını, insanın fizikî-biyolojik yapısının ötesinde bulur.

İnsan kesîf ve zâhir yönüyle zulmânî bir ceset olup; bir yandan büyüyüp gelişerek olgunluğa doğru koşmakta, diğer yandan da hiç durmadan yok oluşa, ölüme doğru gitmektedir. Bu onun adına bir eksikliktir. İnsanın kesîf ve zahir boyutuna mukabil bir de latîf ve bâtınî boyutu vardır. İşte bu yönüyle insan dediğimiz şey "nûrânî bir cisim" olup, suyun güle sirayet ettiği gibi müşahede ettiğimiz bedenimize sirayet eder. Şu halde insanlık dediğimiz şey her ne ise, oralarda gizlidir ve bedenin fena bulmasıyla yok olmayacaktır. İbn Kemal, sözünün bir yerinde bizzat okuyucuya dönerek şöyle seslenir:

"Ey okuyucu! Kesif olan cesedinle sen bir hayvansın; âlem-i mülk denilen his ile mütehassıs olarak, hareket âleminin zahirine mazharsın. Cism-i latîfin sebebiyle sen bir meleksin; bu şekilde melekût âlemi denilen hayal sende bulunmakla hareket âleminin bâtınına da mazharsın. Kevn-ü fesad âleminin pisliklerinden arınmış olarak kendi cevherin ile sen bir insansın. Sende bulunan âlem-i ceberrut denilen akılla sükûn âlemine mazhar olmuşsun."19

Kemal Paşazâde'ye göre hem doğum hem de ölüm iki türlüdür. İkinci anlamları mecazîdir. Her ne kadar tabî doğum ve ölüme insanın müdahele etmesi mümkün olmasa da tıpkı "ölmeden önce ölmek" gibi, "doğduktan sonra doğmak" da insanın seçip elde edebileceği bir şeydir. Bu, hem iyi olana yönelmede yeni bir başlangıç yapma

imkanı veren doğumu hem de farklı bir dünyaya açılan kapı olan ölümü bilinç düzeyinde yaşamaktır. Kemal Paşazâde, ikinci doğuma ilişkin Hazret-i İsa'nın "iki kez doğmayan göklerin melekûtuna giremez" sözünü misal olarak verir.20

İnsan yeryüzünde Allah'ın yarattığı varlık türlerinin en güzelidir. Bu yönüyle insanın Allah'ın varlığına delalet eden en muhkem ayetlerden birisidir. Çünkü Allah, insanı kendi suretinde yaratmış, yeryüzündeki hilafetini ona tevdî etmiştir. İnsan, tüm âlemlerde var olan kabiliyetlerin hepsiyle de donatılmıştır. Kendi özünde insanı iyi tanıyan bir kimse, Hakk'ı da kendi gerçekliği içinde tanımış olur. İnsanın Allah'ın varlığına delîl olması, kâinâtın delâletinden daha güçlüdür. Bu sebeple Peygamberimiz "kâinatı bilen rabbini bilir" dememiş "kendini bilen rabbini bilir" buyurmuştur.21

3. Kader ve Allah'ın İlmi Konusundaki Görüşleri

Allah yaratmaya başladığı zaman karşısında farklı seçenekler bulmaktadır. Bunlar imkân halindeki yaratılmayı bekleyen varlıklardır. İbn Kemal'e göre, Allah bunlardan birisini tercih ettiği zaman, o şeyle ilgili farklı tercih imkânları ortadan kalkmamakla beraber, Allah'ın bilgisi ve takdiri fiilî ve hükmî bir durum ortaya koyarak, eşyaya değişimin "olmadığı" -olamayacağı değil- yeni bir varlık alanı yaratmaktadır. Aslında yaratmanın kendisi de, mümkün mahiyetlerin belli bir şekle sokularak var edilmeleri anlamına gelir. O zaman sorun şudur: Allah'ın yaratmadaki müdahelesi nereye kadardır? Yaratılan bir şey, özellikle de insan, var oluş

tarihinin tümünde ve her türlü varlık durumlarında yaratıcısının kontrolünde midir, değil midir?

Kemal Paşazâde'ye göre Allah'ın ezelî ilminin eşyaya olan nispeti zaman dışıdır. O her şeyi geçmiş ve gelecek arasında yer alan "şimdi" olarak bilir. Öncelik ve sonralık, göreceli zaman kategorileridir.22 Allah'ın ilminin zaman dışılığı, Kemal Paşazâde tarafından 'takdirin zorlayıcılığı' anlamında kullanılmaz. Zamandışılık, bir nevi idealar âlemindeki eşyanın zaman içindeki değişimlerini kapsayacak niteliklere sahip olan olan genel bilgilerin karakteri olarak anlaşılır. Bir başka deyişle zamandışılık, Levh-i Mahfûz'daki bilgilerin temel niteliğidir.23 Allah'ın takdiri ise, ilmine ve tercih eden iradesine uygun olarak gerçekleşir. İradesinin kendisine yönelerek tercih ettiği şey, mümkün mahiyetler arasında yer alır.24 Allah, eşya için belli bir düzen koymuştur. Bu düzen hükmî bir düzendir. "Hükmî düzen" terimi, Allah'ın koyduğu bu düzende, eşyanın zatı itibariyle farklı imkânlara sahip olabileceği anlamına gelir. Ne var ki Allah'ın ilminde ve takdirinde bir değişme olmadığı için, hükmî düzende de bir değişme olmaz. Eşyadaki farklı var olabilme imkânı devam etmesine rağmen, takdir adeta fiili bir durum yaratarak eşyada bulunan bu imkânların vukûunu -bizâtihi imkânın kendisini değil- askıya almıştır. Fakat bu askıya alma, Allah'ın bunu değiştirmeye güç yetiremeyeceği anlamına gelmez. Allah'ın ilmi ve takdirinin mümkün varlıklar üzerinde faaliyet gösterdiğini göz önüne alırsak; Allah'ın bu düzeni değiştirmeye güç yetirememesi, mümkün bazı şeylerin O'nun kudreti dışına çıkarılması demektir. Kemal Paşazâde "bir şeyin özünde mümkün olması, onun fiilen vukûa geleceği anlamına gelmez" diyerek, Allah'ın ilminin ve takdirinin bir şeyin imkânını değil, "vukûu"nu ortadan kaldırdığını söyler. Zaten daha önce geçtiği üzere İbn Kemal,

Allah’ın eşyaya verdiği düzenin eşyanın zâtî durumunu nihaî olarak belirlemediğini; bilakis, kendi özündeki imkânların aynen korunmasıyla birlikte, ilim ve takdirin ona hükmî bir düzen verdiğini savunmuştu. Çünkü buradaki imkânsızlığın gerektirdiği şey, Allah’ın meydana gelmeyeceğini söylediği şeyin meydana gelmemesidir. Yoksa onun vukûunun zât olarak imkânsız olması değildir. Görüldüğü üzere İbn Kemal, bir şeyin öz olarak imkânsızlığı ile, Allah’ın o şeyin vukûunu hükmen imkânsız hale getirmesi arasında fark olduğuna inanmaktadır.İbn Kemal bu noktada “vâcib” (zorunlu) kavramının tanımına müraacaat eder. Vâcibin anlamlarından birisi de, “geçmişte oluşan bir zorunluluk” olmasıdır. Bu zorunluluk, varlık ya da yokluk taraflarından birisinin imkânsızlığını gerektirmektedir. Mesela Ebû Cehl’in küfrü ile ilgili olan takdir, hakkındaki takdir onun küfrünün varlığını, imanının ise yokluğunu zorunlu kılmaktadır. Allah’ın meydana gelmeyeceğini bildiği bir şeyin, meydana gelmemesi, Allah’ın ilminin ve takdirirnin empoze ettiği bir şey değildir. Çünkü takdir ilme; ilim de ma’lûma (bilgi, bilinene) tâbîdir. Bir şeye tâbî olan şeyin özelliği, tâbî olduğu şeyin (metbû) üzerinde bir etkide bulunmamasıdır.4. Akıl Hakkındaki Görüşleri İbn Kemal’e göre bilgi edinme sürecinde aklın önemi, duyulardan daha fazladır. İnsan, akıl gözünün katkısı olmaksızın baş gözüyle görülen şeyler görülmüş sayılmaz. Çünkü baş gözü (duyular) zaman ve mekanla sınırlıdır, oysa akıl gözünde böyle bir sınırlama yoktur. Dolayısıyla baş gözü ile gördüğümüz nesneler, ancak akıl gözünün onları anlamlandırmasıyla görülmüş sayılır. Kemal Paşazâde’nin kendi deyişiyle, zaman ve mekan kaydından uzak olan akıl gözü “Arab diyarında olduğu halde Acem diyarında olanları seyreder.”25 Aklın bu şekilde nitelendirilmesi, M. Scheler’in geist teorisini hatırlatmaktadır. Scheler’e göre insanın geist varlığı, psiko-vital varlığından öte bir anlam ifade eder ve kişinin karşısına dünyayı koyar. Aklı ve algılama aktını içeren geist-

varlık(insan olma durumu) insanı çevresinden özgürleştirerek onu dünyaya açar. Buna karşılık insan biyolojik bir varlık olarak adeta çevresinin mahkûmudur.26

Kemal Paşazâde, “Enne’l-’akle mâ hüve?” adlı risâlesinde, akıl sahiplerini ikiye ayırır. Birincisi, üstün bir olgunluğa ve sezgi gücüne (işrak) sahip olan ve nitelik ve nicelik bakımından diğer aklî güçlerden farklı olan akıllardır. Bu tür akıllara sahip olan kimseler, herhangi bir mantıksal öncüle gereksinim duymadan bilgiye doğrudan ulaşırlar. Nadiren bulunan böylesi kutsal akılların başkasından bir şey öğrenmeye ihtiyaçları yoktur. Bunlar her şeyin bilgisine işrak yoluyla doğrudan ulaşırlar. İkinci kısım akli güçler ise böyle değildirler. Bunlar nazari bilgileri elde etmede eğitilmek için başkalarından yardım istemeye ve onu hatalardan koruyacak mantıksal yasalara muhtaçtırlar. İbn Kemal’e göre, Kaf suresinde geçen bir ayette bu iki tür akla işaret edilmektedir: “Hiç şüphesiz, bunda kalbi olan ya da bir şâhit olarak kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır.”27 Ayette geçen “kalbi olan” ifadesi ile birinci tür kutsal akla, “şahid olarak kulak veren” ibaresi ile de ikinci tür akla dikkat çekilmektedir. “Kalbi olanlar”, kutsal dünyaya vakıf olma istidadı bakımından büyük bir dereceye sahiptirler; bunlar idrak gücü bakımından tamdırlar.28 “Şâhit olarak kulak veren” akıl ise araştırmaya, düşünmeye, başkasından yardım almaya gereksinim duyar. İşte bu akıl, mantık ilminin üzerine bina edildiği akıldır. Mantığın önemli bir konusu olan tümeller tamamen bu ikinci tür akılla ilgilidir ve verilen bir şey olmaktan ziyade “istenilen” ve “kazanılan” bir şeydir.

İbn Kemal, uzunca bir şiirinde aklın yaratılmasından sonra Allah’la aralarında geçen bir konuşmayı konu edinmektedir. Akıl, Allah tarafından nur görünümlü ve sevimli bir şekilde yaratılmıştır. Ancak akıl yaratıcısının mutlak hakimiyeti altında olup O’nun emirleri dışına çıkamaz:

Yarattı aklı çûn Bârî Teâlâ

Münevver hey'et ve mahbûb zîbâ

Dedi Hazret; gel ey akl-ı mükerrem

Yönünü bana dön; döndü hemândem

Buyurdu Hak yine, ey akl-ı dânâ!

Dön ardın, diyincek döndü hemânâ

Dedi dur!, durdu, otur! oturdu

Her ne emrettiyse yerine getirdi29

Daha sonra Allah akıldan kendisini tanıtmasını ister. Akıl büyük bir tevazu içinde, kendisini tanıtarak, kendisinde bulunan tüm meziyyetlerin Allah verdiğini dile getirir:

Çûn aklı böyle gördü Rabb-i İzzet

Dedi; kimsin sen ey pakize-fıtrat?

Dedi; Ya Rabbi ben ol fıtrat-ı münhâyenem

ki cevdin feyz vermiştir anâyenem

Görünen bende bu hüsn-ü dilârâ

cemâlin pertevidir âşikârâ30

Aklın kendisini tanıtmasına müteakip, Allah akla dönerek ona taltifler yağdırır ve kendisinin yaratılış amacını ve evrendeki pozisyonun ne olduğunu açıklar. Buna göre akıl, tasarruf gücü anlamında evrenin ilâhı olarak görülür:

Dedi Hakk, ey azîz âferîneş!

Meded bahş ve hayat efzây-ı dâniş!

Celali izzetime içerim and

Ki kılam seni âlemde hudâvend!31

5. Varlık Anlayışı

Felsefe tarihinin en önemli konuları arasında yer alan varlık (ontoloji), Yunan düşünürlerinden devraldıkları felsefî mîrası İslâm kültürüyle

mezcederek, özgün bir senteze ulaşmak isteyen Müslüman filozofların üstesinden gelmek zorunda kaldıkları en büyük metafizik problemlerden birisiydi. Yunan felsefesinde, özellikle de Aristo'da, evren kendisi dışında hiçbir yere dayanmayan ontolojik bir varlık bloku olarak değerlendiriliyordu. Buna göre evren salt varlıktan ibaretti; bu varlığın dayandığı orijinal kaynak, Aristo felsefesine göre önemli değildi. İslâm düşüncesine göre evren, tüm realitesi kendisi tarafından, kendi içerisinde üretilen bağımsız değerlendirilebilecek bir varlık olarak kabul edilmez. Çünkü Müslüman filozofların, "zorunlu varlık-mümkün varlık" ayrımına göre, mümkün varlıklar var olmada bir illete muhtaç idiler.

Kemal Paşazâde, çeşitli risâlelerinde varlıkla ilgili temel sorunları ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu yapmıştır.32 Kemal Paşazâde, Vücûbü'l-vâcib adlı risâlesinde kavram olarak varlığın geniş bir incelemesini yapar.33 Varlık, yokluk ya da bunların dışında herhangi bir kavram, yüklem olarak bir konuya nispet edildikleri taktirde, aralarında bir bağlacın (râbıt) bulunması gerekir. Konu (mevzû) eğer varlık ise, yüklemin varlık, yokluk ya da başka bir mefhumdan oluşup oluşmadığına bakılmaksızın, konu ile yüklem arasındaki nispet olumlu bir nispet olacak ve böyle bir önerme de olumlu bir önerme olarak kabul edilecektir. Kemal Paşazâde varlık kavramının Allah'ın varlığı dahil tüm varlıklar için kullanılabileceği kanaatindedir. Çünkü biz gerçekte var olan bir özün, zorunlu mu yoksa olumsal bir varlık mı olduğu konusunda tereddüt içinde olmamıza rağmen, onun varlık olduğunu hiçbir şüpheye düşmeden kabul ederiz. İşte bu durum varlık kavramının tüm varlıklar için kullanılabilecek ortak bir kavram olduğuna (el-iştirâk fi'l-vücûd) delalet etmektedir. Fakat tüm şeylerin ortaklaşa adı olan bu kavram hangisidir? Kemal Paşazâde, sadece Allah'ın zâtını ifade etmek için kullanılması gereken kavramla, hem O'nun zâtı hem de eşyanın varlığını ortaklaşa ifade etmek için kullanılması

gereken kavram arasında bir ayrıma gider. Filozoflar mevcûd kavramının, hem zorunlu (vâcib) varlığı hem de olumsal (mümkün) varlıkları müştereken içeren bir kavram olduğu konusunda ihtilaf etmemişler, ancak 'vücûd' kavramının böyle bir iştirâke tahammül edip etmeyeceği konusunda farklı düşünmüşlerdir.34 Kemal Paşazâde, bu noktada mutasavvıfların görüşlerine mürâcaat etmektedir. Mutasavvıflar vücûd denilen hakikatin çokluğu kabul etmeyeceğini, içerdiği anlam itibariyle ortaklığa tahammül edemeyeceğini savunurlar. Bunun sebebi, onların vahdet-i vücûd sistemi içerisinde, gerçekte 'vücûd' adını almaya lâyık olan yegâne varlığın Allah olduğunu kabul etmeleridir. Vücûd, mümkün varlıkların gerçek bir sıfatı değildir. Zira vücûd, 'zorunlu' olanın bizâtîhî kendisidir. Aksi halde, mümkün varlıkların da 'zorunluluk' ile nitelendirilmesi gerekir. Vücûd teriminin yaygın bir şekilde her iki varlık türü için de kullanılması, lafzî kullanımdan öte şeyin gerçekliğine işaret eden bir anlam ifade etmez. Paşazâde, her iki varlık türü için 'mevcûd' kavramının kullanılmasının daha uygun olacağı kanaatindedir. Çünkü 'vücûd' sadece Allah'ın varlığına ait olup ortaklığı (iştirak) kabul etmez.35

İbn Kemal, vahdet-i vücûd anlayışını savunan mutasavvıfların, gerçekte varlıkta bulunan çokluğu inkâr etmediklerini ileri sürmektedir. Mutasavvıflar sadece 'vücûd'u kastederek, "biz, Allah'tan başkasının var (vücûd) olduğunu söylemiyoruz" derler. Onların reddettikleri şey, zorunlu varlık için bir 'vücûd', mümkün varlıklar için de başka bir 'vücûd'un bulunması, eşyanın bağımsız bir vücûda sahip olmasıdır. Oysa onlar "mevcûd" olması bakımından varlıktaki çokluğu inkâr etmezler.36 "İnsan" kavramında olduğu gibi, 'vücûd" dışındaki tüm kavramlar, 'vücûd' kendilerine, kendi özünde, şu ya da bu şekilde katılmadığı müddetçe asla mevcûd olamazlar. Nasıl ki insan fertleri, kendilerine 'insanlık' dediğimiz özden bir şey katılmadıkça insan olamıyorlarsa, aynı şekilde evrendeki tüm

varlıklar da, kendilerine vücûd denilen özden bir şey katılmadıkça var olamazlar. Şu halde vücûd dışındaki tüm mefhûmlar, kendi özleri itibariyle (nefsü'l-emr), mevcûd olmalarında başka bir şeye muhtaçtırlar ki bu da vücûddur. Kavramları "yokluğu kabul edebilme" özelliğine göre sıralayacak olursak, 'vücûd'un yokluğun en uzağında bulunan bir kavram olduğunu görürüz. Vücûd dışındaki diğer kavramların (mesela mevcûd, şey, sâbit gibi kavramlar), yokluğu kabul etmemeleri, kendi özlerinden dolayı değil, başka bir şey dolayısıyladır.37

Mutasavvıflara göre, birincisi "saf nur" olarak kabul edilen "Mutlak Varlık"; ikincisi de gölge varlık olmak üzere iki tür varlık vardır. Gölge varlık, 'vücûd'un saf hakîkatini yansıtmaz.38 Kur'an-ı Kerîm'in "Allah göklerin ve yerin nurudur"39 ayetinden hareketle, Allah'ın varlığının salt nurdan ibaret olduğunu söyleyen Kemal Paşazâde'ye göre, mümkün varlıklar gölge varlıklardır.40 "Görmedin mi, Rabb'in gölgeyi nasıl uzattı"41 ayetinde geçen 'gölge' kelimesi, kainatın üzerindeki varlık gölgesine işaret etmektedir. Varlığa işaret eden her şey, ya bu nurun kendisi ya da onun gölgesidir. Gölge nura en yakın bir konumda olabileceği gibi, nurdan uzak da kalabilir. Nur açısından bakıldığında, nur gölgeye yakın iken; gölge açısından bakıldığında, gölge nurdan uzaktır. "Biz ona şah damarından daha yakınız"42 ayeti nurun gölgeye ne kadar yakın olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer yandan, çoğu kez gölge varlıkların uzak bir sapıklık içinde olduğuna işaret eden birçok ayet vardır.

Evrenin bağlı olduğu nizam, varlık ile yokluk arasında mevcûdiyetini devam ettiren bir nizama sahiptir. Kemal Paşazâde, evrenin sahip olduğu varlığın kendisine ait olmadığını ya da muğlak bir varlığa sahip olduğunu söyleyerek, asıl varlığın Allah'ın varlığı olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Zaten her iki varlık türü arasındaki farklılık buradan kaynaklanır. Evren, mutlak hakikatle olan bağlantısından soyutlanarak ele

alındığında, ‘bâtıl’ ve ‘yok’tur; varlığını ve anlamını bu ‘hakikat’le birlikte kazanmaktadır.

Nesneler dünyasında bulunan gölge varlıklar, saf nur olarak kabul edilen mutlak varlığın nurundan kendi istidat ve kaabiliyetleri oranında feyz alırlar. Hiçbir şey ‘Hakk’tan ve O’nun nurundan uzak kalmaz. İbn Kemal, Kur’an-ı Kerim’de yer alan, “Fısıldaşmakta olan üç kişiden dördüncüsü mutlaka O’dur”43 ayetinin açıkça buna işaret ettiğini söyler. Allah, zâtıyla tüm ruhları ve cisimleri ihâtâ etmekte, yeryüzünde her şeye, o şeyin kendi zâtının istidâdına göre varlık tohumunu ekmektedir. Varlık, keşf ehlinin gözünde Hakk’ın aynasıdır. Varlık zahiren bozulmaya marûz iken, kendi özünde Hakkın zâtıdır.44 “O’nun yüzünden (zâtından) başka her şey helâk olucudur.”45

Allah’ın mümkün varlıklarla ilişkisi mutasavvıflar nezdinde kesinlikle ittisaf ve hulûl ilişkisi değildir. Allah mümkün varlıklara hulûl etmemiş, tecellî etmiştir. Sûfilerin mecaz metoduna başvurmaları, bir anlatma zorluğu sebebiyledir ve “ma’kûlâtın mahsûsata benzetilerek” açıklanması anlamına gelir.46 İbn Kemal’e göre sûfî litaretürde Mutlak Varlık denize, mümkün varlıklar da dalgalara benzetilir. Bu benzetmede deniz, “varlığın hakîkatî”, dalgalar ise, sûfilerin “a’yân-ı sâbite” dedikleri “kabul edici” özelliğe sahip olan mâhiyetlerin heykelleri üzerine varlığın (vücûd) manevî anlamda yayılması anlamına gelir. Sûfîler her ne kadar vücûdun çokluğunu kabul etmeseler de, hakikatlerin çokluğunu reddetmezler.47 Dolayısıyla mümkün varlıkların hakîkatleriyle, Mutlak Varlık’ın hakîkatini bir ve aynı hakikat olarak kabul etmek, sahih bir anlayışı yansıtmaz.

Kemal Paşazâde, filozofların “Allah’ın yaratmada zorunlu olması” ilkesinin, farklı bir şekilde yorumlandığında küfrü gerektirmediğinin görüleceğini söyler. İbn Kemal’e göre zorunlu yaratma fikri sadece filozoflara nispet edilemez. Kendilerini “şeriatçı” olarak tanıtan ve bu

konuda filozoflarınkine muvâfık görüşler beyan eden bir kısım sûfîler de filozoflarla aynı fikirdedirler. Kemal Paşazâde'nin bu yargısında esas aldığı kaynak, çağdaşı olan meşhur İranlı sûfî Abdurrahman Cami'nin (Molla Câmî) (ö. 898/1492) ed-Dürretü'l-fâhire adlı eseridir.48 Molla Câmî, söz konusu eserinde filozoflarla sûfîleri uzlaştırmaya çalışır. Câmî, yaratmada Allah'ın çeşitli alternatifler arasında tercihte bulunması fikrine karşı çıkmakta ve var olan her şeyin "var olması zorunlu olan şeyler"den olduğunu, geriye kalanların ise "varlığı imkânsız olanlar"a dahil olduğunu düşünmektedir. Çünkü Allah için tereddüt, veyahut da iki hüküm karşısında muhayyer kalmak O'nun 'bir'liğine aykırıdır. O'nun özünde ma'lûm ve murâd edilmiş olandan başka bir şey yoktur.49

Kemal Paşazâde'ye göre, mûcibun bi'z-zât terimin iki anlamı vardır. Birincisi, Allah'ın, "yaratmayı terk etmeye güç yetirememesi" anlamında yaratmada zorunlu (muztarr) olmasıdır. Terimin başka bir anlamı da "belli bir eylemi yapma ya da yapmamaya kâdir olması" anlamında, her ne kadar fiillerinde zorunlu ve mecbur olmayıp kendi özgür iradesi ve ihtiyârı ile fâil olsa da, Allah'ın asla eylemde bulunmayı terk etmemesidir. Bu ifâde 'fiil'in, Allah'ın özünün ayrılmaz bir parçası olması anlamına gelir. Fakat bu, güneşin ışık salması ateşin yakması gibi, doğal olaylarda mutlak determinizmin bulunduğunu ileri süren kimselerin söyledikleri anlamda bir gerektirme değildir. Allah'ın her an bir eylem içinde bulunması "hikmetinin yaratmayı gerektirmesi" anlamına gelen farklı bir gerekliliktir. İbn Kemal'e göre Allah'ın "mûcibun bi'z-zât" oluşunu bu şekilde anlamak, birincisinin aksine, küfrü gerektirmez.50 Zira birincisinde, Allah'a münezzeh olduğu bir noksanlık sıfatı izafe edilmiş olur. Kelâmcıların iddialarının aksine, filozofların "mûcibun bi'z-zât"tan kasıtları bu ikincisidir. Çünkü filozoflar, âlemin Allah'tan tabî bir gerektirmeyle sudûr ettiğini açıkça reddettikleri

gibi,51 Allah'ın fiillerinde zorunlu olmasında bir 'mükemmelliğin' bulunduğundan da söz ederler.

Kemal Paşazâde, evrenin temel yapısı olan olumsallık durumu ile ilgili olarak, "nasıl ki mümkün olması bakımından mümkün varlığı kabul ediyorsa, varlık olarak, 'varlık'ın da bundan farklı olmayacağı, yani kesintisiz bir süreklilik içinde imkânla niteleneceği açıktır" demektedir. Şayet bir şeyin zât olarak, varlığı tüm özellikleriyle kabul ettiğini reddetmiyorsak, onu tüm zamanlarda kabul etmesinin önünde hiç bir engelin olmadığını da dikkate almak zorundayız. Varlığın yegâne niteliği tek bir hakikat olmasıdır. Varlığın sürekli oluşu, yok olduktan sonra ortaya çıkması veyahut da önce var sonra da yok olması, varlığın özünü teşkil eden şeyler değildir; bilakis bunlar varlığın 'arazlarındandır. Bunlar varlığın hakikatini değiştirmezler. Bu da varlığın bizâtihi imkân ile vasıflanmış olması anlamına gelir. Sözü edilen 'arazlardan bazısının varlık için imkânsız olması, varlığın kendi özünden kaynaklanmaz; aksine, kendi dışındaki bir nedenden dolayıdır. Bu yüzden şeyin kendisindeki zâtî imkâna münafî bir durum arz etmez.52

İbn Kemal'in bu konuyu ele alarak, "mümkün varlıklar için imkânın lüzumlu olduğu" sonucuna ulaşması, âhiret inancını ispat etmeye yöneliktir. Kelâmcılar, âhiretin cismânî bir şekilde gerçekleşeceği ispat edebilmek için, filozofların hilafına "yokun yeniden var olması" (iadetü'l-ma'dûm) kuralını kabul etmişlerdir. Bir şeyin tekrar varlık kazanabileceğini kabul etmemek, kural gereği o şeyin daha önce de var olabileceğini kabul etmemek demektir. Dolayısıyla öbür dünyada insanların ruh ve ceset olarak tekrar yaratılmaları imkânsız değildir. İşte Kemal Paşazâde imkân ile mümkün arasındaki "biribirini gerektirici" ilişkinin cismanî me'âdın gerçekliğini ispatladığına inanmaktadır.53

Kemal Paşazâde, bir başka eserinde yine imkân konusunda Peygamberimizin bir hadisinden hareketle ilginç yorumlar getirmektedir. Peygamberimiz bir hâdislerinde “fakirlik benim övüncümdür” buyurmuştur. Diğer yandan fakirlik başka bir hâdiste, her iki âlemde de “yüz karası” olarak nitelendirilmektedir. Bu durumda Peygamberimizin, “yüz karası” olarak vasıflanan bir şeyle övünmesi nasıl açıklanabilir? Kemal Paşazâde, Risâle fi’l-fakr adlı eserinde meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre fakirliğin “yüz karası” olması, yergi değil övgü ifade eder. “Yüz karası” ifadesinde geçen ‘vech’ (yüz) kelimesi, mümkünün zâtı anlamına gelir. Zira Arapçada ‘vech’ kelimesi ‘zât’ anlamına kullanılmaktadır. Hadiste geçen ‘fakr’ kelimesi, mümkün varlığın gerek varlığında gerekse diğer kemal sıfatlarında başkasına muhtaç olması demektir. Bu ihtiyacın “yüz karası” olarak nitelendirilmesinin nedenini, İbn Kemal, siyahın renkler arasında farklı bir özelliğe sahip olmasıyla açıklamaktadır. Siyahlık, diğer renklerden farklı olarak, bulunduğu mahalden kolaylıkla ayrılmaz. İşte mümkün varlık, her iki âlemde de başkasına muhtaç olma özelliğine sahiptir. Sonuç itibariyle fakirliğin yüz karası olması, mümkün varlığın ihtiyaç halinin her iki dünyada da devam etmesi anlamına gelmektedir.54

6. Sonuç

Kemal Paşazâde, hem kelâmın hem de felsefenin ve mantığın anlaşılması zor konularını, skolastik metodun dışına çıkmamakla beraber, daha basit ve daha anlaşılır bir şekle sokmak için gayret göstermiştir. Tarih, İslâm hukuku dil ve belagat alanlarında da önemli eserlerinin olduğunu da biliyoruz. O, felsefe, kelâm ve mantığın en çetrefilli sorunlarına büyük bir cesaretle eğilmiş eğilmiştir. İbn Kemal’in en temel özelliği eserlerinde eleştirel bir dil kullanmış olmasıdır. Felsefeciler ve kelâmcılar arasında vuku bulan tartışmalı konuları ele alırken, kelâmcılar tarafında yer aldığı bilinmesine rağmen, kelâmcıların yanlış bulduğu görüşlerini de tenkit

etmekten kaçınmamıştır. Şüphesiz bu ifade, Kemal Paşazâde'nin kelâmî ve felsefî eserleri sadeleştirmek, skolastik bir kritiğe tabî tutmaktan öte felsefe ve kelâm kültürüne bir katkısının olmadığı anlamına gelmez. Çünkü o, birçok meselenin ele alınmasında yeni açılımlar getirmiş, hem kendisiyle ortak görüşü benimseyen kimselerin hem de kendisine muhalif safta yer aldığı kimselerin görüş ve düşüncelerindeki boşlukları, yetersizlikleri felsefi ve kelâmî formasyonunu kullanarak göstermiştir.

Eserlerinde, ele aldığı meselelerin İslâm düşünce tarihi bakımından nasıl tartışıldığını çok iyi bilmekte; mesele hakkında getirilen en kıyıda köşede kalmış açıklamaları dahi iktibas etmekten, gerektiğinde de eleştirmekten ya da takdir etmekten çekinmemektedir. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışmalara katılırken, Sünnî itikad açısından hudutları çizilmiş meselerde "kelâmcılar"ın safında yer almakla beraber, birçok yerde, Ehli Sünnet inancının izin verdiği kadar, kelâmcıların mantıkî ve teknik yanlışlıklarını göstermekten çekinmediği gibi, Sünnî yorumun itikadî bir zorunluluk arz etmediği ya da belirginleşmiş Sünnî bir tavrın oluşmadığı alanlarda, filozofların birtakım görüşlerinin takdire şâyan olduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Ne var ki onun bu tavrı, belli bir grubu desteklemekten ziyade sağlam temellere dayanmayan bir anlayışı reddetme anlamı taşır.

İbn Kemal'in yaşadığı dönemin artık felsefenin meselelerinin rahat bir biçimde kelamcılar tarafından da işlendiğine şahit oluyoruz. Buna rağmen, her ne kadar Kemal Paşazâde kelâmcıların birtakım görüşlerini eleştirirken filozofların görüşlerini destekler gibi görünüyorsa da, muhtemelen onun amacı, Sünnî görüşü savunanların eleştirilerindeki açıkları göstererek, filozoflara karşı daha güçlü delillerin üretilmesini sağlamaktır. İbn Kemal'in eserlerinde iki farklı Kemal Paşazâde portresi ile karşı karşıyayız. Birisi, halk için yazdığı eserlerinde oldukça muhafazakar olan Kemal

Paşazâde; diğeri de Osmanlı entelektüellerine hitap eden eserlerinde daha hoşgörülü olan bir Kemal Paşazâde. Birinci tavrının sebebi, yaşadığı dönemde toplumu kargaşaya sürükleyen olayların cereyan etmesi ve bir kanun adamı ve aynı zamanda siyasi otoritenin bir parçası olarak bu olaylar karşısında belli bir tutumu benimsemek zorunda kalmasıdır. Onun fetvaları ve kaleme aldığı bazı risâleleri, Osmanlı toplumunu kaosa sürükleyecek ya da siyâsî varlığına son verecek birtakım isyanların bastırılmasında önemli rol oynamıştır. Bazı kayıtlamalar getirmekle birlikte, teorik tasavvufa ve devletin kontrolünde olan Sünnîleştirilmiş kurumsal tasavvufa karşı olmayan İbn Kemal, fetvalarında toplumu ifsad eden insanların kafasını bulandıran sapık sayılan tarikat mensuplarını mürted saymakta tereddüt etmemiştir.

1 Mesela, Osmanlılar döneminde sadece felsefe alanında yazılan eserlerin bibliyografik derli toplu bir çalışması bile henüz yapılmış değildir. Bu, Osmanlıların felsefeye karşı ilgileri konusunda karar verirken ne kadar dikkatli davranmamız gerektiğini göstermektedir.

2 Ahmet Uğur, İbn Kemal, (İzmir 1987), s. 1; Şerafettin Turan, İbn Kemal/Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter, II. baskı, Ankara 1991, s. IX.

3 Yekta Saraç, Şeyhu’l-İslâm Kemal Paşazâde (İstanbul 1995), s. 17.

4 Yekta Saraç, a.g.e., s. 20.

5 Şerafeddin Turan, a.g.e., ss. XII-XIII.

6 M. Tayyib Gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası (İstanbul 1952), s. 479.

7 Yekta Saraç, a.g.e., s. 23.

8 İsmet Parmaksızoğlu, “Kemal Paşazâde”, MEBİA, C. VI. s. 563.

9 Ahmet Uğur, a.g.e., s. 10.

10 Harun Anay, Celaleddin Devvanî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi, İst. Ün., Basılmamış Doktora Tezi, (İstanbul 1994), s. 34, 39.

11 A. Yaşar Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı", Şeyhu'l-İslâm İbn Kemal Sempozyumu, (Ankara 1986), ss. 31-40.

12 Taşköprüzâde, eş-Şakâık-ı Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, thk. Ahmet Subhi Fırat (İstanbul 1989), s. 379.

13 "Tarih-i seb'a-mie'den berü ki Devlet-i Osmaniye-Zümre-i Ulemâ'ya ma'mûre ve merz-u bûm-u rûm ıtlak olunan memâlik-i hâkâniye, fırkay-ı fuzalâya meşkûredir-ne anlar gibi zî fünûn âlim gelmişdür ve ne zat-ı şerifleri gibi mecma'-ı fezâil bir filozof mevsûf ve muhterem işitilmişdür" bkz. Âlî, Künhu'l-Ahbar, Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesi 920, 258b. (naklen: Şefeaddin Severcan, Kemal Paşa-zâde, Tevarih-i Âl-i Osman/X. Defter, ed. kr. (Ankara 1996), s. XIX.

14 M. Tevfik, Kafile-i şuarâ (İstanbul 1290), s. 39.

15 Ahmet Arslan, Hâşiye ale't-Tehâfüt Tahlili, (İstanbul 1987), s. 380.

16 İbn Kemal'in felsefe ve diğer alanlarda yazdığı eserler ve felsefî görüşleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Şamil Öçal, Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 2000.

17 Kemal Paşazâde, Ferâid, Ahmet Cevdet neşri, (İstanbul 1316) ss. 275-276.

18 Kemal Paşazâde, fi Şahs-ı insânî, Ahmet Cevdet neşri (İsrtanbul 1316), s. 97.

19 Kemal Paşazâde, a. g. r., s. 99.

20 Kemal Paşazâde, a. g. r., s. 101.

21 Kemal Paşazâde, fî Ulûmi'l-hakâik ve hikmeti'd-dakâik, İst. Ün. Merk. Ktb. Arapça Yazmalar 3726, 22b.

22 Kemal Paşazâde, fi'l-Cebr ve'l-kader, (İbrahim Ef. Matbaası İstanbul 1182), s. 35.

23 Abdulvahid Halepota, “The Holy Qur’an as the Book “Ummu’l-Kitab”, İslâmic Studies, C. XXXII, Summer 2, (İslâmabad 1983) s. 2.

24 Kemal Paşazâde, fi’l-Cebr ve’l-kader, s. 35.

25 Kemal Paşazâde, Nesâih, Süleymâniye Ktb. Esad Ef. Koll. 1781; a.g.e., ss. 11-12.

26 Takıyyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, (İstanbul 1988) ss. 20-21.

27 K. Kerim, Kaf 50: 37.

28 Kemal Paşazâde, Enne’l-’akle mâ hüve?, Süleymaniye Ktb., Tırnovalı Koll. 1864, 92b.

29 Kemal Paşazâde, Nesâih, ss. 4-5.

30 Kemal Paşazâde, a.g.e., s. 5.

31 Kemal Paşazâde, Nesâih, s. 6.

32 Kemal Paşazâde’nin varlıkla ilgili risâleleri şunlardır: Vücûd-i vâcib, S. K., Ayasofya 4794, 205-209; Enne’l-mümkine lâ yekûnu ehad-i tarafeyn, S. K., Pertev Paşa 653, 173-186; Ziyâdetü’l-vücûd, S. K., Ayasofya 4794, 55-62; İhtiyâcü’l-mümkin, S. K., Esat Efendi 3618, 86-97; Vücûbu’l-vâcib, S. K., Esat Efendi 3618, 55-68; Risâletü’l-ca’l, S. K., Esat Efendi 3618, 12-17; R. Eys ve’l-leys, S. K., Düğümlü Baba 351, 186-190; Vücûd-i zihnî, S. K., Ayasofya 4820, 34-62; R. fi kâilîn enne’l-vâcibe mûcibun bi’z-zât, S. K., Kılıç Ali Paşa 1028, 127-135; Sübûtu’l-mâhiyyât, S. K., Bağdatlı Vehbi Efendi 2041, 236-237.

33 Kemal Paşazâde, Risâletün fi tahkîk-i vücûbi’l-vâci, S. K., Esad Efendi 3618.

34 Kemal Paşazâde, Risâletün fi tahkîk-i vücûbi’l-vâcib, S. K., Esad Efendi 3618, 65a.

35 Kemal Paşazâde, a.g.e., 65b.

36 Kemal Paşazâde, a. g. r. 66a.

37 Kemal Paşazâde, a. g. r. 67b.

38 Haydar Amulî, Câmîu'l-esrâr ve menbe'u'l-envâr, (Tahran-Paris 1969) ss. 259-261.

39 K. Kerim, Nur 24: 35.

40 Kemal Paşazâde, fi Beyâni'l-vücûd, (İstanbul 1316) s. 148.

41 K. Kerim, Furkan 25: 43.

42 K. Kerim, Kaf 50: 16

43 K. Kerim, Mücadele, 58: 7.

44 Kemal Paşazâde, a. g. r., s 151.

45 K. Kerim, Kasas 28: 88.

46 Kemal Paşazâde, a. g. r., s 155.

47 Kemal Paşazâde, a. g. r., s.156.

48 Kemal Paşazâde, fi Tahkîk-i murâdi'l-kaîlîn bi'enne'l-vâcib teâlâ mûcibun bi'z-zât, S. K., K. Ali Paşa 1028, 128a. Molla Câmî, bu eserinde, felsefe, kelâm ve tasavvuf ekolüne mensup olanların akîdelerinin muhâkeme ve mukâyesesini yapmaktadır. Molla Câmî'nin hayatı ve eserlerine dair yazdığı kitapta Ali Asgar Hikmet, bu eserin Fatih Sultan Mehmet'in isteği üzerine kaleme alındığını söylemektedir (886/1481). Rivayete göre Fatih, çevresindekilere kelâmcılar, sûfîler ve filozoflar arasındaki anlaşmazlık konularını muhâkeme edecek bir eser yazılmasını ister. Çevresinde bulunan âlimler bunun ancak Abdurrahman Câmî tarafından yapılabileceğini söylerler. Bunun üzerine padişah bir elçi göndererek bu isteğini Câmî'ye iletir. Molla Câmî, bu üç zümre arasında altı konuda anlaşmazlık olduğunu söyler. Fatih Sultan Mehmed'e bu altı husustan birisi olan vücûd konusunu ele alan bir risâle gönderir. Risâleye iliştirdiği mektubunda Câmî, "eğer bu cevabım makbul tutulursa diğer meselelerin cevabı da ayrıca gönderilecektir. Beğenilmediği takdirde boşuna vakit geçirmiş olmayalım" notunu düşmüştü. Ancak mektup padişahın ölümüne müteakip İstanbula ulaşmıştır. bk. Ali Asgar Hikmet,

Câmî, Hayatı ve Eserleri, terc. M. Nuri Gencosman, (İstanbul 1994) ss. 275-276. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, II. Bayezid Dönemi'nde özellikle şiilerin çoğunlukta bulunduğu bölgelerde yaşayan sünnî âlimlerin desteklenmesi için fon tahsisi edildiğini ve bu çerçevede Molla Câmî'ye de her yıl 1000 Flori gönderildiğini söylemektedir. bk. İ. Uzunçarşılı, İA, Bâyezid II, II: 397.

49 A. Câmî, ed-Düreretü'l-fâhira, (Mısır 1328), ss. 274-275.

50 Kemal Paşazâde, fi Tahkîk-i murâdi'l-kaîlîn bi'enne'l-vâcib teâlâ mûcibun bi'z-zât, Sül. Ktb. K. Ali Paşa kol. 128ab.

51 Kemal Paşazâde, Tehâfüt Hâşiyesi, tercüme Ahmet Arslan, (Ankara 1987), s. 39.

52 Kemal Paşazâde, Lüzûmu'l-imkân, İst. Ün. Merk. Ktb. Arapça Yazmalar 1589, 363b.

53 Kemal Paşazâde, a. g. r., 372b-373a.

54 Kemal Paşazâde, Risâle fi'l-fakr, S. K., O. Huldi Öztürk 27, 129b.

Kâtip Çelebi (1609-1657) / Eyüp Baş [s.80-89]

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

A. Hayatı ve Yetişmesi

On yedinci yüzyıl Osmanlı bilim dünyasının en önemli simalarından biri olan Kâtip Çelebi hakkında günümüze kadar çok şey yazılmış ve

söylenmiştir. Şüphesiz bu birikim, onun hayatını ve ilmî kişiliğini ortaya koymak açısından son derece önemlidir. Ancak bir yazarın kendisi hakkında, eserlerinde verdiği bilgileri göz önünde bulundurmak daha sağlıklı kanaatler ortaya konulmasına yardımcı olduğundan, Kâtip Çelebi'yi öncelikli olarak Süllemü'l-Vusûl ve Mîzânü'l-Hakk adlı eserlerinde verdiği otobiyografisi ışığında incelemekte fayda vardır.

Kâtip Çelebi Süllemü'l-Vusûl'da kendisini şöyle takdim etmiştir: "Doğum ve neş'et mahalli İstanbul olan Abdullah oğlu Mustafayım. Mezheben Hanefî ve meşreben İşrâkiyim.1 Beldemiz ulemâsı arasında Kâtip Çelebi, Divan mensuplarınca Hacı Halife diye anılırım". Kâtip Çelebi bu takdimden sonra annesini kaynak göstererek Şubat 1609'da doğduğunu belirtmiştir. Devamla babasının Enderun'da silahdâr olduğunu ve dolayısıyla zaman zaman seferlere katıldığını, çok dürüst, dindar, ilme ve ilim adamlarına saygılı bir kişi olması nedeniyle de daha küçüklüğünden itibaren onun yetişmesi için büyük titizlik gösterdiğini, beş altı yaşlarındayken Kur'an ve tecvid öğretmesi için Kırımlı İmam İsa Halife'yi kendisine hoca tuttuğunu kaydetmiştir. Kâtip Çelebi kendi ifadelerine göre, daha sonra İmam İlyas Hoca'dan Arapçanın gramerini okumuş, Hattat Böğrü Ahmed Çelebi'den de hüsn-i hat (güzel yazı) dersleri almıştır. 1623 yılında babası aracılığıyla dîvan kalemlerinden Anadolu muhasebesi kalemine katip olmuş, burada hesap kurallarını ve siyâkat yazısını öğrenmiştir. 1624 yılında babası ile birlikte Abaza Mahmut isyanını bastırmak için düzenlenen Tercan Seferi'ne, daha sonra 1625'de yine babasıyla Bağdat Seferi'ne katılarak savaş ortamını gözlemleme imkanı bulmuştur. Bu sefer dönüşünde, hem babasını hem de amcasını kaybeden Kâtip Çelebi oldukça meşakkatli bir yolculuktan sonra önce Diyarbakır'a gelmiş, orada baba dostu Mehmed Halife'nin yardımlarıyla bir müddet yine maliye dairelerinde çalışmıştır.2

1628-1629’da İstanbul’a geçmiş olan Kâtip Çelebi, meşhur Kadızâde Mehmed Efendi (ö.1635)’nin derslerine devam etmeye başlamış, ancak fazla bir zaman geçmeden 1629’da tekrar Hüsrev Paşa ile Hemedân ve Bağdat seferlerine katılmıştır. Bu seferlerden İstanbul’a dönünce (1631) yine Kadızâde’nin derslerine devam etmiştir. Ondan Tefsir, İhyâ-ı Ulûm, Mevâkıf Şerhi, Dürer ve Tarikat-ı Muhammediye okumuştur. Hocasının derslerini sathî ve aklî ilimler semtine uğramamış olarak niteleyen Kâtip Çelebi, Kadızâde’nin tefsir okurken aklî ilimlerle ilgili yerlere geldikçe “Kâdî burada felsefîlik eylemiş” deyip:

“Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?

Ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?

Mantıkîler ölür ise gam değil

Zira onlar ehl-i imandan değil”[3]dediğini naklederek, hocasının mantık ve felsefeye olan karşıtlığını örneklendirmek istemiştir. Kâtip Çelebi bu nedenle kendisinin “Kişi bilmediği nesnenin düşmanıdır” sözünü atasözü gibi kullandığını belirterek hocasının bu tavrını benimsemediğini dile getirmiştir.[4]

Bu vesile ile hocası hakkında kısaca bilgi veren Kâtip Çelebi’nin anlattıkları, dönemin düşünce hayatına ve kendi üzerindeki etkisine ışık tutması açısından önemlidir.

İfadelerine göre dinî hoşgörüsüzlüğüyle tanınan ve daha sonra kendi adıyla anılacak bir vaiz sınıfının ortaya çıkmasına neden olan hocası Kadızâde, o dönemde raks ve devir gibi bazı meseleleri tekrar gündeme getirerek Halvetîlerin, Mevlevîlerin ve mezarlık bekçilerinin düşmanlığını kazanmış, tasavvuf ve tarikatlara düşmanlığı nedeniyle zındıklıkla itham edilmiş, Regaip, Berat ve Kadir gecesi namazları gibi bazı konuları tartışmaya açmıştır. Ayrıca hocasının, “aykırı davran, tanınırsın” sözünü kendisine bir tarz olarak benimsemiş olduğunu, bu sayede padişahlarca da

tanınarak herkese üstünlük kurduğunu ve işlerini kolayca hallettiğini belirtmiştir. Hocasının bu yapmacık tavrını bazı ahmakların ciddiye alarak ona uyduklarını, neticede insanların taassupla kuru kavgalara tutulduklarını anlatan Kâtip Çelebi, başta ilim adamları olmak üzere Müslüman Osmanlı halkına her fırsatta itidali tavsiye ettiğini kaydetmiştir.[5]

Söz konusu taassubun aklî ilimlerin kötülenip yalnız naklî ilimlere değer verilmesi sebebiyle ortaya çıktığını savunan Kâtip Çelebi, bu görüşünü “Uçmaya iki kanat lazımdır. Makûlât ve meşruât iki kanat yerindedir” gibi bir teşbihle ifade etmiştir. Taassub ile sağduyu arasında bir denge kurulması gerektiğine dikkat çekmiş[6] olan Kâtip Çelebi, bu tavrını eserlerinde güzel bir şekilde sergilemiştir.

Kâtip Çelebi, işte böyle bir tartışma ortamı ve bazı ilmî çalışmalar içerisinde olduğu bir sırada 1633’de Sadrazam Tabanı Yassı Mehmed Paşa kumandasında düzenlenen İran Seferi’ne katılmak üzere derslerine bir kez daha ara vermiştir. Sefer esnasında Halep’te kışlamakta olan ordudan ayrılarak Hicaz’a geçmiş ve hac vazifesini yerine getirmiştir. Halep’ten Diyarbakır’a dönüldüğünde, yörenin ilim adamlarıyla görüşme fırsatı bulmuş olan Kâtip Çelebi, buradayken 1634’de IV. Murad’ın Revan Seferi’ne katılma durumunda kalmıştır. 1635’de bu seferden İstanbul’a döndükten sonra ise kalan ömrünü ilim öğrenmek ve öğrenci yetiştirmekle geçirmeye karar verdiğini “Küçük cihaddan büyük cihada döndük (yani savaştan bilgiye döndük)” sözüyle dile getirmiştir.[7]

Revan seferi dönüşü Halep’te sahaf dükkanlarını dolaşıp gördüğü kitapları kaydettiğini, İstanbul’a döndüğünde bir miras vesilesiyle elde ettiği paranın büyük kısmını kitaba harcadığını, daha sonra bunları okumaya koyulduğunu, özellikle de kişisel ilgi ve merakı nedeniyle tarih, tabakât ve vefeyât kitaplarıyla hayli meşgul olduğunu belirten Kâtip Çelebi, daha önce verdiği kararı sebebiyle IV. Murad’ın 1638’deki Bağdat Seferi’ne

katılmamıştır. O sırada, ilmî birikim ve saygınlığıyla meşhur olmuş olan A’rec Mustafa Efendi’nin Beydâvî Tefsiri derslerine devam etmiştir. Daha önce aklî ve naklî ilimlere dair derslerine katıldığı âlimlere nispetle çok engin bir birikime sahip olduğu için A’rec Mustafa Efendi’yi kendisine üstat edindiğini belirtmiştir. Otobiyografisinde hem aklî hem de naklî ilimlerde kendisinden çok şey kazandığını belirten Kâtip Çelebi, onu ufkunu açan önemli bir kişi olarak zikretmiştir.8

Ayrıca Ayasofya dersiâmı Kürt Abdullah Efendi ve Süleymaniye dersiâmı Keçi Mehmed Efendi’nin derslerine katılmıştır (1639-1640). Kâtip Çelebi, naklî ilimlerde çok derinlikli olarak nitelendirdiği Keçi Mehmed Efendi’nin, derslerde zaman zaman felsefî meselelerle karşılaştıkça “bizim bildiğimiz değil, bilir varsa söylesin” dediğini belirterek insaf ettiğini, Kadızâde gibi bilmediğini zem ve reddetmediğini belirtmiştir. Daha sonra Vaiz Veli Efendi’den mantık, belâgat (meâni-beyan) ve hadis usûlü dersleri almıştır. 1645’deki Girit Seferi nedeniyle önceden beri var olduğunu belirttiği harita, hey’et, hesab ve hendese merakı nüksetmiş, bu alanda yazılmış eserlerin tamamını incelemiştir. Bu arada uzun müddet çalışmış olduğu dîvan kaleminde “halifelik” makamına yükselemediği için istifa ederek köşesine çekilmiş, başta coğrafya ve tarih alanlarında olmak üzere eserler kaleme almaya başlamış, bir yandan da öğrenci yetiştirmiştir. Aynı zamanda yine A’rec Mustafa Efendi’den Şerh-i Adûd, Şerhu Eşkâli’t-Te’sîs, Şerh-i Çağminî, Arûz-i Endülüsî ve Zîc-i Uluğ Bey’i (geometri ve astronomi) okumuştur.9

Kâtip Çelebi, 1648’de divan kaleminin ikinci halifeliğine atanmışsa da geçim kaygısıyla haftanın sadece bir iki günü buraya devam etmiş, vaktinin büyük bir kısmını eserlerini yazmakla geçirmiştir.10

Burada önemli olduğu için belirtmekte yarar gördüğümüz bir husus da Kâtip Çelebi’nin Batıda yapılan çalışmalara olan ilgisidir. Kanaatimizce bu

ilgi, onun 1645 yılından sonra coğrafya ve kozmoğrofyada yoğunlaşmasının bir sonucudur.

Oldukça meraklı ve meraklarını gidermek için her imkanı değerlendiren yapısına uygun olarak Kâtip Çelebi, muhtemelen bu yoğunluğuyla daha dışa dönük bir ruh haline girmiş ve incelemelerini sadece Müslüman yazarların eserleriyle sınırlı tutmamıştır. Bir Fransız rahibi iken Müslüman olmuş olan Şeyh Mehmed İhlâsî'den yardım alarak Latince yazılmış Atlas Minor adlı coğrafya eserini okuyup incelemesi, daha sonra onu Levâmiu'n-Nûr fî Zulumât-i Atlas Minor adıyla Osmanlı Türkçesine kazandırmış olması11 bahsetmeye çalıştığımız ruh halini örneklemesi bakımından son derece önemlidir. Eserlerini tanıtırken belirteceğimiz üzere bu çeviri, Kâtip Çelebi'nin doğu coğrafyacılığına ait bilgiler ile Batı coğrafyacılığına ait yeni bilgileri biraraya getirerek kaleme aldığı ünlü coğrafya eseri Cihannümâ'sının da alt yapısını oluşturmuştur.

XVII. yüzyılın bu büyük aydını, genel kabul görmüş olan 6 Ekim 1657 tarihinde12 vefatına kadar yorucu ve aralıksız bir çalışma hayatı geçirmiş, sanki o kısacık ömrüne çok şeyler sığdırmaya çalışmıştır.

B. İlmî Kişiliği

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren medrese programlarından matematik ve felsefe gibi derslerin çıkarılmış bulunması, bilim hayatının gerilemesine ve düşünce hayatının durgunlaşmasına yol açmıştı. Zamanın Müslümanları, daha ilk dönemlerden itibaren Helenistik Batı ve Doğudan, İran, Türkistan, Hindistan ve hatta Çin'den gelen kültürel akımlara ve etkilerine açık olmuş olan İslâm medeniyetinin, artık kendi kendine yeterli bir hale gelmiş olduğuna inanır olmuşlardı. Onlara göre İslâm'ın parlak dünyasının, barbarlık ve inançsızlık karanlığı içerisindeki Frenk Avrupası'ndan öğreneceği birşeyler olamazdı. Avrupalıların kayda değer başarıları sadece savaş sanatları alanındaydı ki, ele geçirilen silah ve gemilerin, esirlerin ve

mühtedîlerin yardımıyla bunlar incelenebilir ve öğrenilebilirdi. Avrupa'nın lisan, edebiyat, sanat ve felsefelerinin kendileri için önemli veya uygun olabileceği fikri akıllarından bile geçmiyordu. Avrupalılara karşı zaferler kazanıldıkça kuvvetlenen bu görüş, Avrupa'nın Rönesans ve Reformasyon hareketleriyle değişmiş, ilerlemiş ve kuvvetlenmiş olmasına rağmen aynen sürdürülmüştü. Dışa açık olmak bir tarafa Osmanlı aydını bu dönemde kendi içerisinde düşünce ve din alanındaki farklılıklara karşı dahî hoşgörüsüz ve tutucu bir görüntü sergiliyordu.13

İşte böyle bir ortamda yetişen Kâtip Çelebi, çağının taassubu içerisinden sıyrılıp çıkmış, iki gruba ayrılmış bazı çağdaşlarının toplumu birbirine düşürebilecek bir kavga haline getirdikleri konular üzerinde, her iki tarafın da hatalarını belirterek doğru yolu göstermeye çalışmış bir aydındır. İfrat ve tefrit noktalarında hocalarını ve devrinin halk tarafından otorite kabul edilmiş âlimlerini eleştirmekten kaçınmamıştır. Ayrıca devletin bozulan idaresi hakkında düşündüklerini, kimseden çekinmeksizin açık bir dille ifade etmiştir. Özellikle Düstûru'l-Amel ve Mîzânü'l-Hakk adlı eserlerinde hem gruplar arası çekişmeleri, toplumun yanlış anlama ve uygulamalarını hem de devlet idaresindeki bozuklukları büyük bir rahatlıkla eleştirdiği görülmektedir. Şüphesiz onun bu rahat tavrı, aydın bir kişi olarak sorumluluğunu yerine getirdiğine olan inancından kaynaklanmıştır.

Kâtip Çelebi'nin, çok istediği dîvan kalemi başhalifelik makamına ulaşamamış olmasına rağmen idareciler ve toplum nazarında bu derece itibar kazanması, dîvan kalemindeki görevi esnasında her fırsatı değerlendirmesi ile istifasından sonra on yıl kadar büyük bir azimle kendi kendini yetiştirmesinin bir sonucudur. Çünkü o, zamanın örgün öğretim kurumları olan medreselerde yetişme imkanı bulamamış, daha genç yaşta idarî bir görev alarak yoğun bir iş hayatı içerisine girmiştir. Ancak hiçbir şey onun öğrenme azmini kıramamıştır. Bu azim ve hevesini "on sene kadar

zaman gece-gündüz (ilimle) iştigal edip, nice kitaplar görmek ve ekser fünûnu tetebbu etmek müyesser oldu. Gehî (bazen) bir kitabı görmeye şevk düşüp gurûb-i şemsden tulûa dek şem'a (mum) yanardı, kelal ve melal (usanç) gelmezdi" şeklinde ifade etmiştir.14

İşte bunun içindir ki Kâtip Çelebi'nin ilmî bir kariyer elde etmedeki çabası takdire şayandır. Hayatı ile ilgili bilgileri şöyle bir süzgeçten geçirdiğimizde görmekteyiz ki o, sürekli olarak bilmediklerini, merak ettiklerini öğrenme uğraşısında olmuş, yaşının hayli ilerlemiş olmasına rağmen zamanının bilim adamlarından dersler almaya çalışmış, katıldığı seferlerde ordunun konakladığı her yerde kitapçı dükkanlarını dolaşarak ilmî çalışmalardan haberdar olmaya özen göstermiş, yörenin âlimleriyle görüşüp bilgilerinden yararlanmaya gayret etmiştir. Eserlerinin altyapısını genel olarak işte bu ziyaretlerde elde ettiği bilgi, gözlem ve materyaller oluşturmuştur.

Kâtip Çelebi, Türkçe ve Arapça yazılmış eserleri kaynak olarak kullanmakla yetinmemiştir. Batı kaynaklarından da yararlanmak gibi zamanının ilim adamlarına nispetle sıra dışılık olarak nitelendirilebilecek bir ilmî tavır ve hür düşünceye sahip olmuştur. Öyle ki, Bernard Lewis bu yönüyle Kâtip Çelebi'yi XVI. ve XVII. yüzyıllarda Avrupa üzerine kalem oynatan Hezârfen Hüseyin (ö. 1103/1691) ve Müneccimbaşı Ahmed B. Lütfullah (ö. 1113/1702) ile birlikte başlıca üç Osmanlı yazarından biri olarak saymıştır.15

Kâtip Çelebi yararlandığı eserlerde kişilerin görüşlerinden ve ayrıntılardan ziyade bizzat olaylar ve fikrî temelleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu metodunu, ders verdiği öğrencilerine Yahya Efendi ile aralarında geçen bir görüşmeyi naklederek aşılamaya çalışmış olan Kâtip Çelebi, Mîzânu'l-Hakk'ta şu ifadeleri kullanmıştır: "Merhum Yahya Efendi ders der misiniz ve hâşiyeler mütâlaa eder misiniz? der idi. Fakir dahî, 'ders

okurlar (veririm) lâkin hâşiye iltizâmı nâdir olur'der idim. Zîra âdâb-ı fakîr her kesrete canib-i vahdetten dühûl ve ihâta-i külliyat ile zabt-ı usûl idi. Cüz'iyyatla takayyüd ve cerbeze semtine iltifat tadayyu-ı evkât olmak üzere karar verilmiş idi".16 Görüldüğü gibi meselelere küllî kaidelerden bakmayı (tümdengelimi) esas kabul edip, ayrıntılarla uğraşmayı vakit kaybı olarak değerlendiren Kâtip Çelebi, zannediyoruz bu anlayış ve metodu sayesinde çok sayıda ilim dalıyla ilgilenebilme imkanı bulmuştur. Çok yönlülüğünü ise "Yek fenle kanaate uluvv-i himmet rızâ vermedi" sözüyle dile getirmiş, biraz da gösterdiği gayretle övünmüştür.

Ancak şu var ki, Kâtip Çelebi'nin özellikle hikmet denilen felsefeye duyduğu ilgi onun ilmî kişiliğinin oluşmasında etkin rol oynamıştır. Bu nedenle Mîzânü'l-Hakk'ın daha giriş kısmında, aklî ilimlerin gerekli olduğu konusunu ele almıştır. Burada aklî ilimlerin dince yasak olduğunu söylemiş olan kişileri bilgisiz ve ahmak olmakla itham etmiştir. Doğruya ve gerçekleştirilmek istenen amaçlara ulaşmak için bütün ilim dallarının birer araç olduğunu belirterek oldukça pragmatist bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermiştir. Bu tutumunu hikmet ile şeriat ilimleri (aklî-naklî) arasında kurulması

gereken dengeye işaret ederken daha da netleştirmiştir: "Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından merhum cennet mekân Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırıcılar ün kazanmışlardı. Ebulfeth Sultan Mehmed Han, Medâris-i Semâniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve Hâşiye-i Tecrîd ile Şerh-i Mevâkıf derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyattır diye kaldırıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyat kaldı ne Hidâye kaldı ne de Ekmel. Bununla Rum'da ilim pazarına kesat gelip bunları

okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Ekrâd diyarının (Doğu Anadolu) kıyısında köşesinde yer yer kanuna göre ders gören öğrencilerin mübtedîleri (daha başlangıçta olanları) Rum'a gelip büyük tafra satar oldular. Zamanımızda bazı kabiliyetliler onları görüp hikmet öğrenmek istediler. Hakir dahî müzâkere ve ders okutma sırasında yeteneği ve eğilimi olan öğrencileri, Sokrat'ın Eflatun'u heveslendirdiği gibi, varlıkların gerçeğini araştıran bilimi öğrenmeleri için heveslendirdim, bu risalede de hepsine nasihat olsun diye birkaç madde alıp söyledim. Tâki mutlak ilim namına olanı olabildiğince öğrenmeye çalışsınlar, elbette bir mahalde lazım olur. İlmin zararı olmaz. Kötüleyip inkar eylemeyeler. Zira bir şeyi inkar ol nesneden uzak ve yoksun kalmaya sebeptir."17

Kâtip Çelebi'nin, yine eserinin sonundaki tenbihler içerisinde aklî ve naklî ilimleri bir kuşun iki kanadına benzeterek üzerinde durmuş olması, bu konu üzerinde hassas olduğunu gösteren bir diğer örnektir.

Ne var ki Kâtip Çelebi, sergilediği bütün bu makul tavrına, inanılmaz öğrenme azmine ve son derece önemli eserler vücuda getirmiş olmasına rağmen ilmiye sınıfından olmadığı için zamanının medrese mensuplarınca kıskanılmış, "ketebeden Mustafa Çelebi" (ilmiyeden değil Kâtiplerden anlamında) unvanından başka bir unvana layık görülmemiştir. O da maalesef birçok büyük beyin gibi ancak vefatından sonra değerlenebilmiştir.

Türk tarihiyle ilgilenen yerli yabancı bütün araştırmacıların ilk akıllarına gelen başlıca Osmanlı bilgin ve aydınlarından olan Kâtip Çelebi, kendisinden sonra gelenleri de etkilemiştir. Örneğin Osmanlı döneminin büyük tarihçilerinden Nâimâ (ö. 1716), eserinin birçok bölümünde ondan alıntılarda bulunmuş; Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö. 1787), Süllemü'l-Vusûl adlı biyografik eserine zeyl mahiyetinde meşhur eseri Mecelletü'n-Nisâb'ı kaleme almıştır. Bibliyografik eseri Keşfü'z-Zünûn'un,

yazıldığından günümüze ilim aleminde gördüğü ilgi ise anlatılamayacak ölçüdedir.

Kâtip Çelebi farklı içerik ve türde kaleme aldığı eserlerinde, zamanının ağdalı anlatımını benimsemeyerek süs ve seciden uzak, yalın bir anlatımı tercih etmiştir. Bu açıdan onun, insanlar tarafından kolay anlaşılabilir ve eserlerinden azami ölçüde yararlanılabilir bir yazar olma kaygısı taşıdığını söylemek mümkündür. Bu üslubu Osmanlı toplumunun dili dışında Arapça ve Farsça yazmış olduğu birkaç eseri için de geçerlidir.

Esasında bu dillerle eser yazmış olması belirttiğimiz kaygısıyla çelişir gibi gözükmektedir. Hatta yabancı dilde yazması ilk bakışta kabul görmediği ilmiye sınıfına karşı bir isbat-ı rüşt ve onlara karşı prestij kazanma gayreti olarak da algılanabilir. Ancak Arapça yazmış olduğu Keşfü'z-Zünûn, Süllemü'l-Vusûl ve Fezleketü't-Tevârih gibi eserlerin tarihî, biyografik ve bibliyografik malzemelerini büyük oranda Arapça kaynakların oluşturması, Kâtip Çelebi'nin böyle bir beklentiden ziyade şartlara uygun ilmî bir tercih yaptığının göstergesidir.

C. Eserleri

Kâtip Çelebi tarih, coğrafya, sosyoloji, atlas, felsefe, astronomi, matematik, hadis, fıkıh, tefsir gibi çok çeşitli ilim dallarıyla ilgilenmiş olması sebebiyle birçok konuda eser kaleme almıştır. Eserleri, her biri kendi devrinde olduğu gibi günümüzde de kaynak olma özelliğini korumaktadırlar.

Ona ait olduğu tespit edilmiş başlıca eserleri şunlardır:

1. Fezleketü
Akvâli'l-Ahyâr
Fî İlmi't-Târih
ve'l-Ahbâr

Târîh-i Kebîr adıyla da anılmış18 olan eserden, Türkçe Fezleke'nin önsözünde Fezleketü't-Tevârih olarak bahsedilmiştir.19 Bu tarih kitabı, Kâtip Çelebi'nin kaleme almış olduğu ilk eseridir. İki cilt olarak tasarlanmış olan kitabın yazımı 1641 yılında tamamlanmıştır.20

Yaratılıştan yazarın yaşadığı zamana kadar gelen ve Arapça yazılmış olan eserde, Mustafa Cenâbî (ö. 1590)'nin eserinden özetle alınan seksen iki hükümdar sülalesi yüz elliye çıkarılmıştır.

Eser, bir mukaddime, üç bölüm ve bir hatimeden oluşmuştur. Kâtip Çelebi dört fasla ayırdığı mukaddimede sırasıyla eserinin içeriğini; tarih ilminin manası, konusu ve faydasını; yararlandığı kaynakları; tarihçinin bilmesi gereken kuralları belirtmiştir. Ne yazık ki, burada alfabetik olarak sıraladığı 1300 kadar eserin ismini içeren fasıl eserin günümüze ulaşan nüshasında eksiktir.

Eserin ilk bölümü yaratılışın başlangıcı, peygamberler, Hulefâ-i Râşidîn Dönemi, İslâm'dan önceki ve sonraki hükümdarlar, zorbalar, Hâricîler ve yalancı peygamberler konularını; ikinci bölümü yeryüzünün durumunu, iklimlerini, fersah, mil vb. ölçüleri, çeşitli kavimler ve Arap kabilelerini, isim, lakap, künye, nesep

ve vefeyât kurallarını; üçüncü bölümü dehr, karn, asır, sene, ay, hafta, gün ve saat gibi zaman dilimlerini, Türkî, Kıbtî, Rûmî vb. tarihlerini, Farsî ve Celâlî takvimlerini, hicretin başlangıcından eserin yazılış tarihine kadar geçen olayların kronolojisini içermektedir.

Eserin Osmanlı tarihine ayrılmış olan 197a-250b varakları arasında ise kuruluştan 1641 yılına kadar meydana gelen olaylar sıralanmış, IV. Mehmed'e (1687) kadar padişahlar, vezîriâzamlar, şehyulİslâmlar, kazaskerler, İstanbul kadıları ile diğer vezirler, beylerbeyiler, padişahların hocaları, nâkibü'l-eşraflar ve diğer bazı yüksek rütbeli devlet adamlarının isimleri verilmiştir. Bu kısma ayrıca önemli olaylar için düşürülmüş

manzum tarihlerle bazı vesika suretleri, derkenar olarak da bazı önemli olaylar eklenmiştir.21

Genel tarih eseri ve daha çok derleme bir çalışma olması nedeniyle yazarın dil kullanımı ve konuları işleyiş üslubu noktalarındaki özgünlüğünü tespit etmek hayli güçtür. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Kâtip Çelebi'nin eserde kullandığı Arapça oldukça sadedir. Bunu bilinçli olarak tercih etmiş olabileceği gibi yazarlarının çoğu Arap olan tarih kaynaklarından alıntı yapması da bunda etkili olmuştur denebilir. Çünkü bu kaynakların çoğunluğu edebî anlatımı ön plana çıkarmak yerine, aynı konuda ne kadar rivayet varsa gerek senetlerinde gerekse haberlerin içeriklerindeki farklılıklarıyla birlikte bunları aktarma amacı taşıyan eserlerdir. Arap tarzı tarihçilik olarak nitelenen bu tarz tarih yazımı, daha önce belirttiğimiz gibi rivayetlerin senetleri kısaltılarak ya da tamamen vazgeçilerek Osmanlı tarihçilerinden bazılarınca kullanılmıştır. Cenâbî bu tarz tarih yazımının ilk örneği olarak kabul edilmiş, onun tarih eseri el-Aylamu'z-Zâhir'i kullandığı belli başlı eserler arasında sayan Kâtip Çelebi de bir nevi takipçisi olarak yorumlanmıştır.22

Kâtip Çelebi tefsir, hadis ve diğer genel tarih eserlerinden de faydalanmakla birlikte, İranlı tarihçilerden Hamdullah el-Müstevfî (ö. 1350)'nin Tarih-i Güzîde'si ile Gaffârî (ö. 1567)'nin Cihânârâ'sına, Âlî (ö.1599)'nin Künhü'l-Ahbâr'ına ve Mirhond (ö. 1498)'un Ravzatu's-Safâ fî Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ'sına da sıkça başvurmuştur. Osmanlı Devleti'nin tarihi kısmında yine Cenâbî'yi esas almakla birlikte Neşrî (ö. 1520), Âşıkpaşazâde (ö. 1484'ten sonra) ve Hoca Sadeddin (ö. 1599)'den de istifade etmiş olduğu görülmektedir. Kâtip Çelebi Sultan III. Murad (1574-1595)'dan itibaren ise kaynak göstermemiştir. Ancak kendi zamanından önceki bu dönem için Mustafa Sâfî Efendi (ö. 1616) ve Peçevî (ö. 1650)'den istifade etmiş olabileceği üzerinde durulmaktadır.23

Fezleketü’t-Tevârih, bir tarih kaynağı olmaktan çok tarihin anlam ve mahiyetini, tarihçinin bilmesi gereken hususları içermesi ve bir bibliyografya denemesi olması bakımından son derece önemlidir.

Gerçekten bir tarihçinin bilmesi gereken kronoloji, etnoloji, takvim, biyografi, ensâb, tarihî coğrafya gibi yardımcı ilimler hakkında bilgi veren eser, bu alanda bir taslak görünümündedir. Nitekim Kâtip Çelebi’nin daha sonra tarihe ve tarihî coğrafyaya dair yazdığı eserlerin hep bu mihraktan hareketle kaleme alındığı görülmektedir.24

Bütün bu özelliklerine ve yazarın yaşadığı dönemler hakkında orijinal bilgiler sunmasına rağmen25 eser, temel bir tarih kaynağı kimliği kazanamamış gözükmektedir. Şüphesiz bunda etkin faktör eserin dilinin Arapça oluşudur. Kâtip Çelebi bu durumu farketmiş olacak ki, Arapça Fezleketü’t-Tevârih’in bir zeyli niteliğinde olan Türkçe Fezlekesi’nin mukaddimesinde, eserini ana dili Türkçe olan Osmanlı halkının anlaması için Türkçe yazdığını belirtmiştir.26

Eserin müellif hattı olan tek nüshası Bayezid Kütüphanesi 10318 numarada kayıtlıdır.27

2. Türkçe Fezleke

Arapça Fezleke’nin zeylidir. 1592 yılından başlamak üzere klasik İslâm tarihi yazıcılığı geleneğine uyularak olaylar yıl sırasına göre anlatılmış ve her yılın sonunda vefat eden vezir, âlim, şeyh, şair ve ünlü kişilerin kısa kısa biyografilerine yer verilmiştir. Eser 1654 yılı başlarında sona ermektedir.28 Günümüze birçok yazma nüshası ulaşmış olan eserin müellif nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi’ndedir (nr. 1914). Eser, İstanbul Cerîde-i Havâdis matbaasınca da 1286 ve 1287 yıllarında iki cilt halinde basılmıştır.

3. Takvîmü’t-Tevârih

Arapça Fezleke’nin fihristi niteliğinde olan eser, iki ay içerisinde hazırlanmış 1648 sonlarında Şeyhülİslâm Abdurrahim Efendi aracılığıyla

Sadrazam Koca Mehmed Paşa’ya sunulmuştur. Kâtip Çelebi bu kronolojik eserinin beğenilmesiyle divan kalemi ikinci halifeliğine yükseltilmiştir.29

Türk tarihinde ilk ve gerçek anlamda kronolojik bir eser olarak kabul edilen Takvîmü’t-Tevârih’in, Kâtip Çelebi’nin bıraktığı tarihten itibaren de Şeyhî Mehmed Efendi (1649-1731 yılları arası), İbrahim Müteferrika (1732-1733 yılları arası) ve Ali Suavi (1734-1860 yılları arası) tarafından zeyilleri yapılmıştır. 30

4. Tuhfetü’l-Kibâr fî Esfâri’l-Bihâr (Deniz Seferlerinde Büyüklerin Armağanı)

Osmanlı denizcilik tarihi hakkında bilgi veren önemli eserlerdendir. Osmanlıların ilk devirlerinden itibaren 1656 yılı başlarına kadar düzenlenmiş deniz seferlerine değinen eserde, tersaneler, donanmalar ve derya halleri üzerinde durulmuş, birtakım hatalar nedeniyle maruz kalınan yenilgilerin sebepleri ve alınacak tedbirler belirtilmiş, öğütler verilmiştir. İlk olarak 1729’da İbrahim Müteferrika tarafından basılmış olan eser, Orhan Şaik Gökyay tarafından da sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1979).

5. Cihannümâ (Dünya Aynası)

Osmanlı ülkelerinin ilk sistematik coğrafya kitabı olma özelliğini taşımaktadır. İslâm kaynaklarında yer almayan Batı coğrafyacılığı ile ilgili bilgilerin, Doğu coğrafyacılığına ait bilgilerle birleştirilmesiyle oluşmuş genel coğrafya kitabıdır. Yazıldığı zamandan itibaren büyük ilgi görmüştür.

Günümüze ulaşan çeşitli nüshalarından anlaşıldığına göre Cihannümâ, kaynak niteliğindeki malzemesi ve planları itibarıyla değişik tarihlerde iki defa kaleme alınmış, ancak her ikisi de tamamlanamadan bırakılmıştır.31 1654 yılı sonlarında yazımına başlanılmış olan ikinci Cihannümâ, bir mukaddime ve iki bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimesinde eserin yazımında yararlanılan kaynaklar verilmiş, coğrafyanın tanımı, kısımları, amacı ve yararları, yeryüzü, kutuplar, iklimler, mesafe ölçüleri, yönler,

rüzgarlar, kara ve deniz haritaları ve bunların yapılmasında karşılaşılan zorluklar gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde sular bahsi (denizlerin oluşumu, derinlikleri, hareketleri, fırtına ve tayfunlar, tuzluluk ve deniz seferleri vs.), ikinci bölümde de karalar bahsi (kıtalar, ülkeler, idârî birimler, yönetim şekilleri, insan toplulukarının ahlak, âdet ve dinleri vs.) yer almaktadır.32

Kâtip Çelebi'nin şiddetli arzusuna rağmen eserini haritalarla yeterince zenginleştiremediği üzüntüsünü, bir asır sonra eseri basmaya kalkışan İbrahim Müteferrika, elli kadar harita ekleyerek gidermeye çalışmıştır. Ancak Müteferrika, eserin tamamını değil sadece Asya'yı anlatan bölümünü neşredebilmiştir (1732).

6. Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb-i ve'l-Fünûn

(Kitap İsimleri ve İlimler Hakkındaki Şüphelerin Kaldırılması)

İslâm dünyasında kendi dönemine kadar her konuda yazılmış eserler ve bu eserlerin yazarları hakkında kısa bilgiler veren büyük bir bibliyografya sözlüğü niteliğinde olan eser, Doğuda ve Batıda önemli bir başvuru kitabı olarak kabul görmüştür.

"Şark ilim hazinesinin anahtarı" olarak nitelenen esere çok sayıda zeyl yazılmıştır. Ancak kendisi de netice itibariyle Arap müellif İbn Nedim (ö. 1010) ve Osmanlı müellifi Taşköprülüzâde (ö. 1561)'nin bu nitelikte yazmış oldukları eserlerin bir nevî tamamlayıcısı sayılır. Kâtip Çelebi eserini kaleme alış gayesini ve metodunu Mîzânu'l-Hakk'ta şu ifadelerle belirtmiştir: "ve kitapların adları, bu zamana gelince görülüp okunmuş olan tarih ve tabakât kitapları yerlerine geçirildikten başka doğrudan elden geçen kitaphanelerin nice bin cilt kitabı ve yirmi yıldan beri sahafların akıtıp getirdiği kitapların hepsi yerlerine yazılıp Mevzûâtü'l-Ulûm kitaplarında yazılı olan üç yüzden ziyade ilim konusu da harf sırasıyla yerine geçirildikten sonra nice bahisler ve garip meseleler yazıldı ki bununla bütün

ilimler ve kitaplar hakkında topluca bilgi edinilir. Keşfü’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütüb-i ve’l-Fünûn adı konup eski müsveddesini gören bilginler beyaz etmemi istediler. Bundan dolayı “hâ” harfine varıncayadeğin birinci cilt beyaza çekilip zamanın bilginlerine sunulmuştu. Beğenip alkışladılar.”33

Kâtip Çelebi’nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere Keşfü’z-Zünûn, Osmanlı dönemi tarih literatüründe eserleri müstakil olarak ele alan ve bunları alfabetik olarak sıralayan ilk bibliyografik çalışmadır. Daha önce, Taşkörülüzâde’nin Mevzûâtü’l-Ulûm adlı ilimler tarihi eseri gibi birtakım eserlerde kısmen bu tarz bir bibliyografya sunumu olmuştur. Ancak yıllar süren bir gayretle 15.000’e yakın eseri tek bir kitap halinde ortaya koyma orijini Osmanlı bilim tarihi içerisinde ilk kez Kâtip Çelebi’ye nasip olmuştur.

Eserin çeşitli bölümlere ayrılmış olan giriş kısmından, ilmin önemi, değeri, bölümlenmesi ve tarihi üzerinde durulmuş, sırası geldikçe bütün ilimlerin adları, tarifleri ve konuları verilmiştir.

Kâtip Çelebi bu eserini, içeriği gereği Arapça yazmıştır. Çünkü sıraladığı kitap isimlerinin ve bunların tayin ve tarifleri için başlarında irat olunan cümlelerin tamamına yakını Arapçadır.34 Arapça oluşu yönüyle eser, Arap dünyası ilim çevrelerince daha çok tanınmakta ve kaynak olarak kullanılmaktadır. İlk olarak Alman şarkiyatçı Gustav Leberecht Flügel (1802-1870) tarafından 1835-1858 tarihlerinde Latince tercümesiyle birlikte neşredilmiş olan eser35 ülkemizde ise ancak 1941 yılında basılmış olup36 henüz Türkçe bir tercümesi bulunmamaktadır.

7. Tarih-i Frengi Çevirisi

Johann Carion (1499-1537)’un Chronik adlı Latince vekâyinâmesinin çevirisi olan eserin bir kısmı 1862-1863 yılları arasında Tasvîr-i Efkâr gazetesinde dizi halinde yayımlanmıştır.

8. Tarih-i Kostantıniyye ve Kayâsire (Ravnaku's-Saltana)

Kâtip Çelebi'nin bir kitâb-ı kebîrden çeviri ve seçme yoluyla meydana getirdiği risâle olup, 1579 yılına kadar doğuda geçen olayları içermektedir.37

9. İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Tarihi'l-Yunan ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ

İsmi "Şaşkınlar İçin Yunanlıların, Romalıların ve Hıristiyanların Tarihine Dair Kılavuz" anlamına gelen bu eser 1655 yılında tamamlanmıştır. Müslümanlarca daha önce yazılmış tarih kitaplarında, Avrupa ülkelerinin toplum ve devlet teşkilatları hakkında taassub sebebiyle verilen yalan yanlış bilgileri düzeltmek ve Müslümanları onlar hakkında doğru bir şekilde bilgilendirmek amacıyla yazılmıştır.

10. Düstûru'l-Amel liIslâhi'l-Halel (Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar)

Kâtip Çelebi'nin devlet felsefesine dair görüşlerinin bir özeti olan eser, düşünce hayatımız yönünden üzerinde önemle durulması gereken iki eserinden biridir. Osmanlı Devleti'nin bozulan maliyesinin düzeltilmesine çareler bulmak üzere oluşturulmuş kurulda yer almış olan yazar, görüşlerini bu eserde rapor etmiştir. Raporunun okunmayıp hasıraltı edileceğini önceden tahmin ettiğini belirtmiştir. Ancak o, bir aydın olarak görevinin her şeye rağmen devleti ve milleti için yararlı olanı çekinmeden söylemek olduğuna inanmıştır.38

Bir mukaddime, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşan rapor niteliğindeki bu eserde, daha Kanunî zamanında başlayan malî ve siyasî bozulmaları düzeltmek için birtakım tedbir ve çözümler önermiş, bir siyaset bilimci ve sosyolog edasıyla kendine göre bir siyaset ve toplum teorisi ortaya koymuştur. Bu yönüyle Düstûru'l-Amel'in, tarihimizde yazılmış olan siyasetnameler ve ıslahat layıhaları arasında önemli bir yeri vardır.

Kâtip Çelebi’nin devletin içerisinde bulunduğu durumu sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ortaya koyması ve geçirdiği evreleri organizmacı bir yaklaşımla anlatması,39 onun bir İbn Haldun (ö. 1406) takipçisi olduğunu gösterir. Ancak Kâtip Çelebi, devletlerin hayatını doğma, gelişme, duraklama, gerileme ve yıkılma evrelerine ayıran bu tarih felsefesini kabul etmekle beraber, yerinde ve zamanında alınacak önlemlerle beklenen sonun uzatılabileceğini, en azından bu evrelerin daha rahat ve uyumlu geçirilebileceğini savunmakla İbn Haldun’un mutlak kaderciliğinden ayrılmıştır.

Günümüze birçok nüshası ulaşmış olan Düstûru’l-Amel, ilk olarak 1863’te Tasvîr-i Efkâr’ın 122-127. sayılarında kısım kısım yayımlanmış, aynı yıl Ayn Ali Efendi’nin Kavânîn-i Âl-i Osman’ı ile birlikte basılmıştır. Orhan Şaik Gökyay tarafından sadeleştirilerek yayımlanmış olan eser (Ankara 1982), W.F.A. Behrnauer tarafından da Almancaya çevrilmiştir.

11. Levâmiu’n-Nûr fî Zulumât-i

Atlas Minor

Kâtip Çelebi’nin coğrafya alanındaki ikinci önemli eseri olarak kabul edilir. Latince yazılmış Atlas Minor’un çevirisidir. Daha önce de belirtildiği gibi eseri Şeyh Mehmed İhlâsî’nin yardımıyla Osmanlı Türkçesine kazandırmış olan Kâtip Çelebi, Cihannümâ’sının özellikle Avrupa ile ilgili kısımlarında bu eseri esas almıştır. Zaten eserin Asya, Afrika ve Amerika bölümleri fazla ayrıntılı değildir.

Müellif nüshası, Nuruosmaniye Kütüphanesi 2998 numarada kayıtlıdır.

12. İlhâmü’l-Mukaddes min

Feyzi’l-Akdes

Heyet (Astronomi) ilmiyle meşgul olduğu sırada, zihnini kurcalayan üç meseleyi fıkhî bir problem haline dönüştürerek ele aldığı bir risaledir. Kaleme almasına etki eden bir diğer husus, gündüz ile gecenin süreleri

arasında büyük fark olan memleketlerde namaz ve oruç vakitlerinin nasıl belirleneceği konusunda ŞeyhülÎslâm Bahâî Efendi’den istemiş olduğu fetvaya karşılık alamayışıdır.

Kâtip Çelebi’nin eserde ele aldığı diğer iki konu ise dünyanın bir noktasında güneşin aynı yönden doğup batmasının mümkün olup olmadığı ile Mekke’den başka her ne tarafa dönülse kıble olabilecek bir memleketin bulunup bulunmadığı konularıdır. Eserde ayrıca okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak amacıyla gerekli gördüğü birtakım heyet terimlerini açıklamıştır.

Eserin günümüze ulaşmış birçok nüshası bulunmaktadır.

13. Tuhfetü’l-Ahyâr fi’l-Hikem ve’l-Emsâl ve’l-Eş’âr

Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmış çeşitli kitaplarda yer alan aile ve memleket idaresine dair menkıbelerden, kuşlar, hayvanlar ve otlara ilişkin merak uyandıran bilgilerden, hikaye, fıkra, atasözleri ve şiirlerden derlemiş olduğu bir eserdir.40 Alfabetik olarak düzenlenmiş olan eser bir ansiklopedi niteliğindedir.

14. Dürer-i Müntesire ve Gurer-i Münteşire

Biyografik eserini meydana getirmek için vefeyât ve tabakât kitaplarını incelediği sırada, birbirleriyle ilgilerini düşünmeksizin, ilgisini çeken bazı konular hakkında kaleme aldığı bir mecmuadır.

15. Recmu’r-Racîm bi’s-Sin ve’l-Cim (Soru Cevap Yoluyla Şeytan’ı Taşlama)

1653-54 yıllarında, ŞeyhülÎslâmların yazmalarından derlediği bir eserdir. Onların içinden çıkılması hayli güç birtakım fıkhî konular hakkında verdikleri fetvalarından derlenen41 bu eser günümüze ulaşmamıştır.

16. Muhammediye Şerhi

Ali Kuşçu’nun (ö. 1474) Fatih Sultan Mehmed’e ithaf ettiği er-Risâletü’l-Muhammediyye adlı aritmetik kitabının, cebir ve mukabele

bölümüne kadar olan kısmının şerhidir. Kâtip Çelebi, talebesi Mevlâna Mahmud'un ricası üzerine başladığı bu şerhi, 1648 sıralarında onun vefatı üzerine belirttiğimiz bahiste bırakmış ve temize çekmemiştir. Hüsnü'l-Hediyye adını verdiği bu şerh günümüze ulaşmamıştır.42

17. Câmiu'l-Mütûn min

Celli'l-Fünûn

Çeşitli konulara ait okuduğu veya okuttuğu 27 eserin özet ve şerhlerinden meydana gelmiş bir kitaptır.

18. Beyzâvî Tefsiri Şerhi

Bu şerh muhtemelen tamamlanmamış ve kaybolmuştur.

19. Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl

Arapça olarak kaleme alınmış olan eser, alfabetik olarak düzenlenmiş bir biyografi kitabıdır. İki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde, kendi isimleriyle tanınmış meşhur kişiler; ikinci bölümde ise nesep, künye ve lakaplarıyla tanınan kişiler sıralanmıştır. Tarzı gereği oldukça sade bir anlatıma sahip olan eser, Keşfu'z-Zünûn'da adı geçen kitapların yazarlarına ait bir indeks görünümündedir. Yazarın otobiyografisinin yer alması onu önemli kılan başka bir husustur. Müsvedde halinde kalmış olan esere, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö. 1787) tarafından 1762 tarihine kadar gelen bir zeyl yapılmıştır.43

Müellif hattı olan tek nüshası Şehit Ali Paşa Kütüphanesi 1877 numarada kayıtlıdır.

20. Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk

Kâtip Çelebi, “En Doğruyu Seçmede Hak Terazisi” anlamına gelen bu son eserini 1656'da kaleme almaya başladığını belirtmiştir. Yaşadığı dönemin âlimleri arasında şiddetli tartışma ve kavgalara neden olmuş birtakım konuları, uzlaştırmacı bir tavırla ele alarak toplumun huzurunu bozan bu hali sona erdirmek istemiştir. Tartışmalı konuları anlatırken

sergilediği bilge tavrı, zamanının âlim kabul edilen kişilerine nispetle onun ne kadar kıvrak bir zeka ve ileri görüşlülüğe sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Aklî ilimlerin gerekliliği hakkında bir mukaddime ile başlayan eser, raks, devir, tütün, afyon, kahve, tagannî, bidat, rüşvet, musâfaha, Yezid'e lanet okuma, Firavun'un imanı, baş eğerek selam verme gibi tartışmalara sebep olmuş birçok konuyu içermektedir. Eserde ağırlıklı olarak insanların farklı düşünce ve kanaatlere sahip olmasının normal olduğu vurgulanmaya çalışılmış, daima hoşgörülü olunması tavsiye edilmiştir.

Eser, Şinasi tarafından önce Tasvîr-i Efkâr'da kısım kısım yayımlandıktan sonra, 1864, 1869 ve 1888 yıllarında olmak üzere üç kez basılmıştır. Çok sayıda nüshası bulunmaktadır.44

Görüldüğü üzere Kâtip Çelebi, birçoğu özgün olmayıp derleme, çeviri veya şerh niteliğinde de olsa ilgilendiği hemen her ilim dalında bir eser bırakmıştır. Bütün eserlerini mensubu bulunduğu dinin ve devletin insanlarına hizmet amacıyla kaleme almış olduğu rahatlıkla anlaşılan Kâtip Çelebi, Osmanlı bilim tarihinin bilge kişiliklerinden biri olmuştur. Eserlerinde zaman zaman görülen bilgi hataları, inanılmaz çabasıyla ulaştığı bu kişiliğine gölge düşürecek nitelikte değillerdir.

Sonuç olarak Kâtip Çelebi hakkında, yaşının hayli ileri zamanlarında desler almasına bakarak bilmediklerini öğrenmeye karşı doyumsuz; gelirinin ve elde ettiği mirasların çoğunu kitaplara harcamasına ve ikinci halifeliğe getirildikten sonra da bunun geliriyle yetinip başka bir şey talep etmemesine bakarak maddeye karşı gözü tok; her gittiği yerde ilim adamlarıyla görüşmeye çalışmasına, kitapçı kitapçı dolaşmasına bakarak araştırmacı ve günümüzün deyimiyle kitap kurdu; Osmanlı ulemasının o zamana kadar batıdaki çalışmalara ilgisiz olmalarına bakarak Batı kaynaklarından yararlanmayı düşünecek kadar ufku geniş ve hür düşünceli;

zamanının kendi ilmî mantığına ve araştırmalarından edindiği kanaatlere uymayan meselelerini çekinmeden gündeme getirmesine bakarak her türlü taassuba karşı; hocası Kadızâde Mehmed Efendi'nin mantık ve felsefe karşıtlığını "kişi bilmediği nesnenin düşmanıdır" sözüyle onaylamamasına bakarak cehalete karşı tahammülsüz; kendisine muhalif kişilerin memuriyetteki yükselişini engellemelerine ve sosyal çevresinde itibarını zedelemeye yönelik hilelerine aldırış etmeden mücadele etmesine bakarak haksızlığa tahammülü olmayan; ilmine güvenen, mücadeleci, vakur, seçkin ve gayretli bir Osmanlı aydını olduğunu söylemek gerekir.

1 İşrâkıyye, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kurduğu mistik ve teosofik bir felsefe ekolüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya-Süleyman Uludağ, "Işrâkıyye", DİA, İstanbul 2001, XXIII, 435-439.

2 Kâtip Çelebi, Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 1887, 271a.

3 Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk, Ali Rıza Efendi Mat., İstanbul 1286/18692, 124-125. (Bu eser yeni harflerle ve açıklamalarla yayımlanmıştır. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1980 ve S. Uludağ-M. Kara, İstanbul 1990; Eser G. L. Lewis tarafından da İngilizceye tercüme edilerek "The Balance of Truth" adıyla yayımlanmıştır (London 1957).

4 Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk, 125.

5 Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk, 126-127.

6 Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk, 139-140; Kadızâdeli hareketi hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)", Türkiye Tarihi, İstanbul 19954, III, 277-287; Madeline C. Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, Türkiye Günlüğü, Kasım-Aralık 1999, 65-79.

7 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 127; Ayrıca bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, Vekâyiü’l-Fudalâ, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, 263.

8 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 129.

9 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 129-132; Şeyhî, Vekâyiü’l-Fudalâ, 263.

10 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 134; Şeyhî, Vekâyiü’l-Fudalâ, 263.

11 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 136; Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, Türkiye Tarihi, III, 282.

12 Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333, 124; Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, çev. Coşkun Üçok, Ankara 20003, 215; Şemseddin Sâmi, Kâmûsu’l-A’lâm, İstanbul 1314/1896, V, 3806. Şeyhî Mehmed Efendi ise vefatını 1068/1657 olarak vermiştir. Vekâyiü’l-Fudalâ, 263.

13 Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, Türkiye Tarihi, III, 276-277; Ayrıca bkz. Bernard Lewis, Müslümanların Avrupa’yı Keşfi (The Muslim Discovery of Europe), çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000, 189.

14 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 131.

15 Bernard Lewis, Müslümanların Avrupa’yı Keşfi, 189.

16 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 131.

17 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 8-9. (Bu alıntı kısmen sadeleştirilmiştir.).

18 Şeyhî, Vekâyiü’l-Fudalâ, 264.

19 Kâtip Çelebi, Fezleke, Nuruosmaniye Ktp, nr. 3153, 1a.

20 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 130; Abdülkadir Özcan, “Fezleketü’t-Tevârih”, DİA, İstanbul 1995, XII, 542.

21 Abdülkadir Özcan, “Fezleketü’t-Tevârih”, DİA, XII, 543.

22 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Canatar, Müverrih Cenâbî Mustafa Efendi ve Cenâbî Tarihi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1993, 108-115.

23 Bkz. Mükrimin Halil Yinanç, “Fezeleket Ekvâl el-Ahyâr Hakkında”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, 99-100.

24 Abdülkadir Özcan, “Fezleketü’t-Tevârih”, DİA, XII, 543.

25 Örneğin Iraklı araştırmacı Ali Şakir Ali, Kâtip Çelebi’nin eserlerinin Irak tarihi açısından önemini incelediği makalesinde, Osmanlı Devleti tarafından özellikle Irak bölgesine düzenlenen seferlere katılmış biri olarak Kâtip Çelebi’nin dönemin Irak’ının idarî, iktisadî ve içtimaî tarihine dair verdiği bilgileri göz ardı etmenin mümkün olmayacağını dile getirmiştir, “Müellefâtü Hacı Halîfe et-Târihiyye Masdaran li Târihi’l-Irak el-Hadîs”, el-Mecelletü’t-Târihiyye el-Arabiyye li Dirâsât el-Osmâniyye, Ekim 1999, S. 19-20, 86. Bu örnekler çoğaltılabilir.

26 Kâtip Çelebi, Fezleke, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3153, 1a.

27 Babinger yazma nüshasını tespit edememiş olduğundan eserin kayıp olduğuna hükmetmiştir. Bkz. Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, 215-216.

28 Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, 221; Bekir Kütükoğlu, “Fezleke”, DİA, İstanbul 1995, XII, 541-542.

29 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 133-134.

30 M. Tayyib Gökbilgin, “Kâtip Çelebi’nin Kronolojik Eseri: Takvimüttevârih”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 19913, 102, 110-111.

31 Orhan Şaik Gökyay, “Cihannümâ”, DİA, İstanbul 1993, VII, 541.

32 Hamit Sami Selen, “Cihannümâ”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, 126-127.

33 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 135-136.

34 M. Şerafeddin Yaltkaya, Keşf el-Zünun (Mukaddime kısmı), İstanbul 19712, I, 15.

35 Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Kâtip Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato, I-VII, London 1835-1838. Bu yazarın mukaddimesinde verdiği bilgiye göre Keşfü’z-Zunûn daha 1703 yılında Petis de Croix tarafından da Fransızcaya tercüme edilmiştir. Bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, Keşf el-Zünun, I, 14-15, 31.

36 Şerefettin Yaltkaya, bu neşrin Mısır baskısından kopye edilmiş olduğunu belirtmiş, kendi hazırladıkları neşirde, Flügel neşrinde ve İstanbul baskılarında görülen hataları gidermeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Keşf el-Zunun, I, 14-15.

37 O. Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, 56.

38 Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, Türkiye Tarihi, III, 283.

39 Kâtip Çelebi, Düstûru’l-Amel li Islâhi’l-Halel, İstanbul 1280, 5-6.

40 Kâtip Çelebi, Keşfu’z-Zünûn, I, 361; O. Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, 79-81.

41 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 137.

42 Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk, 133.

43 Geniş bilgi için bkz. Houria Yekhlef, Kâtip Çelebi ve Süllemü’l-Vusûl’ü, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1996.

44 Bkz. Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, 222-223; O. Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, 89-90.

Mahmut Kaya-Süleyman Uludağ, “Işrâkıyye”, DİA, İstanbul 2001, XXIII, 435-439.

Kâtip Çelebi, Süllemü’l-Vüsûl ilâ Tabakâti’l-Fuhûl, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 1887.

Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyâri’l-Ehakk, Ali Rıza Efendi Mat., İstanbul 1286/18692.

Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, Türkiye Tarihi, İstanbul 19954.

Madeline C. Zilfi, “Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul’unda Dinde İhya Hareketleri”, çev. M. Hulusi Lekesiz, Türkiye Günlüğü, Kasım-Aralık1999, 65-79.

Şeyhî Mehmed Efendi, Vekâyiü’l-Fudalâ, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.

Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I-III, İstanbul 1333.

Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, çev. Coşkun Üçok, Ankara 20003.

Şemseddin Sâmi, Kâmûsu’l-A’lâm, I-VI, İstanbul 1314/1896.

Bernard Lewis, Müslümanların Avrupa’yı Keşfi (The Muslim Discovery of Europe), çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000.

Kâtip Çelebi, Fezleke, Nuruosmaniye Ktp, nr. 3153.

Abdülkadir Özcan, “Fezleketü’t-Tevârih”, DİA, İstanbul 1995, XII, 542-544.

Mehmet Canatar, Müverrih Cenâbî Mustafa Efendi ve Cenâbî Tarihi, Yayımlanmamış Doktora tezi, Ankara 1993.

Mükrimin Halil Yinanç, “Fezeleket Ekvâl el-Ahyâr Hakkında”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 19913.

Ali Şakir Ali, “Müellefâtü Hacı Halîfe et-Târihiyye Masdaran li Târihi’l-Irak el-Hadîs”, el-Mecelletü’t-Târihiyye el-Arabiyye li Dirâsât el-

Osmâniyye, Ekim 1999, s. 19-20.

Bekir Kütükoğlu, “Fezleke”, DİA, İstanbul 1995, XII, 541-542.

M. Tayyib Gökbilgin, “Kâtip Çelebi’nin Kronolojik Eseri: Takvimüttevârih”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 19913.

Orhan Şaik Gökyay, “Cihannümâ”, DİA, İstanbul 1993, VII, 541-542.

Hamit Sami Selen, “Cihannümâ”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 19913.

M. Şerafeddin Yaltkaya, Keşf el-Zünun (Mukaddime kısmı), İstanbul 19712.

Orhan Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 19913.

Kâtip Çelebi, Düstûru’l-Amel li Islâhi’l-Halel, İstanbul 1280.

Kâtip Çelebi, Keşfu’z-Zünûn, neşr. M. Şerafeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul 19712.

Houria Yekhlef, Kâtip Çelebi ve Süllemü’l-Vusûl’ü, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1996.

C. Dinî ve Tasavvufî Düşünce

Türk'ün Şeref Madalyası: Fetih Hadîsi / Prof. Dr. Ali Yardım [s.90-95]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

İnsan vücûdunun hayâtî önem taşıyan hassas organları ve merkezleri olduğu gibi, yer yüzünün de aynı ölçüde önemli ve nâzik bölgeleri mevcuttur. İstanbul, yer yüzünün o nâzik bölgelerinden birisidir ve belki de birincisidir. I. Napolyon’un bir sözü vardır: “… İstanbul, başlı başına bir memlekettir. Kim orayı elde ederse, dünyâya hükmeder”.1 XIX. asır başlarında söylenen bu söz, dün ve dünden önce ne kadar geçerli idiyse, bugün de, bu geçerliliğini, bütün tâzeliği ile aynen korumaktadır.

Bir fikrin, bir îman ve ideolojinin coğrafî bakımdan temînat altına alınabilmesi için, onun, stratejik emniyetinin sağlanması gerekmektedir. İnsanlığın hiç de hayrına olmadığını bildiğimiz gayrimeşrû ideoloji ve sistemler bile, ayakta durabilmek ve hattâ genişleyip yayılabilmek için, hayâtî önem taşıyan bu jeopolitik noktaları elde etmeyi hedef edinmektedirler. Nitekim çağımızın milletlerarası çatışmalarında, uçsuz bucaksız düz ovaların değil de; hep, tepelerin, nehirlerin, kanalların ve boğazların kavgasının yapıldığı görülmektedir.

Kaldı ki, bütün dünya insanlığına söyleyecek sözü, götürecek mesajı olan “İslâm îmânı”nın da, kendi îman coğrafyası konusunda bir görüşü, bir plân ve politikası olmalıydı ve vardı da… Bunları, kısa ve uzun vâdeli oluşlarına göre, iki grupta değerlendirmek mümkündür. Ancak, burada onları teker teker ele almak, şu anda bizi, varmak istediğimiz hedeften çok uzaklara götürebilir. Şu kadarını ifade edelim ki, Asr-ı Saâdet döneminde,

Peygamber Efendimiz tarafından fethedilmek üzere hedef gösterilen yerler bir hayli yekûn tutmaktadır. 2 Bunların büyük çoğunluğu, Şam ve civârı, Irak ve havâlisi, Kisrâ'nın tantanalı ve debdebeli saltanat ülkesi İran ve çevresi gibi, merkeze yakın, elde edilmesi nispeten kolay ve stratejik önemi ikinci plânda kalan yerlerdir. Bunlar arasında, fethi uzun vâdede gerçekleştirilebilecek olan ve fakat İslâm adına muhakkak fethedilmesi gereken bir şehir bulunmaktadır; Bizans'ın baş şehri Kostantîniyye!.

***

Asr-ı Saâdet Dönemi'nde, Peygamber Efendimiz'in önderliğinde, Arap Yarımadası çemberi içinde İslâm Birliği sağlanıp, yeni kurulan İslâm Devleti'nin temelleri oturunca, bu çemberi yarma ve dışarı taşma fikri ortaya atılır olmuştur. Nitekim, Resûlullah Efendimiz'in ashâbının, zaman zaman, "Önce, İstanbul mu, yoksa Roma mı fethedilecektir? " şeklinde, İslâm coğrafyasının geleceği hakkında sorular sorduklarını görüyoruz. Meselâ, Ebû Kabîl3 isimli bir bahâdırın bu konuyla ilgili verdiği haber şöyledir:

"Biz, ashabdan Abdullah b. Amr'ın (ö: 65 /684) bulunduğu bir toplulukta, İstanbul ve Roma'nın fethi konusunu müzâkere ediyorduk. Bu arada Abdullah b. Amr, tuttuğu hadis notlarını sakladığı, kulpları da bulunan, sandığı istetti. Kapağını açtı. Ve, içinden bir evrak çıkararak, şöyle dedi:

Biz, Resûlullah Efendimiz'in huzurlarında not tutar, söyledikleri hadisleri yazardık. Bir def'asında, içimizden birisi sormuştu:

-"Yâ Resûlallah! Önce hangi şehir fethedilecektir: Kostantîniyye mi, yoksa Roma mı?"

Peygamber Efendimiz:

- "önce, Herakliyüs'ün şehri, yâni Kostantîniyye fethedilecektir"4 buyurdular.

***

Peygamber Efendimiz, pek çok şehir ve ülkenin fethedileceğini sâdece işâret ederlerken, sıra İstanbul'a geldiğinde, “Onu fetheden kumandana ne mutlu” buyurarak, İstanbul'un fethine ayrı bir ağırlık vermişlerdir. İşte, Resûl-i Ekrem Efendimiz'in bu husussdaki müjdeli haberlerine “Fetih Hadîsi “ diyoruz.

Hadîsin Metni, Tercümesi ve Kelimelerinin Tahlîli

Fetih Hadîsi'nin metni, eldeki bütün kaynaklarda aynı lâfızla rivâyet edilegelmiştir. Rivâyetler arasında bir değişiklik yoktur.5 Bu durum, hadisimizin, Risâletpenâh Efendimiz'in mübârek ağızlarından çıktığı şekliyle aynen tesbît edildiğini göstermektedir. Metnin, lâtin harfleri ile yazılışı şöyledir:

“Le tüftehanne'l-Kostantîniyye. Ve le ni‘me'l-emîru emîruhâ, ve le ni‘me'l-ceyşü zâlike'l-ceyş”.6

Tercümesi: “Kostantîniyye (İstanbul) muhakkak fethedilecektir. Onu fetheden kumandan ne güzel kumandandır; ve onu fetheden ordu ne güzel ordudur!”.

***

Gerek bu konuya dâir neşriyattan okuduklarımız ve gerekse çeşitli şahıslardan zaman zaman dinlediklerimiz, bizi, hadis metninde geçen ke1ime1er üzerinde durmağa sevketti: Fetih, Kostantîniyye, Ni‘me, Emîr ve Ceyş kelimeleri, hadis metninin çatısını kuran kelimelerdir… İfâde, askerî bir üslûp taşımaktadır. Kelimelerin dizilişindeki âhenk ise, bir i'câz şâheseridir. Yaptığımız tercümeler, aslının yanında, son derece yetersiz, cansız ve sönük kalmaktadır. Her şeye rağmen bu kelimeleri teker teker ele almak, hem metni daha yakından anlamağa, hem de tercümeler arasındaki küçük değişikliklerin nereden kaynaklandığını görmeğe yardımcı olacaktır:

a) Fetih: Lügat mânâsı ile “ kapalı nesneyi açmak “ demektir. Askerî bir tâbir olarak, “Küffârdan zorla ülke ve memleket almak” mânâsında kullanılır; zafer ve nusret anlamına gelir. Bir başka deyişle “Fetih; bir ülkeyi, bir şehri harb veya sulh yoluyla ele geçirmek ve kapılarını İslâm’a açmak” şeklinde ifâde edilebilir. Bu işi yapana da “Fâtih” denir. Bu hâliyle “Fetih” ve “Fâtih” tâbirleri, dînî muhtevâlı kavramlardır.

Nitekim, “fetih”, Kur’ân-ı Kerîm’in 48. sûresinin özel adıdır. Bu sûrenin ilk iki âyeti, Osmanlı Devleti’nin son döneminde Harbiye Nezâreti (Dâire-i Umûr-i Askeriye) binâsı olup da bugün İstanbul Üniversitesi merkez kampüsü olarak kullanılan birimin tâç kapısının alınlığında sülüs celîsiyle kitâbeleşmiştir. Ayrıca, içinde “fetih” teriminin eş anlamda kullanıldığı “Nasr” sûresi de, yine Kur’ân-ı Kerîm’in 110. sûresinin ismidir. Öte yandan, Osmanlı fütûhâtının öncü sesi mehter gülbankinin sonunda okunan hücûm komutu mâhiyetindeki “Nasrun min’ellah ve fethün karîb ve beşşir’il-mü’minîn. Yâ Muhammed = Yardım Allah’dandır, fetih yakındır; mü’minlere müjdele! Yâ Muhammet” duâsı, Kur’ân-ı Kerîm’in Saff adındaki 61. sûresinin 13. âyetidir.7 Bu âyet, Selçuklu Dönemi’nde kitâbeleştirilerek kale burçlarına yerleştirilmiştir. Meselâ, Sultan Alâeddin Keykubâd’ın Alanya Kalesi’nde iki yerde kullanılmıştır. Osmanlı sancaklarının ise değişmeyen yazılarındandır. Fetih kavramı, Osmanlı kültürüne “evlâd-ı fâtihân” şeklinde soylu bir deyim de kazandırmıştır. Bilindiği üzere bu deyim, “Rumeli’nin fethi üzerine Anadolu’nun Türk halkından âileleriyle birlikte nakil ve iskân olunanlara verilen addır”.8

Ülke almanın, İslâm adına yapılmayan şekline ise “istîlâ” denmektedir.9

b) Kostantîniyye: Bizans’ın taht şehrinin Arapça telâffuzudur. Bu isim, fetihten sonra, sikkelerde ve devletin resmî evrâkı üzerinde kullanılmakta devâm etmişse de, onun, artık yeni sâhiplerinin dilindeki adı “ İstanbul “ dur.

c) Ni’me: Arapçada, çekimi olmayan bir fiil kalıbıdır. Buna, gramer dilinde “efâl-i medih” (övgü fiili) denir. Övgüye lâyık görülen şahıs veyâ eşyâ için kullanılır. Tek karşılıkla tercüme edilmesi mümkün değildir: Ne iyi, ne güzel, ne hoş, ne mutlu… gibi ifâdelerle tercüme edilebileceği gibi, övülenin durumuna ve dilimizin özelliğine göre, başkaca övgü ifâdeleriyle de karşılanabilir.

d) Emîr: Bunun, Asr-ı Saâdet’i tâkip eden çağlardaki Türkçe karşılığı “Bey”dir. (Beg) Harekâtı idâre eden, kumandayı elinde bulunduran şahsın unvanıdır. Ordu Kumandanı demektir. Emîr’ül-ümerâ da, “Beylerbeyi” Başkumandan oluyor.10

e) Ceyş: Kelime olarak; kaynamak, galeyan hâlinde olmak, gözün yaşı taşıp dökülmek… gibi anlamlar taşır. Bir terim olarak, “asker, ordu” demektir. Kelimenin aslı, kaynamak ve galeyan hâlinde olmak anlamına geldiği için, bu mânâyı dikkate alarak, “harbe veyâ sâir yere giden asker”e ceyş demişlerdir. Dilimizde bugünkü karşılığı “Silâhlı Kuvvetler”dir.

Peygamber Efendimiz, bu hadîsi ile, fethedilmek üzere İstanbul’u hedef göstermiş; ve, onu fethedecek kumandanı ve ordusunu tebcîl ve tebrîk eylemiştir.

Metnin Yazılı Kaynakları

Fetih Hadîsi’nin yazılı kaynaklarını tespît ederken, Hadis ilminin kendi ölçüleri içinde, kaynak değeri olan eserleri ele aldık. Ayrıca, bu kaynakların, İstanbul fethinden önce ortaya konmuş olmasına da, bilhassa dikkat ettik. Kaynak değeri olan eserlerden maksadımız, hadis metinlerini senedleri ile birlikte veren ilk devir hadis kitapları ile, sahâbenin hayâtını ve Hazret-i Peygamber’den yapmış oldukları rivâyetleri değerlendiren eserlerdir. Ancak, bir iki eserle, bu ölçüyü aştığımız da olacaktır.

Bilindiği gibi, yazılı vesîkaların eskiliği, yâni bir sözün veyâ haberin çıkış noktasına yakınlığı, o vesîkanın târihî önemini arttırır.

Hadis metinlerine âit sistemli yazılı kaynaklar, hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısı sonlarında verilmeğe başlar. Bu ilk verimlerin bir kısım günümüze kadar gelmişse de, birçoğunun, sâdece isimlerini ve kısmen muhtevâlarını bilmekteyiz. Günümüze kadar gelenlerin de, büyük çoğunluğu hâlâ yazma durumundadır.

Yazmaların tam olarak tespîti ve incelenmesi ise başlı başına bir çalışmayı gerektirmektedir. Yine de, imkânlar ölçüsünde bir kısmı taranmıştır. Bunları, konu ile yakından ilgilenen, fakat araştırma imkânı bulamayan okuyucuların bilgilerine, üç grup hâlinde sunuyoruz. Bu arada, birisi yazma üçü basma olan dört eserden alınmış fotokopileri de ayrıca ilâve ediyoruz:

A. Basma Kaynaklar

1) Ahmed b. Hanbel, Müsned, Kahire 1313, IV, 335 (bkz. 1. metin) .

2) Buhârî, et-Târîh’ül-Kebîr, I, kısım: II, 81, Haydarâbâd 1362 (bkz. 2. metin); Buhârî, et-Târîh’üs-Sağîr, Kahire 1397/1977, I, 366 (bkz. 3. metin) .

3) Taberânî, el-Mu’cem’ül-Kebîr, Musul 1984, II, 38, nu: 1216 (bkz. 4. metin) .

4) Hâkim, en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek, Haydarâbad 1335, IV, 422 (bkz. 5. metin) .

5) İbn Abdülberr, el-İstî‘âb fî Ma‘rifet’il-Ashâb, Mısır 1328, I, 148 (el-İsâbe’nin kenarında basılmıştır) .

6) İbn’ül-Esîr, Üsd’ül-Göbe fî Ma‘rifet’is-Sahâbe, Mısır 1280, I, 189.

7) Heysemî, Mecme‘uz-Zevâid ve Menbe‘ul-Fevâid, Beyrut 1967, VI, 218.

8) İbn Hacer, el-İsâbe fî Temyîz’is-Sahâbe, Mısır 1328, I, 157, nu: 685.

9) Suyûtî, el-Câmi‘us-Sağîr,11 Mısır 1373, II, 123.

Metinler

1. Metin: Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 335, Kahire 1313.

***

2. Metin: Buhârî, et-Târîh'ül-Kebîr, Haydarâbâd 1362, I./II, 81.

***

3. Metin: Buhârî, et-Târîh'üs-Sağîr, Kahire 1397/1977, I, 366.

***

4. Metin: Taberânî, el-Mu'cem'ül-Kebîr, Musul 1984, II, 38, nu: 1216.

***

5. Metin: Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek, Haydarâbad 1335, IV, 422.

***

B. Yazma Kaynaklar

1) Bezzâr, Müsned. Fetih Hadîsi'nin bu eserde de yer aldığını Heysemî haber vermektedir. Ancak, eserin, Köprülü Kütüphânesi ile (nu: 426) Murad Molla Kütüphânesi'nde (nu: 572) kayıtlı bulunan her iki Türkiye nüshası, maalesef eksiktir. Hadîsimizin yer aldığı cilt bulunamamıştır.

2) İbn Kâni' (Abdülbâkî b. Kâni'), Mu'cem'üs-Sahâbe, yaprak: 13a, satır: 13-16, istinsâh târihi: 464, Köprülü Kütüphânesi, nu: 452.

3) İbn Mende (Muhammed b. İshâk), Esmâ'üs-Sahâbe, yaprak: 117a, satır: 21, Köprülü Ktp. nu: 242.

4) Ebû Nu'aym el-Isfahânî, Ma'rifet'üs-Sahâbe, I, yaprak: 94b, sondan üç satır, istinsâh târihi: 551, Topkapı Sarayı III. Ahmed Ktp. nu: 497/1.

C. Eserlerini Görme ve İnceleme İmkânı Bulamadığımız Muhaddisler

1) Ali İbn'ül-Medînî: Aslen Medîneli olup sonradan Basra'ya yerleşen bu muhaddisin 200 civârında eser meydana getirdiği söylenir. Hadis sâhasındaki mevkiini anlatırken, Buhârî onun hakkında şöyle der: "Hayâtımda, hiç kimsenin karşısında kendimi küçümsediğim olmamıştır. Ancak, Ali İbnü'l-Medînî tek istisnâdır". Taberânî rivâyeti onun kanalıyla yapılmıştır. Eserleri tespit edilememiştir. 12

2) Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe: Yukarıda adı geçen muhaddislerden Ahmed b. Hanbel ve Ebû Nu‘aym rivâyetleri bu muhaddis kanalıyla nakledilmiştir. Onun “Musannaf” isimli eseri günümüze kadar gelmiştir. Ne var ki, Fetih Hadîsi muhaddisin bu eserinde yer almamaktadır.

3) Osman İbn Ebû Şeybe: Bir önceki muhaddisin ağabeyidir. Taberânî, İbn Kâni’ ve Ebû Nu‘aym rivâyetleri, onun mârifetiyle nakledilmiştir. “Müsned” isimli eseri ile ün yapmıştır. Eserinin, günümüze intikâl eden bir nüshasını tespit edemedik.

4) Muhammed b. Osman İbn Ebû Şeybe: Bir önceki muhaddisin oğludur. Ebû Nuaym rivâyeti onun kanalıyla yapılmıştır. Şeybeoğulları diye ün yapmış Kûfe’li bir âileye mensup oluşu, onun, zengin bir hadis kültürü ile yetişmesini sağlamıştır. Hadis ve hadis râvîleri hakkında geniş bilgisi olduğu, son derece faydalı eserler te’lif ettiği ve büyük bir “Târih” kitabı bulunduğu kaydedilir.13

5) İbn Nâciye (Abdullah b. Muhammed) : Ünlü muhaddislerdendir. “Müsned” adlı 132 bölümlü büyükçe bir eserinin olduğu kaydedilir. İbn Kâni‘ rivâyetinde ismi geçen bu zâtın, adı geçen eserinin bilinen nüshasını tesbit edilememiştir.14

6) el-Ğıtrîfî (Muhammed b. Ahmed): Ebû Nu‘aym’ın rivâyet zincirinde yer alan bu zât, aynı zamanda ordu kumandanlığı da yapmış, ileri yaşlarda Cürcan’da vefât etmiştir. Kaynaklarda ismi kaydedilen “es-Sahîh ‘ale’l-Mesânîd” adlı eserine rastlayamadık.15

İlk devirlerde Fetih Hadisi’ni rivâyet eden ve eserlerine alanların isimlerini daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak, daha fazla sıralamanın pratikte faydası olmayacağını düşünerek, bu kadarla yetiniyoruz.

Kaynakların Târihî Seyri

Yukarıda üç grup hâlinde verdiğimiz kaynakların târihî ve ilmî değerini teker teker ele almak istemiyoruz. Burada sâdece, müelliflerinin doğum-

ölüm târihlerini vererek, vefât târihlerine göre bir listesini sunacağız. Böylece, hadîsimizin, gerek Hazret-i Peygamber'den kaç sene sonra, gerekse Fetih'ten kaç sene önce zapta geçirilmiş olduğunu mukayeseli olarak görmemiz mümkün olacaktır. Bilindiği gibi, Peygamber Efendimiz'in bu dünyâya vedâ edişleri, hicrî 11 mîlâdî 632 târihindedir. İstanbul'un fethi ise, hicrî 857 milâdî 1453 senesinde gerçekleşmiştir.

Muhaddisin İsmi Doğum-Ölüm Târihleri (Hicrî / Milâdî)

01) Ali İbn'ül-Medînî (161-234/777-848)

02) Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe (159 235/775 -849)

03) Osman İbn Ebû Şeybe (156 239/773 -853)

04) Ahmed b. Hanbel (164-241/780 -855)

05) Buhârî (194-256/810 -870)

06) Bezzâr (? 292/? -905)

07) Muhammed b. Osman İbn Ebû Şeybe (? 297/? -910)

08) İbn Nâciye (Abdullah b. Muhammed) (? -301 /? -914)

09) İbn Kâni' (Abdülbâkî) (265-351 /879 -962)

10) Taberânî (260 360 /873 -971)

11) Ğıtrîfî (Muhammed b. Ahmed) (? 377 / ? -987)

12) İbn Mende (310-395 /922-1005)

13) Hâkim en-Nîsâbûrî (321-405 /933-1014)

14) Ebû Nu'aym el-Isfahânî (336-430 /947-1039)

15) İbn Abdülberr (368-463 /978-1071)

16) İbn'ül-Esîr (555-630 /1160-1233)

17) Heysemî (735-807 /1334-1404)

18) İbn Hacer el-Askalânî (773-852 /1371-1448)

19) Suyûtî (849- 911 /1445- 1505)

Fetih Hadîsinin Sıhhat Derecesi

Eldeki bütün kaynaklarda, Fetih Hadisi’nin senedinde yer alan râvîlerin baştan ilk dördü müşterektir. Dördüncü râvîden îtibâren ise çeşitli râvîler görülmektedir. Müşterek olan bu dört râvî şunlardır.16

1) Bişr el-Ğanevî (r.a.) : Peygamberimiz’in ashâbındandır. Hadîsimizin ilk râvîsidir. Kaynaklar, vefât târihini kaydetmemişlerdir.

Burada, hoş bir tesâdüfe işaret etmek yerinde olacaktır: Güler yüzlülük anlamına gelen “Bişr” ismi, kök olarak “Beşîr” (müjdeci), “Mübeşşir” (müjdeci), “Tebşîr” (müjdelemek), “Büşrâ” (müjde), “Beşâret” (hüsn ü cemâl, güler yüzlülük) gibi kelimelerle bağlantılıdır. Peygamber Efendimiz’in bu mutlu müjdesinin, Bişr isimli bir sahabenin uğurlu ağzı ile sonraki nesillere duyurulması, esâsen bir tesâdüf değil, ilâhî bir tasarruf olsa gerektir.

2) Rivâyet zincirindeki ikinci şahıs, Bişr’in oğlu Abdullah’dır. Hicrî 125 senelerinde (M. 743 dolayları) vefât etmiştir. Güvenilir bir hadis râvîsi olarak isim yapmıştır.

3) Velîd b. Muğîre el-Mu’âfirî: Hadisin üçüncü râvîsi olan Velîd, Mısırlıdır. Hicrî 172 senesinde (M. 788) vefât etmiştir. îtimat edilen hadis râvîlerindendir.

4) Zeyd b. Hubâb: Aslen Horasanlı olan Zeyd, ömrünü hadis öğrenmeğe vakfetmiş mutlulardandır. Hadis öğrenmek ve onları bir yerde toplamak için, devrinin bütün önemli hadis merkezlerini dolaşmış ve ünlü hadis üstadlarından hadis tahsil etmiştir. Bu uğurda çok seyâhat ettiği için, Cevvâl ve Rahhâl unvânı ile isim yapmıştır. Hayâtının sonlarına doğru Kûfe’ye yerleşmiş ve hicrî 203 tarihinde (M. 818) vefât etmiştir.

Buraya kadar hadîsimiz, kesintisiz bir râvî zinciri ve güvenilir şahsiyetler kanalıyla nakledilmiştir. Daha sonrakiler, devraldıkları bu emâneti, kendilerine ulaşan sened zinciri ile zabta geçirmişlerdir.

Bu son râvînin yaşadığı devir, artık sistemli hadis kitaplarının ilk örneklerinin verilmeğe başladığı devirdir. Bu duruma göre, Fetih Hadisi'nin, hicrî ikinci asır sonları ve üçüncü asır başlarından îtibâren kitaplardaki yerini aldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan bir kaçını, yukarıdaki listede târih sırasına göre vermiş bulunuyoruz.

***

İslâm âlimlerinin tespît ettikleri değer hükümlerine göre, hadîsimizin sened'i, yâni bize intikal ettiriliş yolu sağlamdır; güvenilirdir. Hadisçiler, bu tip senedlerle rivâyet edilen hadislere, "Sahîh Hadîs" tâbirini kullanırlar.

Nitekim, ünlü muhaddislerden bir kısmı, daha önce, Fetih Hadisi'nin sıhhat derecesi üzerinde durmuşlardır. Görebildiğimiz kadarı ile Hâkim en-Nîsâbûrî,17 İbn Abdülberr,18 Zehebî,19 Heysemî20 ve Suyûtî21 gibi İslâm âlimleri, ittifâk hâlinde, Fetih Hadîsi'nin " Sahîh " olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşılık, kaynaklarda, aksini gösteren en küçük bir kayda rastlanmamaktadır. Gerek hadisin kaynakları, gerekse onu bize intikâl ettiren şahıslar üzerinde yaptığımız araştırma ve inceleme, bizi de aynı sonuca götürmüştür.

Özellikle dînî ilimlerle meşgul olan çevreler içinde, zaman zaman, hâlâ bunun, "İstanbul'un fethinden sonra uydurulmuş bir hadîs" olduğu şeklinde iddiâlar ortaya atanların bulunmasını anlamakta ise güçlük çekilmektedir.

Sonuç

Bir yandan Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîfler, bir yandan da onların nûrundan feyizlenmiş ileri görüşlü, basîretli ve kendini prensiplere adamış dâvâ fedâileri, kütleleri canlı tutabilmek için, onlara, hep büyük ve yüce hedefler göstermişlerdir. Bu seslere kulak verenler, bir "fazîlet yarışı" gayreti içinde olagelmişlerdir.

Bu fazîlet yarışını, Kur'ân-ı Kerîm "Münâfese" kelimesi ile ifade eder. Bu kelime, her ne kadar, kalıp olarak dilimize girmese de, özü, millet olarak

mayamıza sinmiştir. Ve; nefis, nefâset, enfes gibi kelimeler, hep onun hediyeleridir. Münâfese: Başkasında görülen bir kemâle imrenip, ona yetişmek veyâ daha da ileri gitmek için, nefislerin nefâsette yarışması hissidir.

Bu duygu, nefsin şerefinden ve onun gayretinin yüceliğinden kaynaklanır. Bunun, hased denilen çekememezlik duygusu ile arasındaki fark açıktır: Hâsid, kemâle düşmandır; göz diktiği kimsenin zarara uğramasından ve onun elindeki nîmetin gitmesinden memnun olur. Hâlbuki, münâfis denen yarışçı, kemâle âşıktır. O, karşısındakinin düşmesini değil, kendisinin daha ileri gitmesini ister.22

İşte, Fetih Hadisi, Peygamber Efendimiz'in " devlet "çapında gösterdiği o büyük hedeflerden birisidir. Bu hadis, " îlâ-yı kelimetullah " yolunda kemer bağlayan devlet büyüklerini harekete geçirmiş ve yarışa sevketmiştir.

***

Bu hadis-i şerif, millet olarak, bize güzel hediyeler kazandırmıştır: Her şeyden evvel, bir komutanın güvendiği askerlerine verdiği harekât emri tokluğunda; kısa, kesin kararlı ve ümitli bir ifâde âhengini sergileyen Fetih Hadîsi'ni!. Nitekim, "Le tüftehanne"deki ses tonunda, Bizans surlarını sarsan "top güllesi"nin sesini duymamak mümkün değildir.

Bu hadis, "bizim hadîsimiz"dir. Ve bu hadîs, fazilet yarışı sonunda kazanılmış bir "Şeref Madalyası"dır.

Bu hadis bize, bir ulu sahâbe hediye etmiştir; Eyyûb Sultân Hazretlerini… O, İstanbul fethi uğrunda şehîd düşen sahâbe de "bizim sahâbemiz"dir. Hicret'te, Kâinatın Efendisi'ni uzun zaman evinde misâfir edişinin mükâfâtı, târihin en misâfirperver bir milleti tarafından "ebedî misâfir ediliş" şeklinde tecellî etmiştir. Biz, O'nun şahsında, Peygamberimiz'in kokusunu teneffüs ediyor ve bir Peygamber yâdigârı olarak, onu, gönüllerimizde misâfir ediyoruz.

Bu hadis bize, “Fâtih” unvânlı, müjdelenmiş bir Devlet Adamı bahşetmiştir. Resûlullah Efendimiz’in, bizzat isim zikrederek, cennetle müjdelediği mutlu sahâbîleri vardır. Bir de O’nun, “Ve le ni‘me’l-emîr” (O, ne mutlu kumandandır) şeklinde, isim hânesini boş bıraktığı “müjde senedi” vardır ki, işte o boş bırakılan yere, 846 sene sonra, “Bizim Fâtihimiz” şerefle ismini yazdırmıştır.

Bu hadîs bize, sırtı okşanmış bir ordu kazandırmıştır: Duâlı Ordu!… Eskilerin, “seyfullah’il-meslûl” dediği, Allah’ın çekilmiş kılıcı olan bir ordu!… Müjdeyi verenin ismi Muhammed (s.a.s), müjdeyi alanın ismi Mehmed, müjdeyi nesilden nesile aktaranın ismi ise Mehmetcik’dir.

Ve bu hadîs, millet olarak bize, büyük vazîfeler ve sorumluluklar yüklemektedir: İstanbul’a ve İstanbul’un temsil ettiği kıymet hükümlerine sâhip çıkmak; bize kazandırılan “Şeref Madalyası”nı şeref kürsüsünde korumak…

Şerefi korumak, onu elde etmekten daha güçtür. Baba hatırı ile îtibârını sürdüren îtibarsız evlâtlar durumuna düşülürse, arkamızdaki bu ilâhî destek, bizi ne kadar daha ayakta tutabilir? Dedelerimizin, “ îlâ-yı kelimetullah “ uğrunda verdikleri can, sarfettikleri mal ve harcadıkları emek, daha ne kadar bize sermâye olabilir?

Hizmet ve cefâ, bir neslin kaderi; nîmet ve safâ da, öbür neslin kısmeti olmasa gerektir. Bizden öncekilerin bize bıraktığı mefâhir ile öğünmek hakkımızdır; fakat, bunlarla avunmak akıllı işi değildir.

1 Djuvara, Türkiye’yi Parçalamak İçin 100 Plân (trc: Yakup Üstün), Ankara 1978, s. 146.

2 Bkz. el-Hâkim, el-Müstedrek, IV, 425, 426; Heysemî, Mecme‘uz-Zevâid, VI, 211 vd.; İbn Hacer, el-Metâlibü’l-‘Âliye, IV, 336.

3 Mısırlı olan Ebû Kabîl, tâbiûn neslindendir. Emevîler devrinde Rodos kuşatmasına katılmıştır. Kahramanlıklar konusunda geniş bilgi

sâhibidir. Hicrî 128 târihinde (M. 745) Nil Deltası'nda vefât etmiştir. Bkz. Tehzîb'üt-Tehzib, III, 72-73.

4 Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 176; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 422; Heysemî, Mecme'uz-Zevâid, VI, 219.

5 Sâdece, Müsned'in matbû nüshasında, "ve le ni'me'l-emîr" ifâdesi, "fe le ni'me'l-emîr" şeklindedir. İbn Kâni'nüshasında ise, te'kîd edâtı olan "lâm"lar yoktur.

6 Kaynakların hepsinde, hadis metninin sonunda, ikinci râvî Abdullah b. Bişr'in şu meâldeki bir ifâdesine yer verilir: "Mesleme b. Abdülmelik (ö: 120/738) beni çağırdı ve bana bu hadîsi sordu. Ben de kendisine naklettim. Bunun üzerine Mesleme, o sene, Kostantîniyye'yi fethetmek üzere sefere çıktı".

7 Âyetin sonundaki "Yâ Muhammed" ilâvesi, Kur'ân'da yoktur.

8 Evlâd-ı fâtihân deyimi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. M. Zeki Pakalın, Osmanlı Târih ve Deyimleri Sözlüğü, I, 571-572.

9 İslâm'ın fetih anlayışı ve İslâm fetihlerinin karakteristiği konusunda geniş bilgi edinmek için bkz. Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velîd, "İslâm fetihlerinin bâzı husûsiyetleri", İstanbul 1992, s. 291-310; aynı mlf. , TDV. İslâm Ansiklopedisi, "Fetih", XII, 467-470.

10 Bkz. İslâm Ansiklopedisi; Bey (Beg), Emîr ve Emîrü'l-ümerâ maddeleri.

11 Bu eser, her ne kadar İstanbul'un fethinden bir müddet sonra yazılmışsa da, çok yaygın bir şöhrete sâhip olduğu için listeye alınnıuştır.

12 Bkz. Zehebî, Tezkiret'ül-Huffâz, II, 428 vd.; İbn Hacer, Tehzîb'üt-Tehzîb, VII, 349 vd.; Kettânî, er-Risâlet'ül-Müstatrafe, s. 127; Ziriklî, e1-A'1âm, V, 262; Sezgin, GAS, I, 108.

13 Bkz. Zehebî, Mîzânü'l-İ'tidâl, III, 642 vd.

14 Bkz. Tezkiret’ül-Huffâz, II, 696; Esmâ’ül-Müellifîn, I, 443; el-A‘lâm, IV, 262.

15 Bkz. Tezkiret’ül-Huffâz, III, 971; Esmâ’ül-Müellifîn, II, 50; Keşf’üz-Zunûn Zeyli, II, 64; Mu‘cemü’l-Müellifin, VIII, 254; Sezgin, GAS, I, 203.

16 İlgili kaynaklarda, her dört râvîyi tanıtan bilgiler mevcuttur. Burada, teknik bilgiler vererek bu râvîleri tanıtma yoluna gitmeyeceğiz. Bunlar hakkında geniş bilgi edinmek için bkz. Ali Yardım, “Fetih Hadîsi Üzerine Bir Araştırma”, Diyânet Dergisi, XIII, sayı 2, s. 116-123, Ankara 1974.

17 el-Müstedrek, IV, 422.

18 el-İstî‘âb, I, 148.

19 Telhîs’ül-Müstedrek, IV, 422 (el-Müstedrek’in alt kısmında basılmıştır).

20 Mecme‘uz-Zevâid, VI, 219.

21 el-Câmi‘us-Sağîr, II, 123.

22 Bkz. Elmalılı, Kur’ân Dili, VII, 5663.

Mütercim Âsım Efendi, Kâmûs’da, münâfese’yi şöyle târif eder: “Bir nefis nesneye mukaddem zaferyâb olmak cihetiyle, kesb-i kerem ve infirâd eylemek için, bi-tarîk’ıl-muâraza ona rağbet edişmek mânâsınadır”.

Osmanlı Dönemi Kur'an Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler / Doç. Dr. Erdoğan Pazarbaşı [s.96-109]

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

İlim adamlarının ürettikleri bilgilerin içerik ve düzeyi ile yaşadıkları çağ arasında göz ardı edilmemesi gereken yakın bir ilgi vardır. Kur’an yorumcuları da bu çerçevenin içinde kalarak ayetleri anlamlandırmaya çalışmışlardır. İçinde yaşadıkları dönemin bilgi, görgü, kültür birikimi, siyasal ve toplumsal olayları müfessirlerin yorumlarının oluşmasında ve biçimlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Zaten bir dinbilimci veya bir sosyalbilimcinin bütün bu etkileşimlerden bağımsız olarak düşünce üretebilmesi ve değerlendirme yapabilmesinin de oldukça zor olduğunu düşünüyoruz. Bu etkileşimin doğal bir sonucu olarak, zaman zaman bazı müfessirlerin Kur’an yorumlarına millî renkler kattıklarına da tanık oluyoruz. Öyle ki, bir müfessir birtakım ayetlerde adı konulmayan ancak övgüye konu olan davranışlarıyla örnek gösterilen bir kişiyi veya toplumu, mensubu bulunduğu toplumdan gösterebilmektedir. Bir başka deyişle, Kur’an’ın idealize ettiği bir insanı veya bir toplumu, müfessir kendi taşıdığı millî kimlikte göstererek kendi toplumunu öne çıkarma eğiliminde olabilmektedir.

Kur’an’da tarihî anlatımları içine alan ve farklı anlamalara imkan veren ayetlere, tefsir tarihi içinde yapılan yorumlar ve bunların Osmanlı dönemi Kur’an tefsirlerindeki yansımaları yazımızın konusunu oluşturacaktır. İslâmî dönem Türk tarihinde hayatın her alanında zengin bir birikimi temsil eden ulemâ, Kur’an ayetlerinden kendi toplumlarını yücelten, örnek

gösteren işaretler çıkarmışlardır. Çünkü Osmanlılar yaşadıkları tarihin genelinde, sahibi oldukları coğrafî mekan ve dünya liderliğini yaptıkları zaman diliminde Müslüman dünyanın en önemli ve etkili bir üyesi olmuşlardır. Bunun sonucu olarak da onlar, yazımıza konu olan tarihî anlatım ve yorumlara esas teşkil eden ayetlere kendilerini muhatap görmüşlerdir. Bunun yanında bu tür ayetlerden hareketle Türkler hakkında olumlu veya olumsuz değerlendirmelerde müfessirin etnik kimliği, psiko-sosyal durumu ve özellikle de yaşadığı çağın siyasal ve kültürel ortamı, biraz önce de belirttiğimiz gibi hiç şüphesiz oldukça önemli bir etkiye sahiptir. Bu tarihî arka planı göz önünde bulundurmak, aynı zamanda ilgili ayetleri sağlıklı bir biçimde anlamamıza da yardımcı olacaktır.

Kur'an'ın tarihî anlatımları çeşitli tefsirlerde Türklerle ilgili olumlu-olumsuz değerlendirmelere konu olmuştur. Bu tefsirlerde Müslümanlık öncesi ve sonrası olmak üzere Türk tarihine ilişkin iki ayrı değerlendirme söz konusudur. Osmanlı müfessirlerinin çoğunluğu, önceki tarihleriyle Kur'an'da anlatılan tarih arasında ilgi kurma işini başkalarına bırakmış gibidir. Onlar bu konuda önceki meslektaşlarının denemeleri ile yetinmişler, onlara cevap vermeyi bile düşünmemişlerdir. Burada onların yaptığı, İslâm öncesi tarihlerinde Türkler için söylenen ileride örneklerini vereceğimiz olumsuz ve aşağılayıcı yorumlara ya tefsirlerinde aynen yer vermek ya da bunları görmezlikten gelerek bir görüş belirtmemek olmuştur. Buna karşılık Osmanlı müfessirleri, Müslümanlık sonrası tarihlerine tam olarak sahip çıkarlar.

Onlar, Kur'an'ın nitelik ve davranışıyla örnek olarak gösterdiği yönetici ve toplumun adını Osmanlı olarak koymuşlardır. Tefsirlerdeki Türklerle ilgili değerlendirmeleri Osmanlı müfessirleriyle sınırlı tutmamızın nedeni bu konuda, onlarların yaklaşımlarıyla diğer müfessirlerinki arasında bir

mukayese imkanı verebilmesidir. Sınırlarını bu şekilde çizdiğimiz yazımızı somut örnekler ve yorumlarla oluşturacağız.

Burada yeri gelmişken konumuzun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı inancıyla, Kur’an’ın tarihi takdimi konusundaki düşüncelerimizi burada birkaç paragrafla belirtmek istiyoruz. Geçmişte yaşayan birtakım toplumlar ve başlarından geçen olaylardan bütün insanlık için dersler çıkartılabilecek örnek kesitler sunan kutsal kitaplar, adeta insanlık tarihinin kaydının tutulduğu belgeler olma özelliğini de taşımaktadır. Peygamberler kanalıyla insanlık, geçmişinden haberdar edilmektedir. Son kutsal kitap Kur’an da bu tarihî gerçeklikleri somut örneklerle anlatarak, insanlığa ilâhî bir katkı olarak sunmaktadır. Kur’an, diğerlerinin biraz daha ötesinde bu konuya özel vurgu yapmakta ve birçok ayette gündeme getirmekte ve yaşadıkları dönemin koşulları nedeniyle ulaşamayacakları bu bilgileri “gayb haberleri”1 olarak nitelendirmektedir. Bu yönüyle Kur’an’ın sunduğu tarihî bilgileri ilahî katkı olarak değerlendirebiliriz. Bu husus Yusuf’un kıssasının anlatıldığı ve onunla aynı adı taşıyan sûrede şöyle ifade edilmektedir: “Ey Muhammed! Sana böylece vahyettiğimiz, senin önceden bilmediğin haberlerdendir (enbâü’l-gayb). Çünkü yapacakları işe karar verdikleri ve tuzaklarını kurdukları zaman sen onların yanında/Yusuf’un kardeşlerinin yanında değildin”.2

Kur’an, toplumsal mesajını çoğunlukla tarihî verilerden yararlanarak verir. Bu anlatımlarda toplumların tarihî çizgisinin yönünü belirleyen etkenleri ortaya koyar. Kur’an’ın kendi sunuş mantığı ve yöntemi içinde kıssalar, bir aktarımın ötesinde toplumsal değişmelere paralel olarak ele alınan ve üzerinde derinliğine düşünülerek birtakım yorum ve prensiplere ulaşılması gereken tarihsel veriler durumundadır. Kur’an’da, gerek birçok kıssanın farklı yerlerde değişik biçim ve üsluplarla yinelenmesi, gerek tarihî ve arkeolojik bulgu ve kalıntılara derinliğine bakılması yönündeki istek,

gerekse genel bir anlatım biçimi olarak her kıssanın sonunda, anlatılanlarda pek çok bireysel-toplumsal dersler ve öğütler bulunduğunun dile getirilmesi, Kur’an’ın ‘bütüncül tarih anlayışı’ oluşturmaya özel önem vermesi açısından son derecede önemlidir. Toplumlar, yaşamış oldukları dönemde ortaya çıkan olaylar ve durumlara göre davranış biçimleri belirlemişlerdir. Onlar, bazen doğruyu bulmuş bazen yanılgıya düşmüş, sonuçta herkes yaptığının karşılığını bulmuş, kendi hesabını vermiştir. Tarihî olayların doğru biçimde anlaşılması ve yorumlanması, her olayın kendisine âit bağlamı ve özel koşullarının çok iyi bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bunun için tarihçi bu durumu asla göz ardı etmemeli, yorumlarını ön yargıları ve yetersiz araştırmaları belirlememelidir. Farklı zaman ve koşulların ortaya çıkardığı olayları üst üste koyup, her zaman aynı sonuçların çıkacağını düşüncesinin yanlışlığı ve gerçeklerle uyuşmadığı ortadadır. Bütünlüğünden kopartılıp yüzeysel benzerliğine bakılarak bir olay, görüş veya temayı farklı alanlara taşımak yanıltıcı sonuçlar doğurabilmektedir.

Kur’an’ın tarih anlayışı, insan tabiatının derinlemesine anlaşılması üzerine kurulmaktadır. Tarihte geçerli olan yasaları tanımak, gerçekte insanı tanımak demektir. Çünkü insan tabiatının olumlu ve olumsuz yönleri, çökmekte ve yükselmekte olan toplumların tarihlerinde kendini açıkça göstermektedir. Kur’an, gerek çöküş sürecini başlatan ve gerekse bu süreci durdurup yükselişi sağlayan temel toplumsal ilkeleri, tarihten seçtiği örneklerin içine serpiştirerek, insanı ve onun sosyal hayatını ilgilendiren ve etkileyen bir ölçü içinde anlatmaktadır. Geçmiş toplumların yapıp ettikleri konusunda bir dizi yorumlar getiren Kur’an, bunları doğru bir biçimde anlama noktasında da insana çağrı yapmaktadır. Bu yorumlar bir araya getirilip, bütüncül bir bakış açısıyla ele alınacak olursa, bir toplumun tarihî çizgisini etkileyen ve ona şekil veren etkenler ortaya çıkacaktır. Bunun için

de, genel olarak tarihsel sürece egemen olan ilkeler bütününe ulaşabilmeyi arzulayan tarih felsefelerinin, yalnızca bir tek toplumu değil, birçoklarını hesaba katmaları ve buna göre ilkelerini tespit etmeleri gerekecektir.

Kur'an, bir değil birçok geçmiş toplumun çöküş ve yükselişini hesaba katarak, bu konuda genel-geçer ilkeler ortaya koymaktadır. Bu ilkeler gereğince Kur'an, öncelikle ilk hitap ettiği toplumun yaşadığı bölgenin ve onun çevresinde yer alan diğer ülkelerin tarihlerinden evrensel nitelikli örneklere başvurmaktadır.3 Kur'an bu örneklerden yola çıkarak, geçmişte yaşayan medeniyetlerin araştırılarak, günümüze verilmek istenen mesajların doğru algılanmasını ve buna göre yaşanan hayatın yeniden gözden geçirilerek, yapılan yanlışlıkların düzeltilmesini istemektedir.

Geçmişin anlaşılması, bugünün ve geleceğin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İnsanın değişik zamanlarda neler yapıp ettiği, dînî ve kültürel durumu, başarıları, sürçmeleri, yükselişleri, yıkılışları, kısaca insanın gerçekleştirdiği her şeyin araştırılması ve bunlardan gerekli mesajların alınması gerekmektedir. Geçmiş, çoğu kere bugünümüzü etkilemektedir. Çünkü tarih, süreklilik ve değişim ilkelerinin karşılıklı etkileşimlerinin bir ürünüdür. Başka bir deyişle tarihî olayların ortaya çıkışında bir rastgelelik yoktur ve tarihî alan da rastlantılara göre değil, belli yasalar çerçevesinde yürümektedir. Ortaya çıkan her olayın gerisinde onun öyle olmasını gerektiren koşullar ve yönlendirmeler bulunmaktadır. Kur'an, insanın tarih içindeki yürüyüşünden örnekler sunarken, onun tarihin akışını belirleme, bu akışa müdahale etme ve değiştirme gücüne atıfta bulunmakta, onun kimliğini belirleyen, koruyan, varlığını garanti altına alan ve bilincini örtmeyen bir çizginin içinde tutmak istemekte ve bunun için de değişme ve süreklilik olgusuna hayatî bir önem vermektedir.

Kur'an, bireysel gerçekliğe verdiği önem kadar toplumsal gerçekliğe de önem vermekte ve toplumlar için ortak bir tarihten, bilinçten, anlayıştan,

duyarlılıktan, tavırdan, ortak bir sevap ve günah defterinden söz etmektedir. Çünkü her insan/toplum kendi özgün bilincini, kriterini, düşünme, anlama ve algılama biçimini oluşturabilmekte ve bu yönüyle diğer fertlerden ayırt edilebilmektedir. Eğer bir topluluk, düşünce ve eylem planında, tek bir toplumsal düşünceye sahip olmuşsa, artık yavaş yavaş tek bir insan haline gelmeye başlamış demektir. Bu durumda o insanların mutlulukları ve üzüntüleri, tek bir insanınki gibi olmaktadır.

I. Yeryüzünün Sahipliği ve Yönetim

Kur'an'da, bir toplumun/milletin yerini diğerinin alması anlamında bir değişimden söz edilir. Bir milletin yerine diğerinin geçmesi veya varlığının sona ermesi, her zaman o toplumun kültürünü, medeniyetini ve bütün üyelerini kaybetmesi anlamına gelmemektedir. Bu, bazen onların maddî ve manevî varlıklarının birlikte tarihin geçmiş sayfalarında bir ibret levhası olarak kalması, yerini yenilerine bırakması, bazen de kazandığı her türlü güç, yetki ve imkanı gereğince kullanamayan bir toplumun yaşanan dünyada etkinliğini yitirmesi biçiminde olabilmektedir. Burada toplum, kendisine özgün etkinliğini ve öz kimliğini oluşturan değerleri, ayrı bir medeniyet olarak kalma durumunu koruyamamaktadır. Her iki tür değişim de bir toplumun bireysel ve toplumsal sorumluluklarını yerine getiremedikleri durumlarda söz konusu olmaktadır. Kur'an'da sorumluluklarının gereklerini yapmayan toplumların yerine başka bir toplumun getirileceği,4 bunun geçmişte böyle olduğu gibi bundan sonra da böyle olacağı belirtilmekte5 ve tarihten örnekler verilmektedir.6 Burada Nûh, Hûd'un toplumu Ad7 ve daha sonra Sâlih'in toplumu Semûd'un8 adları açık olarak anılmakta ve onlardan sonra diğer toplumlar için de aynı şeyin söz konusu olduğu haber verilmektedir.9

Kur'an'da bir toplumun yerine bir başkasının getirilmesi, Mekkeli müşriklere seslenilen ayetlerde; onlardan önce geçmişte peygamberlerine

inanmayan nesillerin bu davranışları, kendilerini yok oluşa götürecek bir zulüm olarak değerlendirilmekte10 ve onlar, peygamberlerini yalanlamayı sürdürmeleri halinde aynı olumsuz sonuçla karşılaşabilecekleri konusunda uyarılmaktadır:11

“Sonra onların ardından, nasıl davranacağınıza bakmak için, sizi yeryüzünde onların yerine geçirdik”.12

Hz. Muhammed’in yaptığı çağrının ilk muhatapları konumunda olan Mekke toplumuna, bu ayetin ifadesine göre, peygamberleri önderliğinde önemli bir tarihî misyon geçmişten devredilmiş olmaktadır. Burada, onların şahsında aynı zamanda bütün insanlığa da seslenilmekte13 ve geçmiş toplumların yok oluşundan sonra,14 yeryüzünün sahiplerinin kimler olacağına bakılacağı ve her dönemde bu sahipliği onun gereklerini yerine getirenlerin yapabileceği vurgulanmaktadır. Bu toplum yerine geçirildiği toplum gibi benzer olumsuzluklara düşecek mi? Geçmişten gerekli dersi alıp yüklendiği bu önemli görevin sorumluluğunu taşıyarak varlığını sürdürebilecek mi? Bir toplumun ayakta kalabilmesinin temel koşulu, işte bu sorulara verilebilecek cevaplarla yakinen ilgilidir. Toplumların sorumluluklarını yerine getirip getirememe noktasında denenmesi, izlenmesi, gözetim altında tutulması ve buna göre sonucun belirlenmesi bütün toplumlar için geçerli olan bir yasa biçiminde karşımıza çıkmaktadır:

“Andolsun, Zikir’den sonra Zebûr’da, yeryüzüne ancak sâlih kullarımın mirasçı olduğunu yazmıştık”.15

Kur’an, dünya ile ahiret arasında birbirini gerektiren ve birbirinin devamı olan bağlantının bilincinde olunmasını istemiştir. Buna uygun yorumlar yapmayı alışkanlık haline getiren müfessirler, ayette geçen ‘arz’ sözcüğünün kapsamına her iki hayatı da almışlardır. Salih kulların sahip olacağı arz konusunda, burası cennet yurdudur denilmiştir.16

Dünya arzına gelince orası, hem salih, hem de salih olmayanlar içindir. Bu görüşe göre arz ile dünya toprağı, yeryüzü kastedilmektedir. Çünkü Allah'ın, inanan ve salih amel yapan kullarını yeryüzüne sahip kılacağı,17 onu kullarından dilediğine vereceğine ilişkin sözü bulunmaktadır.18 Burada her iki anlamı da inanıp, salih amel işleyenlerin şahsında toplamak mümkündür. Buna göre onlar, hem içinde yaşadıkları dünya arzına, hem de ahirette cennet yurduna sahip olacaklardır.

Bu çifte müjde ise, bütün ilahî kitaplarda yer almakta ve onların öğütleri, toplumları kötü ahlaktan, olumsuz gidişattan kurtarıp yüceltmekte ve onları, inancını salih amelleriyle bütünleştirmiş, birbirini seven, birbirine güvenen ve biribirine kenetlenmiş durumda bir başarıdan diğerine koşan örnek bir toplum yapmayı hedeflemektedir.19

Allah'ın insan için ön gördügü ve gaye olarak gösterdiği yüceliklere erişmenin yolu, inanıp dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koymabilmektir. Burada ortaya çıkan sonuç şudur: 'Yeryüzüne salih kulların mirasçı olması', bütün ilahî kitapların sunduğu temel ilkedir.

1. Osmanlı Bilim Adamlarının Düşüncesi

Yeryüzünün sahipliği ve yönetimini elinde bulundurma konusundaki ilkeleri belirleyen, yukarıda ana çizgilerini vermeye çalıştığımız ayetlerin değerlendirmesinde Osmanlı tarihçileri, Osmanlı toplumunu ve sultanlarını, yeryüzünün sahipliğine hak kazanmış kimseler olarak görmektedirler. Hatta onlarda Osmanoğullarının, yeryüzünün sahiplik ve yönetimi için Allah tarafından görevlendirilmiş bir sülâle olduğu düşüncesi bile bulunmaktadır. Çünkü onlar, geçmiş toplumların acı deneyimlerinden ders almasını bilmişler, onların durumuna düşmemişlerdir. Bu toplum, görevlerinin gereğini başarıyla yerine getirmiş, yöneticileri de yüklendikleri tarihî sorumluluğun bilincinde olarak toplumlarını yönetmişlerdir. Osmanlı tarihçileri arasında hakim olan bu düşüncenin birçok Osmanlı âlimi

tarafından da benimsendiğini görebilmekteyiz. Biz burada onların bu anlayışlarını, yeryüzünün sahipliğini ve yönetimini elinde bulundurmanın ilkelerini belirleyen ayetlerin yorumladıklarına nasıl taşıdıklarını, onların hangi gerekçelerle bu ayetlerden kendi toplum ve yöneticilerine işaretler çıkardıklarını göstermeye çalışacağız.

Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925), bu konuda Osmanlı âlimlerinin düşüncesini paylaşmış ve onların eserlerini de bu noktada kendi görüşlerini destekleyen kaynaklar olarak göstermiştir. O, 'yeryüzüne sâlih kulların vâris olacağını'20 ilan eden söz konusu ayetin, Kur'an'ın gelecekle ilgili işaretlerinden biri sayıldığını belirttikten sonra şunları söylemiştir: "Bu ayette Osmanlı sultanlarına ve onların saltanatlarının kıyamete kadar süreceğine işarette bulunulmaktadır. Muhyıddîn İbn Arabî (ö. 1240) Şecere-i Nu'mâniyye adlı eserinde, Abdülganî Nablusî (ö. 1731) el-Ebyâtu'n-Nûrâniyye fî Mulûki'd-Devleti'l-Osmâniyye ve Bosnavî Ali Dede Risâle-i İntisâriyye adlı eserlerinde yukarıdaki ayete bu yönde yorumlar getirmişlerdir.21 Bereketzâde İsmail Hakkı, Necâib-i Kur'âniyye adlı eserinde aynı ayet hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra, Şam Müftüsü Hamza Efendi'nin de el-Burhân alâ Bekâi Mülk-i Benî Osmân adındaki eserinde bu ayetin Osmanlı sultanlarına işaret ettiğini belirttiğini ve bu konuda Hz. Peygamber'in sözlerinden de çıkarımlar yaparak geniş bilgiler verdiğini belirtmektedir.22

Osmanlı döneminin tanınmış müfessirlerinden Şihâbuddîn Mahmud Alûsî (1802-1854), Kemal Paşazâde'nin bu ayetten, Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) Mısır'ı fethedeceğini çıkardığını söylemektedir. Yavuz Sultan Selim, Mısır Memlûklu Sultanı Kansu Gavri (ö. 1516) ile savaşmayı düşündüğü bir sırada, bu ayet ona manevî destek sağlamıştı.23 Kansu Gavri, halkına haksızlık yaptığı gibi, Osmanlı'nın düşmanlarıyla da işbirlikçiliği yapıyordu.24 Kur'an'ın ortaya koyduğu toplumsal yasaya

göre, yeryüzünün bozguncuların elinden alınıp verâsete layık, hilâfete ehil, salahiyetli kimselere verilmesi gerekiyordu.25 Yavuz, söz konusu ayetin muhatabı olarak kendisini görüyordu. Ayetin yaptığı hatırlatmayla, artık sorumluluğunu yerine getirmenin zamanının geldiğine karar vermişti. Onun düşüncesine göre bu ayet, yapacağı bu seferde başarıya ulaşacağını da müjdelemekteydi. İbn Kemal bu ayetten çıkardığı işaretle, Mısır'ı fethedeceği müjdesini Yavuz'a vermiştir. Alûsi, onun bu müjdenin gerçekleştiğini belirttikten sonra, bunun meşhur bir kıssa olduğunu söylemiştir.26 Yavuz'un büyük ordusu, 1516 yılında Mercidabık denen yerde Kansu Gavri ile karşılaşmış ve ayetten çıkartılan zafer müjdesi gerçekleşmiştir.27

Yavuz Sultan Selim'in "yeryüzüne ancak sâlih kullarımın mirasçı olacağını" belirten ayeti, Arap ülkelerine yapacağı seferde başarıya ulaşacağına ilişkin müjdeler çıkarmasının nedenlerini ortaya koyması açısından, Hoca Sa'deddîn Efendi'nin (1536-1599) babası Hasan-Can'dan naklen anlattığı, Kapuağası Hasan Ağa'nın gördüğü rüya ve Sultan'ın değerlendirmeleri oldukça önemlidir. Kapuağası Hasan Ağa, Hasan-Can'a rüyasını şöyle anlatır: "Eşiğinde oturduğumuz kapıyı hızlı hızlı çaldılar. 'Ne haber var' diye ileriye bakıp kapıya vardım. Kapı, bir adamın giremeyeceği kadar biraz açılmıştı. Etraf sarıklı nuranî kimselerle dolmuştu. Hepsi de silahlı ve elleri bayraklı mükemmel şahıslar. Kapının dibinde elleri sancaklı dört nuranî kimse duruyordu. Kapıyı vuranın elinde Padişah'ın ak asancağı vardı. Bana dedi ki: Bilir misin neye gelmişiz? Ben de: Buyurun! dedim. Dedi ki: Bu gördüğün kimseler Rasulullah'ın ashabıdır. Bizi o gönderdi ve Selim Han'a selam ederek buyurdu ki: 'Kalkıp gelsin ki, Harameyn hizmeti ona buyuruldu'. Gördüğün bu dört kişiden, bu Ebû Bekr-i Sıddıyk, bu Ömer'ül Fâruk, bu Osman-ı Zi'n-Nûreyn'dir. Seninle konuşan ben ise Ali bin Ebî Tâlib'im. Var Selim Han'a söyle dedi ve kayboldular…" Hasan-

Can, bu rüyayı Padişah'a anlatınca o şöyle demiştir: "Sana demez miyiz ki, biz bir tarafa emir verilmeden hareket etmemişizdir…".28

Alûsî, ayetlerden bu tür işaretler, anlamlar çıkartılabileceğini söyledikten sonra, "Rumlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar."29 ayetinden İbn Barracân'ın, Salahaddîn Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethedeceğini çıkardığını söylemiştir.30 Bursalı İsmail Hakkı'da (ö. 1725) Rûhu'l-Beyân adlı tefsirinde bu ayetin, 1187 yılında Salahaddîn'in Küdüs'ü fethedeceğine işaret ettiği yolundaki görüşlere yer vermiştir. Bursalı, Sa'deddîn Hamevî'nin söz konusu ayetten Timur'un 1397 yılında Rumları yeneceğini çıkarttığını da söylemektedir.31 Müfessirlerimiz, Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu ve sürekli hatırlatma gereğini duyduğu, söz konusu toplumsal yasaya atıfta bulunarak ayeti bu şekilde yorumlamışlardır. Ayetlerden, burada adı belirtilen tarihi olaylara işaretler çıkarmakta sakınca görmeyen müfessirler, son dinin mensubu olan toplumları, artık yeryüzünün sahipliğini eline geçirmiş toplumlar olarak düşünmekte veya yorumlarıyla okuyucularında böyle bir izlenim bırakmaktadırlar.

2. Osmanlı Bilim Adamlarının Devlet Başkanlarına Bakışı

Osmanlı Devleti'nin bilim, kültür ve siyaset alanında güçlü olduğu dönemlerde yaşayan, âlimlerin, özellikle de Müslüman tarihçilerin paylaştığı düşünceye göre Osmanlı, döneminde dünyanın tek hakim gücüydü. Onları bu anlayışa iten adı geçen alanlarda gösterilen üstün başarılardı. Onlar bu düşüncelerine, bir meşruiyet zemini olarak gördükleri dinî dayanaklar bulmakta da gecikmemişlerdi. Dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in işaretlerine göre Osmanlı sultanları, yeryüzünün halifeleriydi, yöneticileriydi. Onlar, bu görev ve yetkiyi âlemin yöneticisi olan Allah'tan alarak milletinin başına geçmişlerdi. Çünkü saltanat Allah'ın

takdiri ile olduğu için bu görev onlara Allah tarafından verilmişti. Sultanlar bu nöbeti doğrudan Allah'ın son elçisi Hz. Muhammed'den devralmışlar ve bu görevi hakkıyla yerine getirmişler, İslâm kubbesinin direkleri olmuşlar, âleme nizam vermişlerdi. Onlar bu görevi Allah'ın kendilerine özel bir vergisi olarak düşündükleri için, kendilerini zamanlarındaki diğer sultanlardan daha üstün ve ayrıcalıklı kabul ediyorlardı. Dönemin büyük tarihçisi ve müfessiri Kemal Paşazâde de, (ö. 1534) bu anlayıştan yola çıkarak kendi dönemine kadar gelen tüm Osmanlı sultanlarını halife, Osmanlı saltanat makamını da, hilâfet makamı olarak görmüştür.32 Böyle bir bakış açısının arka planında, İslâm'a itaat ile sultana itaatı özdeşleştiren bir düşüncenin bulunduğunu söyleyebiliriz. Biz bu anlayışı siyasetin sağlam zemin arama girişimleri olarak değerlendirebiliriz.

İslâm tarihinde ortaya çıkan farklı siyasî ve dinî anlayışlar, Müslüman toplum nezdinde kabul görebilmek için sürekli dinî referanslardan, Kur'an'dan ve Sünnet'ten yardım almak istemişlerdir. Ancak buradaki durumun diğerlerinden biraz farklılık gösterdiğini düşünüyoruz. Bu düşüncenin dönemin bütün ilim adamlarınca benimseniyor olması, Osmanlı sultanlarının böyle bir anlayışı âlimlere dikte ettirmediğini de göstermektedir. Çünkü onlar, bu konuda sultanlarıyla aynı düşünceyi paylaştıklarını eserlerinde açıkça dile getirmektedirler. Belki de bunda ilim ve irfan üzerine kurulan Osmanlı Devleti'nin temelinde tüm ulemânın harcının bulunması önemli bir etkendir.

Mohaç Fetihnâmesi'nde Kânûnî Sultan Süleyman'ın (1520-1566) bu anlayışı: "Benim de, Rabbânî ilhamların yeri olan padişahlığımın muzaffer çehresi parlak gönül aynasında: "Rabbinizin düşmanlarınızı yok etmesi ve yeryüzünde sizi onların yerine geçirmesi umulur"33 ayeti açıkça görülmüş ve cihanın bekçisi gönül aynamda yükselen saadetin yüzü: "Allah onların yerlerine, yurtlarına, mallarına ve ayak basmadığınız topraklara sizi mirasçı

yaptı”34 âyeti gün gibi meydanda ve apaçık oldu35 sözleriyle, çok açık bir biçimde kendini göstermektedir.36

Osmanlı döneminin büyük şeyhulİslâmı, müfessiri Ebussuud Efendi’nin (ö. 1574) Kanunî’nin ölümü üzerine yazdığı mersiyedeki: “Yıldırım sesi mi, yoksa Sûr’a mi üflendi ki dünya bu düdük sesiyle çınlamaktadır.” Sözleriyle, onun Kanunî’ye olan sevgisini, saygısını ve gönülden bağlılığını dile getiren: “Gerçekten cihan padişahının gözü hakkı görür.”37 sözleri de Osmanlı âlimlerinin sultanlarına bakış açılarını yansıtan açık örneklerdir.

Osmanlı sultanlarını, dünyada huzur ve güveni sağlayan, adaleti yerleştiren, bozgunculuğu ortadan kaldırmayı amaç edinen erdemli kişiler olarak gören Hoca Sa’deddîn Efendi, onlar hakkındaki düşüncelerini ayetlerden de işaretler çıkartarak şöyle dile getirmektedir: “…Mutlu adlarını taşıyan mühürleri: “Gerçekten Allah, adaleti, iyilik yapmayı… emreder.”38 buyruğu ile süslenmiştir. Onlar, devletlerinin sancağının üzerine: “Zafer ve yardım ancak aziz hakim olan Allah katındandır.”39 ayetini yazmışlardır. Bir gerçektir ki, Ulu Tanrı Hulefâ-ı Râşidîn’in güvenle dolu devirleri geçtikten sonra… saltanat düzgüsünde soyları sonsuza kadar sürecek olan Osmanoğullarının ulaşmış oldukları yüce mertebeye ne kimseyi yükseltmiş, ne de bunlara verilen güç, bir devletliye nasip olmuştur.40 O, “Allah, kullarına her bakımdan yardımcıdır.”41 sözünün gereğine göre; ülkeleri korumak, Allah’ın kullarını kayırmak, adalet ve barışı yaymak için bahtları güzel bu padişahları, hak yolda pek çok savaşlar veren bu hakanları ortaya çıkarmıştır. Başarıyı kendilerine yoldaş eden bu bölüğe i’lâ-yi kelimetullah ile yüce yolda yardımcı olmuş, onları mutlu kılmıştır.42

Ahmed Cevdet Paşa da (1822-1895) Tarih’inde aynı anlayışı şu çarpıcı sözleriyle ortaya koymaktadır: “Osmanlı Devleti’nin ortaya çıkması ile İslâm devleti yenilenmiş aslî hâlini bulmuştur.”43 “…İslâm devleti

kaybolmuş iken hamdolsun Osmanlı saltanatı şan ve şevketle zuhur edip, İslâm ülkelerini nura boğmuştur”.44

Osmanlı âlimleri Kur’an’daki devlet-toplum ilişkilerini idealize eden ayetleri bu anlayıştan hareketle yorumlamışlardır. Sultanları ve âlimleriyle Osmanlı, yeryüzünün sahipliği ve yönetimine tek ehliyetli kendilerini görmüşlerdir. Onların bu düşüncelerini doğrulayan başta Kur’an’ın bu işi gerçekleştirebilmek için saydığı niteliklerdir. Onlar, Hz. Peygamber’in konuya sözlerinden de destek almışlardır. Onların bu nitelikleri taşıdıklarına ve Allah’ın yüklediği bu yüce görevi başarıyla yerine getirdiklerine tarih tanıklık etmektedir. Onların dinî anlayışları da bu düşünce ekseninde oluşmuş, dünya görüşleri de buna göre şekillenmiştir. Böyle bir yaklaşım tarzının doğal bir sonucu olarak onlar, neredeyse Kur’an’ın bütün ayetlerini, Osmanlı’nın tarih içindeki yürüyüşüyle ilgili görmüşlerdir. Daha açık bir söyleyişle, Kur’an ayetlerinin sunduğu mesajları kendi dünyalarına, yaşadıkları olayların içine doğrudan taşıyabilmekte ve olayları anlatırken yer verdikleri ayetlerin sanki kendi durumlarını açıklamak üzere indiği duygusunu okuyucularında uyandırabilme başarısını gösterebilmektedirler. Bu tür yorumların en ilginç örneklerini Osmanlı tarihçileri vermiştir. Onlar, orduyu savaşa isteklendirme ve manevî güç kazandırma noktasında Kur’an ayetlerine başvurdukları gibi, savaşın seyrini anlatmada da aynı kaynaktan yardım almakta ve olayların rengine oldukça baskın ilahî bir renk vurma gayretinde olmaktadırlar.45

II. Yeryüzünde Yönetimin El Değiştirmesi

Kur’an’ın tarihî anlatımlarında toplumların tarih sahnesinden çekilmesinin iki şekilde sunulduğunu daha önce belirtmiştik. Birinde toplum, medeniyeti ve bütün bireyleriyle yok olup gidiyor, diğerinde ise maddi anlamda varlığını sürdürüyor, ancak yaşadığı dünyada etkinliğini ve saygınlığını yitiriyordu. Bu tür bir yok oluşta toplum kendisine, kültür ve

değerlerine yabancılaşmakta, olayların akışına yön verme yetkisini, bilim ve tekniğe katkıda bulunma görevini başkalarına devretmiş olmaktadır. Böyle bir toplum, hayatın her alanında üretici olmaktan çıkarak, tüketici konumuna düşmekte ve bunun sonucu olarak; sosyal, ekonomik, politik, bilimsel ve teknik alanda üretici olan toplumların güdümüne girmektedir. Artık bundan sonra kendisi hakkında karar verecek, konumunu belirleyecek olanlar, yetkisini devrettiği toplumlar olmaktadır. Böyle bir durum, toplumun kendisinin yaptığı bilinçsizçe davranışlarının doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır; yani, kendi sonunu hazırlayan, bütün etkinlik alanlarını kaybederek bu anlamda ömürlerine son veren toplumun bizzat kendisidir. Çünkü kendi varlığı ve etkinliği hakkında yeterli bir bilince sahip olamayan bir toplum; diğer toplumların etkisi altına girmeye ve onların niteliklerine uymaya aday toplum demektir. Bütün karşı etkilere kendisini açan bir toplumun, bu etkiler yüzünden yalnızca kendisine özgün olan benliği sarsılmakta ve manevî varlığı ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Kur'an'da görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyen toplumun yerine başkasının geçmesi, toplumsal bir yasa biçiminde sunulmaktadır. Yeryüzüne sahiplik etme anlamında hilâfetin el değiştirmesi, bir toplumun yerine diğerinin geçmesi konusuna ilişkin ayetler, müfessirlerin kimliklerine göre farklı yorumlara konu olmuştur. Onlar bu konudaki toplumsal yasayı ortaya koymaktan ziyade, bu yetkiyi eline geçiren toplumun kim olduğunu belirleme gayretinde olmuşlardır. Osmanlı müfessirleri arasında da söz konusu ayetleri aynı anlayış çerçevesinde yorumlayanlar olmuştur. Burada öncelikle, yorumlarının dayanaklarını açık biçimde ortaya koyan Osmanlı müfessirlerinden örnekler verecek, bu arada diğerlerinin görüşlerine de değineceğiz.

1. Genel Değerlendirmeler

Kur’an, çağrıda bulunduğu ilk toplumu yaşadığı bölgenin mirasçısı olarak görür. Geçmişte bu bölgede yaşayıp varlığını sürdüremeyerek tarihin sayfalarına gömülen toplumların adlarını anar, hayat hikayelerinden ders çıkartılması gereken kesitlerin resmini çizer. Onların arkada bıraktıkları, sahipsizlikten harabe haline gelen tarihî eserlerine dikkatle bakılmasını ister. Bunların sahiplerine ne oldu, neyi yaptılar veya yapmadılar ki, varlıklarını koruyamadılar? Bu sorulara bulunacak cevap, bir toplumun yeryüzünün sahipliğini elden bırakmadan, varlığını kesintiye uğratmadan ayakları yere sağlamca basan bir toplumun oluşturulmasını sağlayacaktır. Verdiği bu örneklerle Kur’an, tarihin yaşayan insanlara mesajını ulaştırır. İlk muhataplarının şahsında bütün insanlara seslenir. Bu konuda Kur’an’ın Arap toplumuna en şiddetli uyarısı, onların Tebük Seferi (630 H.) ile ilgili tutumları nedeniyle yapılır.

İran karşısında zafer kazanan Bizans, günden güne büyüyen bir güç, bir tehlike olarak görmeye başladığı İslâmiyet’in bu hızını kesmek için girişimde bulunmaya başlamış ve Hristiyan Arapları da yanına almıştı. Müslümanların kuzeylerinde oluşturulan bu gücü dağıtması gerekiyordu. Hz. Peygamber ordu hazırlama girişimlerine başlamıştı. Ülkede müşhiş bir sıcak ve kıtlık vardı. Bu durum, halkın evini barkını bırakıp savaş çağrısına uymasını güçleştiriyordu. Bu durumu değerlendiren münafıklar bulunmaz bir fırsat yakalamıştı. Onlar, “Sıcakta savaşa gitmeyin.”46 diye başkalarını da sefere katılmaktan alıkoymak istiyorlardı.47 Kur’an’da, Arap toplumunun Tebük Seferi’ne karşı takındıkları olumsuz tavırlar nedeniyle gündeme gelen, bir toplumun diğeriyle değiştirilmesi durumu söz konusu edilmektedir:

“Ey inananlar! Size ne oldu ki, ‘Allah yolunda savaşa çıkın’ dendiği zaman yere çöküp kaldınız. Ahireti bırakıp, dünya hayatına mı razı oldunuz. Oysa dünya hayatının geçimi âhirete göre pek az bir şeydir. Çıkmazsanız,

Allah size can yakıcı bir azapla azap eder ve yerinize başka bir millet getirir. Ona hiçbir zarar veremezsiniz. Allah her şeye kâdirdir”48

Tebük Seferi’ne Hz. Peygamber’le birlikte katılmak istemeyenler bu ayette şiddetle kınanmakta ve onların elem verici bir azaba uğrayacakları belirtilmektedir. Müfessirler burada kendisiyle tehdit edilen azabın, âhiret49 mi yoksa dünya azabı50 mı olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre Allah, böyle davranan kimseleri kıtlık, sefalet, baskı ve esaret gibi acıklı durumlarla karşılaştırmak suretiyle, onları henüz dünyada iken cezalandıracak ve yok edecek, yaşadığı dünyada etkinliğini kaybettirecektir.51

Öncelikle indiği dönemin toplumuna hitap eden bu ayet, kapsamı açısından her dönem için geçerli olan bir ilkeye de işâret etmektedir. Gerektiği durumlarda ülkesine ve toplumuna yönelebilecek tehlikelerden korunmak amacıyla, birtakım dünyevî endişelerin tuzağına düşüp savaşı göze alamayan toplumlar, tarih boyunca özgürlüklerini koruyamamışlar ve başkalarının boyunduruğu altına girerek kaybetmekten korktukları her şeylerini kaybetmişler ve zillet içinde yaşamaya mahkûm olmuşlardır.

Müfessirler, Tebük Seferi’ne çıkmak istemeyen, Arapların yerine getirileceği belirtilen toplum hakkında çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Onlar tâbiûn,52 Farslılar, Yemenliler veya bu ayetin nüzûlünden sonra müslüman olanlar toplumlardır.53 Ayette kavm sözcüğü mutlak anlamda geçtiği için bu toplumun, taşıdığı görev ve sorumluluğunun bilincinde olan ve gereklerini yerine getiren bir toplum veya toplumlar olması muhtemeldir.54

Bu türden bir değişmeye işâret edilen ayetlerden birinde de şöyle denilmektedir: “Eğer yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de, onlar, sizin gibi olmazlar”.55 Aynı konuya işaret eden diğer bir ayette de durum şöyle ifade edilmektedir: “Ey inananlar! Sizden kim

dininden dönerse, bilsin ki Allah, yakında öyle bir toplum getirecek ki, O onları sever, onlar da O'nu severler. Onlar, müminlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı onurludur. Bunlar, Allah yolunda savaşmaktan bir an geri kalmazlar ve kınayanın kınamasından da korkmazlar. Bu, Allah'ın dilediğine bağışladığı lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir ve herşeyi bilir".56 Bu topluluğun da; isyancılarla savaşan Ebû Bekir ve arkadaşları, Ensâr, Yemenliler, Farslılar, Hz. Ali ve arkadaşları olduğuna dâir rivayetler bulunmaktadır.57

Müfessirler tarafından adı konulan toplumların, içinde yaşadıkları dönemler için ayette belirtilen nitelikleri taşıdıkları düşünülebilir. Ancak bu ayetin kapsamı daha geniştir ve her dönemde, bu nitelikleri taşıyan toplumları içine almaktadır. Hoca Sa'deddîn Efendi, bu ayette Allah'ın övgüsü ile şereflenmiş olan toplumun, başta yöneticileri olmak üzere Osmanlı Türkleri olduğu düşüncesindedir. Ona göre Allah'ın bu buyruğu, sonsuz olan kerem hazinelerinden çıkartılmış tek bir pırlantadır. Dinin gereklerini yerine getirme, törelerini egemen kılma yolunda da bu tutum, onların şanına uygun düşmüştür.58

2. Türklerle İlgili Değerlendirmeler

Türkler, Müslüman oluşlarıyla birlikte İslâm'a çok sıkı sahiplenmişler ve İslâm'ın yayılmasında ve ayakta tutulmasında var güçleriyle çalışmışlardır. Böyle bir tarihî birikimin sonunda Osmanlı âlimleri artık yeryüzünün sahipliği ve yönetimine kendilerini layık görmüşlerdir. Onlar, Müslümanlık sonrası tarihlerinin hiçbir döneminde, Tebük Seferi'ne katılımda gösterdikleri gevşeklik nedeniyle, Kur'an'ın Arapları eleştirdiği, kınadığı davranışları asla göstermediklerine inanmaktadırlar. Bunun için yerilen değil, övülen niteliklere sahip bir toplum oluşturduklarını ıspatladıkları düşüncesiyle, kendilerini Kur'an'ın işaret ettiği ve yeryüzünün sahiplik ve yönetimine aday olarak gösterdiği toplum olarak

görmüşlerdir. Osmanlı alimlerinin ortak görüşünün sözcülüğünü de, XVII. asır Osmanlı müfessirlerinden Vânî Mehmed Efendi (ö. 1685), Arâisü'l-Kur'an adlı eserinde üstlendiği söylenebilir. İstanbul'un güzel bir semtine "Vaniköy"e59 ismini veren Vânî, Tevbe suresi 39. ayetini işte bu bakış açısı ile yorumlamaktadır. Onu, bu kadar açık ve ayrıntılı biçimde âlimlerin bu genel kanaatini Kur'an tefsirine yansıtan ilk kişi olarak değerlendirebiliriz. Onun Arâisü'l-Kur'an'da verdiği, biraz sonra sizlere sunacağımız ve konumuzun akışını ağırlaştıracağı endişesiyle bir bölümünü de dipnota taşıdığımız bilgiler, bütünüyle Tevbe suresi 39. ayetinin yorumudur.

Vânî Mehmed Efendi, Hz. Peygamber'le Tebük Seferi'ne çıkmaktan kaçınan kimselerin azaba uğratılma uyarısını; dünyada düşmanlarının kendilerine üstün gelecekleri, âhirette de yakıcı bir azabla karşılaşacakları şeklinde, diğer tefsirlerde de yer alan bilgileri aktardıktan sonra, "yerinize başka bir millet getirir" ifadesinde, Arapların yerine getirilen milletin Türkler olduğunu belirtmiştir.60 O, bu görüşünü, Türklerin İslâm dinine hizmetleri ve tarihte düşmanlarıyla yapmış oldukları mücadelelerde sağlamış oldukları başarıları örnek göstererek desteklemeye çalışmakta ve eski Türk, Selçuklu ve Osmanlı tarihinden örnekler vermektedir. Emeviler ve Abbasiler tarafından birçok fetih girişimlerinde bulunulmasına rağmen, İstanbul'un fethinin Osmanlılar tarafından gerçekleştirilmesini de bu bağlamda ele almaktadır.61

Vâni Mehmed Efendi Türklerle ilgili olarak, bazı Türk tarihlerinde de yer alan görüşleri, yukarıda geçen ayetin bir yorumu olarak Kur'an tefsirine aktarması bakımından Osmanlı müfessirleri arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Kendisinden önce bazı Osmanlı müfessirlerinin, tefsirlerde yer alan Türkler aleyhindeki mesnetsiz fikirleri tefsirlerine aynen aktarıldıklarını da hesaba katarsak, onun bu konudaki görüşlerinin

orjinalitesi daha da iyi anlaşılacaktır.62 Onun Arâisü'l-Kur'an adlı tefsirinde Tevbe suresi 39. ayetine getirdiği yorum şöyledir:

"Ey Arablar! gelecek zamanlar içerisinde Rum Seferine çıkmazsanız;63 Rasulullah döneminde Esedoğulları ve Katafanoğullarının yaptığı gibi, Rum Seferini toptan terkederseniz, çünkü onlar Tebük Gazvesi'ne gelmeyip özür beyan edince, 'Bedevilerden, özür beyan eden kimseler, kendilerine izin verilmesi için geldiler…"64 âyeti nazil olmuştu. 'Çıkmazsanız' Allah, kuraklık ve düşmanınızı üzerinize musallat etmek suretiyle, son derece 'elem verici bir azab ile azab eder.' Ey Arab Topluluğu! Sizi başka bir milletle değiştirir."65

Allah'ın bağışladığı iyilik ve yardımının sonucu olarak biz deriz ki; bu kavm, Arap kavmine hiçbir yönüyle benzemeyen Türk Milleti'dir. Çünkü biz, uzun zamanlardan beri, gerek doğuda ve gerekse batıda, Rumlar ve Frenklerle mücahede eden gazilerin; tüm Rum ülkelerini ele geçirip, buraları yurt edinmiş bulunan Türkler olduğunu müşahade etmekteyiz. Onlar, bu bölgelere yerleşmişler ve sonuçta Rum, Ermeni ve Gürcü ülkeleriyle Frenk ve Rus ülkelerinin bir kısmı, Türk ülkeleri haline dönmüştür. Bu bölgelerde, zamanla Türk dili yaygınlık kazanmış, İslâm'ın ve Müslümanların hükümleri uygulanmış ve Türklerin çaba ve gayretleriyle Hıristiyanların çoğu, hem İslâm dinini kabul etmişler hem de Rum, Frenk ve Rus kökenli olmalarına rağmen, Türklüğü benimsemişlerdir. Bu da, Allah'ın Türklere nasip etmiş olduğu bir lütfudur. Allah, büyük lütuf sahibidir.66

Müslüman Türkler, Tatarlardan kaçarak o günün bilinen Rum sınırları boyunca, çeşitli bölgeleri kendilerine sığınak edinmişlerdir. Onlar, Frenkler ve Rumlardan kendilerine ilişen kimselerle savaşmak suretiyle buralarda ikamet etmişler ve onların seferleri de bu şehre kadar ulaşmıştır. Bu nedenle şehrin fethinin Türklerin elleriyle olması umuluyordu. Beydâvî, Mesâbîh'in

şerhi Ezhâr da şöyle demiştir: Bu şehirle kastedilen, Konstantiniyye'dir. Rumiyye de denilmiştir. Mehdî, 1500 gemiden oluşan ordusuyla, bu şehre yürür ve orayı fetheder. Birinci görüş daha sahihtir. Dârimî, Rasulullah'a bu iki şehirden hangisinin; Konstantiniyye'nin mi, yoksa Rumiyye'nin mi, önce feth olunacağı sorulunca; Onun, Hirakl'in şehri Konstantiniyye'dir, dediğini nakletmiştir.67 Celaleddin es-Suyûtî, Câmiu's-Sağîr'de "Konstantiniyye elbette fetholunacaktır. Onun emiri, ne güzel emirdir. Bu ordu, ne güzel ordudur"68 hadisini nakletmiştir.

İbn Kesir, Tefsir'inde Allah Teala'nın İsâ için "Sana uyanları kıyâmet gününe kadar, inkar edenlerin üstünde tutacağım"69 sözü hakkında şu yorumu yapmıştır: "Hz. Muhammed'e iman edenler aynı zamanda Mesih'e de gerçekten iman etmişlerdir. Müslümanlar Nasrânîleri Şam'dan çıkarıp onları Rum ülkesine sürünce, onlar da kendi şehirleri olan Konstantiniyye'ye sığınmışlardır. İslâm ve Müslümanlar, kıyâmete kadar onlardan üstün olmaya devam edeceklerdir. Hz. Peygamber, onların âkıbetini ümmetine şöyle haber vermiştir: Konstantiniyye fetholunacak, onların malları ganimet olarak alınacak ve Rumlar, insanlığın tarihte bir benzerini görmediği ve bundan sonra da göremeyeceği bir şekilde büyük bir bozguna uğratılacaklardır".70

İstanbul'u Türkler fethetmiştir. Kumandanları, Sultan Muhammed b. Sultan Murad el-Osmanî'dir. O, 1453 yılında 54 gün süren bir savaşla Konstantiniyye'yi fethetmiştir.71 Mesleme b. Abdü'l-Melik el-Mervânî, İstanbul'u yedi sene muhasara etmiş ve fethetmeye muvaffak olamamıştır. Bundan önce Yezid b. Muaviye de, yaklaşık altı ay boyunca bu şehri muhasara etmiş ve Rasulullah'ın arkadaşı Ebû Eyyûb el-Ensârî burada vefat etmiştir. Fetih ne onlara, ne de onlardan başkasına nasip olmuştur.72

Türklerin ahvalinin ayrıntılarına gelince, bu da Peygamberimizin ümmetini Türklerle savaşmaktan nehyetmiş olmasıdır.73 Türk ismi,

Oğuz Han'ın çocuklarına verilmektedir. Onlar, Türkmenlerdir. Çünkü onun oğulları veya oğullarının oğulları 24 taneydi. Bunlardan bazıları; Avşar Han, Salur Han, Eymür Han, Bayındır Han, Kaçar, Bayat, Kaynak Han, Kalı Han ve diğerleri. Bunlar çoğaldılar ve babalarının isimleriyle adlandırılan 24 boy haline geldiler. Bu nedenle dünyadaki Türk ve Türkmenlerden olan herkes bu boylardandır. Onların meskeni, Maveraünnehir ötesindeki Türkistan ülkesi olmuştur.74 Onlar aynı zamanda Bin Kışlak ülkesine de yerleşmişlerdi. Buranın halkı, mecûsî idiler. Müslümanlar bunlarla savaşmamış, ancak onlar üzerine Türkler hücum etmişti.

Hicrî 350 senesi civarında İsmâiliyye denilen Râfızîlerden olan mülhitler, Mısır ve Suriye'yi istila etmişler, Abbasî halifelerinin dışında, dünyanın bütün Müslüman hükümdarları Râfızîleşmişlerdi. Müslümanların aralarındaki bir takım görüş ayrılıklarından yararlanan Rumlar, İslâm ülkelerini istila ederek, vaktiyle müslümanların, kendilerinden almış oldukları ülkeleri yeniden alıp, Ruhâ (Urfa) ve Malazgird'e kadar dayanmışlardı. Bu sebeple Allah, Türkleri lutfuyla İslâm Dinine girdirerek, Müslümanlar üzerine nimetini tamamladı.75

Vânî Mehmed Efendi, söz konusu ayetin tefsiri olarak Selçuklu ve Osmanlı tarihinden örneklerle sürdüğü açıklamalarını şöyle tamamlar: İşte bu, Allah'ın "Çıkmazsanız Allah size can yakıcı azabla azabeder ve yerinize başka bir millet getirir. O'na bir şey de yapamazsınız. Allah herşeye kadirdir" (9. Tevbe, 39) ayetinin yorumudur. Yani, Ey Arap topluluğu! Eğer Rum Seferi'ne çıkmazsanız, Allah size can yakıcı azab ile yani düşmanınızın sizi istilası ile azabeder. Şu an Doğu ve Batı'da Türk, Arab'a üstün gelmiştir. "Ve yerinize başka bir millet getirir." Yani Rum Seferi'ne çıkma konusunda onları sizin yerinize bedel kılar. Onlar (sizin yerinize bedel kılınan topluluk) da Türk'tür. "Ve yerinize başka bir millet

getirir” cümlesini, kendisinden önceki “Çıkmazsanız Allah size can yakıcı azabla azabeder.” cümlesine atfetmek, hususi olanı, umumî olan üzerine atıf yönüyledir. Çünkü bu “istibdal”, bir azap çeşididir. Ey Arap topluluğu! “O’na”, Allah’a hiç “zarar veremezsiniz”. Çünkü O, her şeye kadirdir. Burada önceki cümlelerin tamamlayıcısı olarak “Allah her şeye kadirdir.” denilmiştir. Türkün size üstün gelmesiyle sizi azaplandırmaya, sizin yerinize Türkü getirmeye, sebepleri değiştirmeye, bir sebep aracılığı olmaksızın dinine yardıma kadirdir”.76

III. Kur’an’ın Siyasî Yorumu ve Türkler

İnsanla diyaloğa geçtiği günden itibaren ilgi odağı hâline gelen Kur’an, farklı zaman, mekan ve kültür ortamları içinde farklı okumalara muhatap olmuştur. Bu okumaları sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için İslâm dininin tarihî sürecinin çok iyi izlenmesi ve değerlendirmelerin de buna göre yapılması gerekecektir. Bu süreçte bilerek veya bilmeyerek yapılacak atlamaların, bizi doğru sonuçlara ulaştıramayacağı açıktır. Bağlantıları koparılmış, bir bütünün içinden çekilip çıkartılmış tarihî bir olay veya kendisine ait bağlamı içinde yapılmış bir yorum etrafında söylenecek sözlerin, bir bütün üzerinde yapılmış değerlendirme olduğu iddia edilemez.

Kur’an’ın tarihî anlatımlarında çoğunlukla olayların geçtiği zaman ve mekan açık bir biçimde belirtilmez. Onun anlattığı her olayın satır aralarından süzülüp çıkan bir amacı vardır. Bunun için anlatılanlar, amacı gerçekleştirdiği noktada sona erer. Aynı kıssayla ilgili bölümlerin bazen farklı sureler veya ayet grupları içinde tamamlanması veya belli bölümlerinin tekrar edilmesi de bunun açık göstergesidir. Böyle bir durumda müfessir, önceden aynı olayın anlatıldığı Tevrat ve İncil’den, daha kapsamlı ve genel bir deyim kullanacak olursak İsrâiliyyât’tan yardım ve destek alarak, bakış açısına göre tespit ettiği boşlukları doldurmaya, olayların zamanı, mekanı ve şahıslarını belirleme girişiminde

bulunmaktadır. Müfessirler, Kur'an'ın anlatımında adı konulmayan övülen veya yerilen bir topluma, yaşadığı dönemde olumlu veya olumsuz yönleriyle tanıdığı bir toplumun adını koymakta sakınca görmemişlerdir. Müfessirlerin eserlerine ayetlerin tefsiri olarak girdirdiği tarihî bilgiler oldukça sorgulanmaya, eleştirilmeye, bilimsel bir yaklaşımla irdelenmeye muhtaçtırlar.

İslâm tarihini, İslâm dinine inanmış çok sayıda etnik, sosyal, kültürel ve siyasî bir yelpazenin oluşturduğu bir tarih olarak tanımlayacak olursak, doğal olarak müfessirleri de kendi özel kimlikleri içinde görme durumu bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını görürürüz. Böylece onların ideolojik okumalarının arka planını görebiliriz. Kur'an'ın bazı tarihî anlatımlarının bir yorumu niteliğinde birtakım müfessirin Türkler hakkında yaptığı olumlu veya olumsuz değerlendirmeler de bu çerçevenin içinde düşünülmelidir.

Müslüman Arapların tarihte ilk kez Türklerle karşılaştıkları andaki izlenimleri, yorumlarının da rengini belirlemiştir. Onların bu karşılaşması daha çok savaş ortamlarında olduğu için, Türklerle ilgili değerlendirmeleri genelde olumsuz olmuştur. Türklerin Müslüman oluşuyla birlikte bu izlenim, olumlu bir hâle dönüşmüştür. İlk giriş yaptığı şekliyle de bu görüşler, hiçbir engel, eleştiri ve sorgulamayla karşılaşmaksızın, asırlarca Türk müfessirlerininki de dahil olmak üzere neredeyse bütün tefsirlerde tekrar edilmiştir. Sayısı az da olsa bu geleneği sorgulayan müfessirler olmuştur. Tefsir tarihinde ideolojik okumalar, Zülkarneyn, Ye'cüc ve Me'cüc'ün kimlikleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle biz de bu örnek üzerinde durmayı uygun gördük.

Kur'an'ın tarihî anlatımları etrafındaki ideolojik okumaların, verdiğimiz örnekler ve bunlar üzerinde yaptığımız değerlendirmelere bakılarak geçmişte kalmış, tamamlanmış bir süreç olduğu da düşünülmemelidir. Bu konuda çağdaş müfessirlerden biri olan Reşid Rıza'nın (ö.1935): "Sana

kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır…"77 ayetiyle ilgili ideolojik okuması, hayli ürkütücü ve üzücü bir örnektir. O, tefsirinde hocalarımızın hocası dediği ve büyük âlim olarak nitelendirdiği Mahmut en-Neşşâbe'nin (1810-1890) şu çirkin ve gerçek dışı sözlerine yer vermiştir: "İstanbul'un fethedilmesini kıyamet alameti olarak gösteren hadisin manası, Arapların İstanbul'u Türk zorbalarından fethedeceği demektir." Reşit Rıza, Türkler aleyhinde bu sözleri insafsızca sarf eden hocasının sözlerini tefsirine aldığı yetmiyormuş gibi, onun bir siyasetçi olmadığını ve üstelik onun zamanında Türklerle Araplar arasında bir düşmanlık bulunmadığını da söyleyerek savunmuş ve kendi düşüncesine hocasının bu sözlerini dayanak yapmıştır.

Reşit Rıza, İstanbul'un fethine ilişkin Peygamberimizin sözlerini ve birçok İslâm âlimi tarafından asırlarca tescil edilen yorumuna da tefsirinde oldukça îmalı bir biçimde yer vererek bu ön yargısını daha da belirginleştirmek istemektedir: "Müslüman Türkler, bu hadislerin Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethiyle gerçekleştiğini söylerler. Ama gerçek şudur ki, bu fetihle birlikte Deccal da ortaya çıkacaktır".78 Bu tür dini ve bilimsel dayanaktan yoksun yorumları, müfessirlerin ideolojik okumaları olarak değerlendiriyoruz.

1. Genel Değerlendirmeler

Zülkarneyn, Kur'an'da öyküsü anlatılan ve taşıdığı misyona sahip insanlar için güzel bir örnek olarak gösterilen sayılı şahşiyetlerden biridir. Ye'cüc ve Me'cüc ismi de bu öykünün içinde geçer ve içeriğinin temel unsurlarından birisini oluşturur. Bu iki toplum hakkında Kur'an'ın yaptığı değerlendirmeler oldukça önem arz eder ve toplumların davranışlarını sorgulamasının bir gereklilik olduğunu vurgular. Zülkarneyn'i öne çıkartan, bu iki topluluğun bozcunguluk yapmasına imkan vememesidir. Bu öyküde Zülkarneyn, övülen niteliklerin sahibi örnek bir şahsiyet, Ye'cüc ve Me'cüc

ise, kötülüğü temsil eden, bunun için yerilen iki toplumdur. Burada konuyu bir bütünlük içinde ortaya koyabilmek için önce bu öykünün anlatıldığı ayetlerin meallerini verecek, daha sonra da konu başlığımızı ilgilendiren boyutlarını öne çıkartarak değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

“ (Ey Muhammed!) Sana Zülkarneyn hakkında soru sorarlar. De ki: Size ondan bir hatıra anlatacağım. Biz onu yeryüzünde egemen kılmış ve ona gereksinim duyduğu her türlü araç ve gereci sağlamıştık. O da yaptığı her işte doğru ve uygun araçlara başvurdu. Günün birinde güneşin battığı yere vardı. Güneş ona kopkoyu, bulanık bir suya batıyormuş gibi göründü. Orada bir topluluğa rastladı. Biz ona: ‘Ey Zülkarneyn! Onlara azap da edebilirsin, güzel de davranabilirsin’ dedik. O şöyle cevap verdi: ‘Haksızlık edeni cezalandıracağız. Sonra o Rabbine döndürülecek, o da ona korkunç bir azap çektirecek. İman edip dürüst ve erdemli davranan kimseye gelince, onun için de en güzel karşılık vardır. Biz onu yerine getirilmesi kolay olanla yükümlü tutacağız. Sonra yine o, doğru amaca varmak için doğru aracı seçti. Güneşin doğduğu yere vardığında güneşi, kendileriyle güneşin arasına bir siper koymadığımız bir topluluğun üstüne doğuyor gördü. İşte böyle. Biz sınırsız bilgimizle onun zihninden geçenleri biliyorduk. O, bir kez daha doğru amaca varmak için doğru aracı seçmişti. Nihayet iki dağın arasına ulaştığında, orada neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir topluluğa rastladı. Bunlar ona: ‘Ey Zülkarneyn! Bu ülkede Ye’cüc ve Me’cüc bozgunculuk yapıyor. Onlarla bizim aramıza bir set yapman için sana bir vergi verelim mi?’ dediler. O, ‘Rabbimin bana vermiş olduğu egemenlik daha hayırlıdır. Bana gücünüzle yardım edin, sizinle onlar arasına aşılmaz bir engel yapayım. Bana demir kütleleri getirin. İki dağın arası aynı seviyeye gelince körükleyin!’ dedi. Demirler kor haline gelince: ‘Bana erimiş bakır getirin de üzerine dökeyim’ dedi. Artık onlar onu ne aşabildiler, ne de delip geçebildiler. Zülkarneyn: ‘İşte bu, Rabbimin bir rahmetidir. Rabbimin

belirlediği zaman gelince onu yerle bir edecektir. Rabbimin verdiği söz gerçekleşir' dedi.79

Zülkarneyn'in nerede ve ne zaman yaşadığı Kur'an'da açıkça belirtilmemiştir. Tefsir tarihi içinde müfessirler, Zülkarneyn'in kimliği, zamanı ve olayların geçtiği mekanla ilgili olarak birbirini tutmayan rivayetleri eserlerine taşımışlar, kendileri de çoğu zaman tercih yapmakta zorlanmışlardır. Müfessirler bu konuda genelde kendinden önceki rivayetleri aynen aktarmışlar, bazen de etnik, tarihî veya kültürel kimliklerini öne çıkartarak, Zülkarneyn'i millîleştirmişlerdir. Bunun da çoğunlukla toplumların çeşitli alanlarda ün yapmış kişileri kendilerinden gösterme eğiliminde olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Böyle bir anlayışın sonucunda, her müfessirin favori olarak gösterdiği Zülkarneyn de birbirinden farklı olmuştur. Bir başka deyişle, tefsirlerde Zülkarneyn'in kimliği ile ilgili olarak verilen çelişkili bilgiler, adeta birbiriyle bitiş noktası belli olmayan bir yarışın içinde yorgun düşmektedir.

Kur'an, bu kişinin yalnızca lakabını söylemiş, ismini ve kimliğini açıkça belirtmemiştir. Ayrıca müfessirlerin adlarını tahminen verdiği şahısların, Kur'an'ın niteliklerini açıkça belirttiği Zülkarneyn tanımına pek uymadığı da anlaşılmaktadır. Çünkü müfessirler arasında Zülkarneyn'in Büyük İskender olduğunu söyleyenlerden tutun da, İran Med İmparatoru Dârâ ve Kurûs, Yunan, Himyer krallarından biri, hatta onun bir melek olduğunu bile söylenler olmuştur.80 Durum böyle olunca da onun hayat öyküsüne pekçok uydurma haber de karıştırılmıştır.

Kur'an Zülkarneyn'i, Allah'ı seven ve Allah'ın da kendisini sevdiği salih bir kul olarak tanıtmaktadır. Tarihçilerin ve müfessirlerin Zülkarneyn olarak tahmin ettikleri şahıslarda ise, bu özellikleri tam olarak görememekteyiz.81 Çünkü onların adlarını verdikleri bu tarihî şahsiyetlerin çoğunun putperest oldukları, çok Tanrılı kültlere bağlı oldukları

bilinmektedir. Kur’an ise Zülkarneyn’in Allah’a olan imanına ve ona gönülden bağlı oluşuna özel bir vurgu yapmaktadır.82

2. Osmanlı Müfessirlerinin Yorumları

Osmanlı müfessirlerinin çoğunluğu, Kur’an’ın tarihî anlatımlarında adı belirtilmeyen, ancak örnek olarak gösterilen veya idealize edilen kişi veya toplumu belirleme noktasında Türklerin Müslümanlık öncesi tarihleriyle pek ilgilenmemişlerdir. Onların genelde bu tarihe sahiplenme ihtiyacını duymadıklarını da söyleyebiliriz. Bu duyarsızlık onların, hiçbir tutarlı ve geçerli dayanağı olmaksızın Türkler aleyhindeki görüşlerini Kur’an tefsirine yansıtmakta sakınca görmeyen bazı önyargılı müfessirlerin söyledikleri her sözü tefsirlerine taşımalarına neden olmuştur. Onlar tarihle ve birbiriyle çelişkisi çok açık olan bu sözleri eleştirme gereğini bile duymadan aynen almışlardır. Onların bu dönem tarihlerine ilgisizliği izlenimine niçin ulaştığımız, ortaya koyduğumuz gerekçelerde kendini açıkça göstermektedir. Onların Müslümanlık sonrası tarihimize yaklaşımları için aynı şeyleri söyleyemeyiz. Müfessirlerimizin bu döneme ne derecede sahip çıktıkları ise, buraya kadar anlatılanlar ve verilen örneklerde rahatlıkla görülebilmektedir. Biz burada müfessirlerimizi eleştirmekten ziyade bir durum tespiti yapmak için bunları söylüyoruz. Herhangi bir konudaki rivayetlerin doğruluğuna eğriliğine bakılmaksızın olduğu gibi kayıt altına alınması belirli dönemlerin ilmî bir geleneği olduğu için böyle davranıldığı da düşünülebilir. Ancak şu var ki, bir şekilde tefsirlere giren herhangi bir görüş veya değerlendirme, kendisinden sonra yazılan tefsirlerde hiçbir teklikeye maruz kalmaksızın asırlarca yaşama imkanı bulabilmiştir.

Osmanlı dönemi müfessirleri, yukarıda belirtmeye çalıştığımız bu yaklaşım tarzı nedeniyle, Zülkarneyn’in kimliği ile ilgili olarak tefsirlerde yer alan bilgilileri aynen aktarmışlar,83 onlar, adı sayılanlar arasında da

ağırlıklı olarak İskender'i tercih etmişlerdir.84 Ebussuud Efendi, diğer meslektaşların farklı olarak belirli bir isim vermeden Zülkarneyn'in Türk hükümdarlarından biri de olabileceğini ifade etmiştir. Türk müfessirleri arasında onun böyle bir görüşü Kur'an tefsirlerine taşımasını oldukça önemli görüyoruz. Bunun nedenini biraz sonra açıklamaya çalışacağız.

Vâni Mehmed Efendi, Ebussuud Efendi'den bir adım daha ileri giderek, Zülkarneyn'in Oğuz Han olduğu şeklindeki Türk tarihlerinde de yer alan ve dayanağı geleneksel ve folklorik olan bir görüşe katılmaktadır. O, Araisü'l-Kur'an adlı eserinin birinci bölümünde müstakil bir başlık altında bu kıssayı ele almış ve konuyu anlatan Kehf suresi, 83-98. âyetlerinin tefsirini yapmıştır. O, burada Kehf suresinin nüzul sebebini anlattıktan sonra Zülkarneyn'in kimliği ile ilgili olarak tefsirlerde yer alan rivâyetleri aktarmış85 ve bu konuda kendi görüşünü de açık bir biçimde ortaya koymuştur:

"Türklerin Benî İshâk'tan kabul edilmesine gelince; buradaki İshâk'ın, İshâk Peygamber olduğu açıktır. Bil ki, ben Türk tarihlerinde, Oğuz Han'ın Yafes'in neslinden olduğunu gördüm. Türklerin tamamı O'nun neslindendir. Oğuz Han, Hz. İbrahim'le muasırdı. Hatta Türkler, O'nun İbrahim'e iman ettiğini ve İshak'ın kızıyla evlendiğini de iddia ederler ve Türkler, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Zülkarneyn ile kastedilen, Oğuz Han'dır derlerdi. Bu duruma göre Türkler, anne tarafından Hz. İshâk'ın evladı olmuş olurlar. Nitekim Hz. İsâ'nın Benî İsrâîl'den olduğu gibi, Türkler de, Beni İshâk'tan sayılırlar. Bunda asla bir müşkillik yoktur.86

Bursalı İsmail Hakkı da Zülkarneyn kıssasının anlatıldığı ayetleri tefsir ederken, Türklerin aslının Kantûrâoğullarından olduğunu, Kantûrâ'nın da Hz. İbrahim'in toplumundan/soyundan olduğunu söylemektedir.87 Buradan onun açıkça belirtmese de Zülkarneyn'in kimliğine ilişkin bir îmada bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu yorumdan hareketle Vâni Mehmed Efendi

ile Bursalı İsmail Hakkı'nın Türklerle ilgili söylediklerinden ortak noktalar çıkarmamız mümkündür. Buna göre, Türklerin soyunun Hz. İbrahim'e kadar götürülmesi, genel kabul görmüş folklorik kültürün bir yansıması olarak görünmektedir.

Kur'an'da Zülkarneyn kıssasının Ye'cüc ve Me'cüc'le bağlantılı olarak anlatıldığnı yukarıda belirtmiştik. Ye'cüc ve Me'cüc ismi, konumuzun başında mealini verdiğimiz Kehf suresinin 94. ayetinin yanı sıra yine Zülkarneyn olayı ile ilgili bir bağlam içinde Enbiyâ sûresinin 96. ayetinde88 olmak üzere iki yerde geçmektedir.

Kur'an'da ve hadislerde Ye'cüc ve Me'cüc'ün soyları, mekânları ve zamanları belirtilmemiş, yalnızca yeryüzünde bozgunculuk yapan iki topluluk olarak anılmışlardır. Müslüman tarihçiler ve müfessirlerin birçoğu Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğunu söylemişlerdir. Bütün bunlar, dayanaksız ve bir spekülasyondan öteye gidemeyen çelişkilerle dolu yorumlar olup, asla gerçekleri yansıtmamaktadır. Her devrin Ye'cüc ve Me'cüc'ü vardır. Gerek geçmişte Zülkarneyn'in bozguncuļukları yüzünden Ye'cüc ve Me'cüc'ü hapsetmesini, gerekse bir kıyamet alâmeti olarak âhir zamanda ortaya çıkıp dünyayı fesada vereceklerini haber veren ayetlerden, onların her dönemde dünyayı ifsat eden topluluklar olabileceği ve bunların da her milletten çıkabileceği anlaşılmaktadır.89

Ebussuud Efendi ve Alûsî, Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğunu iddia eden rivayetleri tefsirlerine aynen taşımışlar ve bu konuda düştükleri çelişkinin de pek farkında olmamışlardır.90 Nimetullah Nahcivânî (ö. 1514), bu konuda tek bir görüşe yer vermiştir ki, o da Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türklerden iki kabilenin ismi olduğudur. Nahcivânî'nin, Zülkarneyn'in karşılaştığı bu iki dağın, kuzeyde Türklerin yaşadığı toprakların son bulduğu yerdeki iki dağ olduğu, Ye'cüc ve Me'cüc'ün de, bu iki dağın ötesinde bulunduğu yolundaki görüşleri aktardıktan sonra, tekrar dönüp

Türkler hakkında böyle bir şey demesi oldukça ilginçtir.91 Bursalı İsmail Hakkı'nın ise, bilimsel dayanaktan yoksun bu asılsız rivayetlere tefsirinde yer vermemeye büyük bir özen gösterdiği anlaşılmaktadır.92 Bursalı İsmail Hakkı, Ye'cüc ve Me'cüc için yalnızca 'insanlardan iki topluluk' diye söz etmektedir.93

Zülkarneyn'in karşılaştığı ve Kur'an'ın adını vermediği, 'neredeyse hiçbir sözü anlamayan topluluk' diye nitelendirdiği bu insanlar kimlerdir? Müfessirlerin büyük bölümü, bu topluluğun Türk olduğu yolundaki rivayetleri tefsirlerine almışlardır.94 Bu duruma göre, Zülkarneyn'in Ye'cüc ve Me'cüc'e karşı yapılacak set için 'bana gücünüzle yardım edin' dediği topluluğun Türk olması gerekir. Müfessirlerin bu ayetler çerçevesinde aktardıklarını veya kendi düşüncelerini dikkatle okuyacak olursak ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Türkler hem Zülkarneyn'den bozguncu Ye'cüc ve Me'cüc'e karşı yardım isteyen ve Zülkarneyn'in de seddin yapımında kendilerinden yardım istediği bir topluluk, hem de Ye'cüc ve Me'cüc olmaktadır. Birbirini peşpeşe izleyen bir anlatım örgüsü içinde, müfessirlerin grup halinde içine düştüğü bu çelişkiye nasıl bir anlam vermemiz gerekir? Öyle zannediyorum ki, Türk müfessirler de içinde olmak üzere onlar, düştükleri bu çelişkinin pek de farkında değillerdir. Hiçbir tereddüd göstermeden önceki tefsirlerde bulduklarını bir iyi niyet gösterisi olarak nakletme alışkanlığı onları bu çelişkiler girdabının içine düşürmüştür. Üzüntüyle belirtekim ki, müfessirler arasında bu girdaba düşmeyenlerin veya kurtulma çabası gösterenlerin sayısı da oldukça azdır.

Vâni Mehmed Efendi, Zülkarneyn kıssasında bozguncu nitelikleriyle tanıtılan Ye'cüc ve Me'cüc'e,95 kendinden önceki birçok müfessirin Türk kimliğini giydirmesine karşılık, o, bu bozguncu millete karşı set çeken Zülkarneyn'in Türk olduğunu söylemiştir. O aynı zamanda set yapma konusunda ona yardımcı olan milletin de Türkler olduğunu belirtmiştir.

Türkler aleyhinde tefsirlere giren bu tür yorumların birtakım tarihî ve siyasî nedenleri olsa gerektir. Bu asılsız, dayanaksız ve önyargılı fikirler, üzüntüyle belirtelim ki, nakilci geleneğin bağımlısı olmuş bazı Türk müfessirleri tarafından da aynen aktarılmıştır. Bunun için birtakım müfessirin Ye'cüc ve Me'cüc'ün şu veya bu millet olduğu yolundaki görüşlerine katılmamız, bilimsel açıdan mümkün değildir.

Zülkarneyn, Ye'cüc ve Me'cüc'ün kimlikleri konusundaki görüşlerini tefsirine ilk önce yansıtan müfessirin yaşadığı çağdaki psiko-sosyal ve sosyo-politik koşullarını tespit etmeden, ideolojik okumasının nedenleri üzerinde konuşamayız. Çünkü Kur'an tefsirinde nakilcilik geleneğinin sonucu olarak ilk yorum, sürekli tekrar edilmektedir. Bu çizgide yer alan bir müfessir de yorumların taşınmasını bir zorunluluk, kutsal bir görev olarak algıladığı için bilimsel, sorgulayıcı yaklaşımdan oldukça uzak kalabilmektedir. Yorumların paylaşıldığı için yinelenmesini uzak bir ihtimal olarak görmüyoruz. Ancak bunların hiçbir engelle karşılaşmadan değişik zaman, mekân, etnik, siyasî ve kültürel kimliklerin sahibi müfessirler tarafından aynen taşınmasının böyle düşünmeye zorladığını söylemek istiyoruz. Buraya kadar müfessirlerimizin rivayetleri taşıma konusundaki tutumu ile ilgili olarak söylediklerimiz, uzunca bir döneme âit durum tespiti ve genel değerlendirmesi niteliğindedir. Kur'an'ın, çalışmamızın sınırları içinde gördüğümüz tarihî anlatımlarından verdiğimiz örneklerle ilgili diğer ideolojik okumaları da bu çerçevenin içinde görüyoruz. Sözlerimizden ideolojik okumaların sürekli böyle olduğu ve bu sürecinin de bittiğini söylediğimiz çıkarılmamalıdır.

Sonuç

Osmanlı dönemi müfessirleri Kur'an'ın tarihî anlatımlarıyla ilgili tefsirlerde bulunan bilgi yığınlarına eserlerinde genişçe yer vermişler, zaman zaman kendilerine özgün değerlendirme ve yorumlar da

yapmışlardır. Tarihî anlatımları içeren ayetler, genelde çeşitli anlamlandırmalara imkan veren bir üsluba sahip olmaları nedeniyle, tefsir tarihi içinde de farklı yorumlamalara kaynaklık etmişlerdir. Müfessirlerimiz de gerek öncekilerden kendilerine kadar gelen bütün yorumları seçim yapmaksızın aynen aktararak, gerek yorumlardan seçip alarak veya bunlar arasında tercihlerde bulunarak ve gerekse yorumlarıyla bu sürece katkıda bulunmuştur.

Oluşturdukları tarihin genelinde Osmanlılar, sahibi oldukları coğrafî mekan ve dünya liderliğini yaptıkları zaman diliminde Müslüman dünyanın en önemli ve en etkili bir üyesi olmuşlardır. İslâmî Türk tarihinde hayatın her alnında zengin bir birikimi temsil eden Osmanlı dönemi, ilim adamları için de önemli bir güç ve güven kaynağı olmuş ve onlar Kur'an ayetlerinden kendi toplumlarını yücelten, tüm toplumlara örnek gösteren işaretler bulmuşlar, tarihî anlatım ve yorumlara esas teşkil eden ayetlere kendilerini muhatap görmüşlerdir.

Tefsirlerde Müslümanlık öncesi ve sonrası olmak üzere Türk tarihine ilişkin iki ayrı değerlendirme söz konusudur. Osmanlı müfessirlerinin çoğunluğu, İslâm öncesi tarihleriyle Kur'an'da anlatılan tarih arasında ilgi kurma noktasında başkalarının nakilleriyle yetinmişlerdir.

Genelde onlar, İslâm öncesi tarihlerinde Türkler için söylenen olumsuz ve ideolojik yorumlara tefsirlerinde ya aynen yer vermişler ya da bunları görmezlikten gelerek herhangi bir görüş belirtmemişlerdir. Sayıları az da olsa bazı müfessirler bu dönem tarihlerine de sahip çıkarak Türkler hakkındaki olumsuz yargıları kesinlikle kabul etmedikleri gibi cevapsız da bırakmamışlardır.

Osmanlı müfessirleri, Müslümanlık sonrası tarihlerine çok sıkı bir şekilde sahip çıkmışlardır. Kur'an'ın nitelik ve davranışıyla örnek gösterdiği yönetici ve toplumun adını onlar, Osmanlı olarak belirlemişlerdir.

Kur’an ayetlerinin sunduğu mesajları kendi dünyalarına, yaşadıkları olayların içine doğrudan taşıyabilmişler ve olayları anlatırken kullandıkları ayetlerin sanki kendi durumlarını açıklamak üzere indiği duygusunu okuyucularında uyandırabilmişlerdir. Bu tür yorumların en ilginç örneklerini Osmanlı tarihçileri vermiştir. Onlar, ordularını savaşa teşvik etme ve manevî gücünü artırma konusunda Kur’an ayetlerine başvurdukları gibi, savaşın seyrini anlatmada da aynı kaynaktan yardım almışlar ve olayların rengine oldukça baskın ilahî bir renk vurma çaba ve başarısını göstermişlerdir.

Kur’an’ın tarihi takdiminde ortaya konulan örnek nitelikleri sergileme konusunda her toplumun birbiriyle yarışması ve kendilerini bu örnek niteliklerin sahibi olarak görmesi doğaldır. Bu tür yorumlara uygun düşen ayetlerde belirtilen nitelikler, Müslüman toplumlar için gösterilen ideal noktalardır. Toplumlar, tarihlerinin belirli kesitlerinde bu ideal hedefleri yakalamış olabilirler. Burada üzerinde durulması gereken gelinen bu noktanın gerisinde kalmamaktır.

1 3. Al-i İmrân, 44; 11. Hûd, 49; 12. Yûsuf, 102.

2 12. Yûsuf, 102.

3 12. Yûsuf, 109; 30. Rûm, 42; 47. Muhammed, 10.

4 9. Tevbe, 39; 47. Muhammed, 38; 56. Vâkıa, 61; 70. Meâric, 41; 76. İnsan, 28.

5 4. Nisâ, 133; 6. En’âm, 133; 14. İbrâhim, 19; 35. Fâtır, 16.

6 6. En’âm, 6; 21. Enbiyâ, 11; 23. Mü’minûn, 31, 42.

7 7. A’râf, 69.

8 Bkz. 23. Mü’minûn, 31.

9 23. Mü’minûn, 42.

10 10. Yûnus, 13.

11 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu’l-Beyân an Te’vîl-i Ayi’l-Kur’an, Mısır 1954, XV, 270.

12 10. Yûnus, 14.

13 Taberî, XI, 94.

14 Ebû Muhammed Hüseyn b. Mes’ud el-Ferrâ el-Bağavî, Meâlumü’t-Tenzîl, Beyrut 1987, II, 346.

15 21. Enbiyâ, 105; Yazılı belge, kitap, hikmetler kitabı anlamında cins ismi olan Zebûr sözcüğü, Allah tarafından peygamberlere vahyedilen tüm ilahî kitaplar için kullanılabilmektedir (bkz. Nizâmuddîn el-Hasen b. Hüseyn en-Nîsâbûrî, Tefsîru Garâibil-Kur’an ve Regâibi’l-Furkân, Beyrut 1996, V, 209). Müfessirler, Zebûr’la ya indirilmiş kitaplar veya Kur’an’ın ya da Allah tarafından bütün peygamberlere veya Mûsâ’dan sonraki peygamberlere indirilen kitapların kastedilmiş olabileceğini, ancak özel anlamıyla Zebûr’un, Hz. Dâvûd’un kitabı olduğunu söylemişlerdir (Muhammed Hüseyn et-Tabatabâî, el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’an, Tahran 1372, XIV, 361). Bu ayette geçen ‘Zikir’den maksadın Tevrat, Kur’an, bütün ilahî kitaplar veya ilim olduğu belirtilmiştir (Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru’l-Kebîr/Mefâthu’l-Gayb, Tahran, ts., XXII, 229; Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’ani’l-Kerîm, Beyrut ts., VI, 88; 361; Süleyman Ateş, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1989, V, 528).

16 “Bizi dilediğimiz yerinde oturacağımız bu cennet yurduna vâris kılan Allah’a hamdolsun” (39. Zümer, 74) ayeti de bunun delilidir (Ebussuud Efendi, III, 88).

17 Bkz. 24. Nûr, 55.

18 Bkz. 7. A’râf, 128.

19 Râzî, XXII, 229-230; Ateş V, 528-529.

20 21. Enbıyâ, 105.

21 Bursalı Mehmed Tâhir, Delîlü't-Tefâsîr, İstanbul 1324, s. 15.

22 Bkz. İsmail Hakkı Bereketzâde, Necâib-i Kur'aniyye, İstanbul 1320, s. 298; bkz. Zekeriya Kitapçı, Yeni İslâm Tarihi ve Türkler, Konya 1995, s. 38.

23 Şihâbuddîn Mahmud el-Alusi, Rûhu'l-Meânî, Beyrut 1994, X, 154.

24 Bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Kansu Gavri", İA., VI, 162-165.

25 Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbu l 1971, V, 3373.

26 Bkz. Alusi, X, 154; ayrıca bkz. I, 18.

27 Bkz. Şefaettin Severcan, Keşfî'nin Selim-nâmesi, Kayseri 1995, s. 20.

28 Bkz. Hoca Sa'deddîn Efendi, Tâcü't-Tevârîh, (yalınlaştıran: İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1979 II, 607-609; bkz. Ahmet Uğur, "Yavuz Sultan Selim ve Bir Rüyâ", Lâle Dergisi, İstanbul 1985, s. 28-319.

29 30. Rûm, 2-3.

30 Alusi, I, 18.

31 Bursalı İsmail Hakkı, Rûhu'l-Beyân, İstanbul 1331, V, 6.

32 Severcan, Kemal Paşa-zâde, Tevârîh-i Al-i Osman, X. Defter, Ankara 1996, s. L-LI, XCI; bkz. Uğur, "İbn Kemal'in Siyasi Görüşleri", Şeyhulİslâm İbn Kemal, Ankara 1986, s. 72.

33 7. A'râf, 129.

34 33. Ahzâb, 27.

35 Severcan, "Kanunî Sultan Süleyman'ın İlk Yıllarında Osmanlı Fetih Politikası ve Mohaç Fetihnâmesi", E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 6, Kayseri 1995, s. 130.

36 Bu ayetin muhatabı kıyamete kadar görev ve sorumluluklarının bilincinde olan Müslüman toplumlardır (bkz. Ebussuud Efendi, VII, 100; Bursalı İsmail Hakkı, VII, 160).

37 Ateş, VIII, 150-151.

38 16. Nahl, 90.

39 3. Al-i İmrân 126; bkz. 8. Enfâl, 10.

40 Hoca Sa'deddîn Efendi, I, 13-14.

41 2. Bakara, 207; 3. Al-i İmrân, 30.

42 Hoca Sa'deddîn Efendi, I, 23-24.

43 Ahmed Cevdet Paşa, Tarih, (özleştirme: Sadi Irmak, B. Kemal Çağlar), Ankara 1973, I, 9.

44 Cevdet Paşa, I-14.

45 İlgili örnekler için bkz. Severcan, "…Mohaç Fetihnâmesi", E.Ü.S.B.E. Dergisi, Kayseri 1995, s. 126-131.

46 9. Tevbe, 81.

47 Daha fazla bilgi için bkz. Mevlânâ Şiblî, Asr-ı Saadet, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1973, I, 371-373.

48 9. Tevbe, 38-39.

49 Bagavî, II, 292.

50 Taberî, X, 134; Alusi, VI, 139.

51 Bkz. Yazır, IV, 2545.

52 Râzî, IV, 642; Ebû Abdillah Muhammed b. Yusuf b. Hayyan el-Endelüsî, el-Bahru'l-Muhît, Riyad, ts., V, 42.

53 Bkz. Bagavî, II, 292; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, Fethu'l-Kadir, Beyrut 1983, II, 362; Ebussuud Efendi, IV, 64; Nimetullah Nahcivânî, el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye, İstanbul 1325, I, 305; Bursalı İsmail Hakkı, III, 429; Alusi, VI, 139; Fadl b. Hasan et-Tabersî, Mecmau'l-Beyân, Beyrut 1986, VI, 47.

54 Bu bakımdan bir grup müfessir de; bu toplumun kimler olduğu konusunda görüş ayrılığına düşüldüğünü ve delilsiz olarak da, bu toplumu belirlemenin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir (Şevkânî, II, 362).

55 47. Muhammed, 38.

56 5. Mâide, 54.

57 Taberî, VI, 282; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, Kahire, ts., III, 126; Ebussuud Efendi, III, 51; Bursalı İsmail Hakkı, II, 406; Mustafa el-Merâgî, Tefsîru'l-Merâgî, Beyrut 1974, VI, 140; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, en-Nüketü ve'l-Uyûn, Beyrut 1992, II, 48; Tabersî, VI, 282.

58 Hoca Sa'deddîn Efendi, I, 24.

59 Bkz. Pazarbaşı, Vânî Mehmed Efendi, Arâisü'l-Kur'an, Ankara 1997, s. 50-51.

60 Vânî Mehmed Efendi, Arâisü'l-Kur'an, Süleymâniye Ktp., Yeni Câmii 100, vr. 543 a.

61 Bkz. Vânî Mehmed Efendi, Arâisü'l-Kur'an, vr. 542 b-547 a.

62 Vâni Mehmed Efendi'nin hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz., Pazarbaşı, "Vâni Mehmed Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", E.Ü.S.B.E. Dergisi, sayı IV, Kayseri 1991, s. 361-370; "Vâni Mehmed Efendi'nin Zamanının Mutasavvıfları Hakkındaki Düşüncesi ve Onlarla Olan Mücadelesi", E.Ü.S.B.E. Dergisi, sayı V, Kayseri 1994, s. 459-466.

63 Ayetteki bu hitap, o günkü topluluğa olduğu gibi, gelecektekilere de yöneliktir (bkz. Yazır, IV, 2544).

64 9. Tevbe, 90.

65 9. Tevbe, 39.

66 Arâis, vr. 542 b-543 a.

67 Beydâvî'den nakledilen kısım burada bitmiştir.

68 Celâleddin es-Suyûtî, Câmiu's-Sağîr, no. 7227, II, 345.

69 3. Al-i İmrân, 55.

70 İbn Kesir'den yapılan nakil burada sona eriyor. Bkz., İbn Kesir, I, 367.

71 Arâis, vr. 543 b.

72 Arâis, vr. 544 a.

73 Vânî, bu konuda şu hadisi naklediyor: "Türkler size ilişmedikçe, siz de onlara ilişmeyin" (Bagavî, Mişkâtü'l-Mesâbîh, Fiten, Bâbü'l-Melâhim, hadis no. 5430, III, 18; Ebu Dâvud, Kitâbü'l-Melâhim, hadis no. 4302, IV, 485-486, Bu anlamdaki bir hadisin devamında şöyle denilmektedir: "… Çünkü Kantûrâ soyundan gelen bu Türkler, mülk ve hilafeti ümmetimin elinden çekip alacaklardır. " (el-Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, Kahire 1937, hadis no: 110).

74 Arâis, vr. 544 b.

75 Arâis, vr. 545 a.

76 Arâis, vr. 547 a.

77 7. A'râf, 187.

78 Reşid Rıza, el-Menâr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm, Mısır 1373, IX, 447; bkz. Kırca, 207.

79 18. Kehf, 83-98.

80 Bkz. Ebussuud Efendi, V, 239-241; Alûsî, IX, 35-43.

81 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler", A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1975, XX, 106-108.

82 Bkz. Esed, II, 602, (not 81).

83 Bkz. Ebussuud Efendi, VI, 239-241; Alûsî, IX, 35-43.

84 Nahcivânî, 488; Bursalı İsmail Hakkı, V, 292; Alûsî, IX, 38.

85 Vâni Mehmed Efendi, Araisü'l-Kur'an, yzm., Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no. 21525, vr. 261 a-264 b.

86 Vânî Mehmed Efendi, Arâisü'l-Kur'an, Süleymâniye Ktp., Yeni Câmii 100, vr. 543 a.

87 Bursalı İsmail Hakkı, V, 297.

88 “Ye’cüc ve Me’cüc’ün seddi yıkıldığı zaman her dere ve tepeden boşanırlar.”

89 Cerrahoğlu, Ye’cüc-Me’cüc ve Türkler, XX, 125.

90 Bkz. Ebussuud Efendi, V, 244-245; Alûsî, IX, 53.

91 Nahcivânî, 490.

92 Bursalı İsmail Hakkı, V, 297-300.

93 Bursalı İsmail Hakkı, V, 522.

94 Ebussuud Efendi, V, 244; Bursalı İsmail Hakkı, V, 293; Alûsî, IX, 54.

95 Zü’l-Karneyn ile ilgili olarak Ye’cüc ve Me’cüc’ün söz konusu edildiği ayetlerden biri, 18. Kehf, 94; öteki de, 21. Enbiyâ, 96-97. âyetleridir.

Osmanlılar ve Sünnî-Hanefî Anlayış / Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu [s.110-113]

Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

I. Sünnî-Hanefî Anlayış ve Selçuklular

Pek çok araştırıcının ortak görüşü, Selçukluların Sünnî anlayışı benimsediği istikâmetindedir. “Türk, asker ve Sünnî: işte Selçuklu Devleti’nin temel karakteristikleri bunlardır”1 şeklindeki formülasyon genel kabul görmüştür. Selçuklularda fetvaların Hanefî fıkhı esas alınarak verildiği de bilinmektedir.2 “Selçuklu sultanları Hanefi alimlerini o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgisi ihtiyar ve gençlerin kalbinde bakidir” Eş’arileri Horasan’daki camilerde lanetlemek için izin vermiştir. Şafiilere karşı benzer aşırı duyguları taşıdığını da yine İbnu’l-Esîr nakletmektedir.3 Ünlü Selçuklu Sultanı Alp Arslan’ın Ebu Hanife’nin kabrini ve camiini tamir ettirdiğini ve hatırasına bir medrese inşa ettirdiğini de biliyoruz.4 Nizamülmülk’ün Siyasetnâmesi’nde Alp Arslan’ın Râfızi ve Şafiilere karşı sert tavır alışları ile ilgili detaylar anlatılmaktadır.5

Selçuklu sultanlarının Sünniliğinin muhafazası için bir gayret içinde oldukları anlaşılıyor. Konu ile ilgili olarak Sultan Sancar ile Gazâlî arasında cereyan eden bir anekdotu nakletmek, fikir vermesi bakımından kayda değerdir. Gazâlî’nin Ebû Hanife ve Selçuklu Sultanı Sancar aleyhine ifade ettiği sözlerden çok etkilenen Sultan, Gazâlî ile bizzat görüşmek istemiş, Gazâlî o esnada uzlette bulunduğu için Meşhed’e kadar gitmiş ve orada görüşme cereyan etmiştir. Gazâlî Sultan’a Ebû Hanife’nin aleyhine herhangi bir beyanı olamayacağını ve bu dedikoduların yalan olduğunu ifade etmiş, Sultan Sancar da memnun olarak geri dönmüştür.6

Sünniliğin Selçuklu Türkleri arasında yayılışı kolay olmamıştır. Sünnî medreselerin kurulması Şiilerin, çok şiddetli karşı koymaları sebebi ile

sıkıntılı olmuştur. Halep’te Alp Arslan adına okunan Cuma hutbesi, orada bulunan Türk askerleri sayesinde gerçekleşebilmiştir.7 Yine Halep’te ilk Selçuklu müessesesi büyük güçlüklerle inşa edilebilmişti. Çünkü gün boyu inşa edilen kısımlar, Şii militanlar tarafından gece yıkılıyordu.8 Bazı yerlerde Sünnî şahsiyetlerin konuşmaları,

Türk askerlerinin kapı önünde nöbet tutması sonucu gerçekleşebiliyordu.9 Bu şartlar altında, Selçuklu Türkleri sayesinde, Sünnilik bölgede yavaş yavaş etkili olmaya başladı. Sünniliğin tesis edilmesinde, Nizâmiye Medresesi önemli bir role sahip olmuştur. Nizâmiye’deki eğitim sayesinde Şiilik dengelenebilmiştir.10

Selçuklu Sünniliğinin karakteristik özelliği dini fanatizmin olmayışıdır denebilir.11 Hanefiliğe bağlı olmalarına rağmen diğer İslâm mezheplerine, hatta diğer dinlere karşı saygılı bir davranış içinde oldukları bilinmektedir. Aşırı görüşlü Şiilerin yanında Hıristiyan ve Yahudiler de, devlete karşı başkaldırmamak kaydı ile, tam bir hürriyet ortamı içinde bulunuyorlardı.12 Ünlü Türk mutasavvıfı Mevlâna Celaâleddin Rûmi’nin 1274 yılındaki cenaze merasiminde, Müslümanların yanında Hıristiyan ve Yahudilerin de bulunduğunu biliyoruz.13

Bunun yanında, Selçuklu medreselerinde değişik mezheplere mensup öğrencilerin yanında müderrisler de görev yapmakta idiler. Kutbeddin Şirâzi (ö. 1311), İbnî Sinâ’nın Kânun ve Şifâ’sı ile Zamanşerî’nin Keşşâf’ını okutmakta idi.

Bu kısa değerlendirmeden sonra diyebiliriz ki Selçuklular Sünniliği benimsemişler, ancak diğer din ve mezheplere karşı bağnaz bir tavır içinde hiç olmamışlar, bu dönemde onların hakimiyetleri altındaki yerlerde tam bir hoşgörü ortamı hakim olmuştur.

II. Hanefilik-Mâtûrîdilik ve Osmanlılar

Selçukluların devamı olarak Osmanlıların Sünnî-Hanefiliği benimsemiş olmaları çok tabiidir. Bunun gibi daha pek çok müessese, Selçuklulardan Osmanlılara miras olarak kalmıştır.

Osmanlıların Ebû Hanife ekolüne bağlı oldukları bilinmektedir. Ebû Hanife'nin menşei üzerinde pek çok fikirler ileri sürülmekle birlikte, Arap olmadığı yolundaki görüşler çok kuvvetlidir.14 Osmanlıların Sünnî-Hanefi anlayışlarının karakteristik özellikleri önemli araştırmalara konu teşkil etmemiştir.

Başlangıçta Selçuklularda olduğu gibi liberal bir anlayışın bulunduğunu tahmin etmek zor olmadığı gibi, bu düşünce tarzının tarihi bilgilerine de sahibiz. Bu hoşgörülü üslubun 15. asrın sonlarına kadar sürdüğü genelde kabul gören bir husustur. 15. asrın sonlarına doğru Hanefiliğin devlet doktrini olarak resmileştirilmesi, bu analayışa önemli bir ivme kazandırmıştır.15 16. asırla birlikte bir katılaşma ve içe kapanma döneminin başladığı genelde kabul gören bir düşüncedir.

Pek çok tarihçiye göre 16. asır boyunca ortaya çıkan ekonomik ve sosyal zorluklar,16 dönemin yöneticileri tarafından alınan bazı tedbirlerle önlenmeye çalışıldı. Çok sayıda ulema ve dini sorumluya göre, bu güçlüklerin belli başlı sebepleri ve medrese öğrencilerinin ayaklanmaları, dini duyguların zayıflaması sonucu gün yüzüne çıktı.17 Dini anlamda bir katılaşmanın en önemli sebepleri olarak bu unsurlar genelde ön plana çıkmaktadır.

Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'nde, insanların dini görevlerini yerine getirmeye yönelik kanuni düzenlemelerin yapıldığı bile ifade edilmektedir.18 ŞeyhülÎslâm Ebussuud Efendi Kanuni'ye aracı olarak giderek "din ve devlet ve ülke düzenliği artık şunu gösteriyor ki, İslâm imamlarından bazı içtihatçıların ifade ettikleri kurallara uymak bugün

zorunlu hale gelmiş bulunduğundan”19 söz ederek, konu ile ilgili bir ferman yayınlaması talebinde bulunmuştur.

Bir diğer önemli faktör de Şiilerin baskısı idi. Sultan Selim zamanında (1512-1520) Şii dalgalanma Osmanlı İmparatorluğu için önemli bir tehlike arz eder duruma gelmişti. Anadolu’daki Şii hareket nötralize edildikten sonra, yönetim Sünnî-Hanefî görüşe önem vermiş, büyük merkezlerin yanında, taşradaki müftü ve kadıların atanmalarına dikkat edilmiştir.20 Bu dönemlerde Sünnilik ve Şiilik birbirine zıt iki İslâmi ekol olarak öne çıkmıştır.

Sonuç olarak Şiilik ve onların faaliyetleri, Sünniliğin devlet doktrini olarak öne çıkmasının önemli sebeplerinden birisi olmuş, yönetim kademesinde olanların diğer İslâmi mezheplere karşı daha katı bir tutum içerisine girmeleri sonucunu doğurmuştur. Asırlar sonra Cumhuriyet’e geçişte de aynı üslup benimsenmiştir. “Dinle devleti bütünüyle birbirinden ayırmayan, bunun yerine Sünnî İslâmı devletleştiren Kemalist Laiklik…” ifadesi bunu göstermektedir.

Hanefî-Sünni geleneği içinde Türkler inanç konularında Mâtûrîdi akidesine bağlı idiler. Pek çok el kitabında şu formülasyona sıkça rastlanır: “İtikatta mezhep sorulduğunda Mâtûrîdî, amelde ise İmam-ı Azam Ebû Hanife demek gerekir.” Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat adı ile ifade edilen bu söylem Osmanlı’dan sonra Cumhuriyet döneminde de devam ettirilmiştir.

Mâtûrîdî doktrini Semerkant’ta doğup Türkistan’da gelişme göstermiş ve oradan yayılmıştır. Taşköprüzâde’ye göre Kelâm ilminde iki otorite vardır. Birisi Hanefi olup Ebu Mansûr Mâtüridi, diğeri Şafii Ebu’l-Hasan el-Eş’arîdir.21

Mâtûrîdî (ö. 944) Orta Asya’daki Mâverâünnehir’de Semerkant’a yakın bir yer olan Mâtûrid adlı kasabada doğan ve Türk asıllı olduğu genel kabul gören bir şahsiyettir. Bu bölgeler 10 ve 11. asırlarda birer ilim merkezi olma

durumundadırlar. Bölgenin fikri ve felsefi sahaya olan yatkınlığı açıkça görülür. Mâtûrîdî'nin problemlere, Bağdat dini ortamında çağdaşı Ebu'l-Hasan Eş'arîden daha felsefi bir açıdan yaklaşması, büyük ölçüde içinde bulunulan bu değişik ve farklı kültürel ortamdan kaynaklanmaktadır.22

Mâtûrîdi orijinalliğine ve büyük önemine rağmen üzerinde çok az araştırma yapılmış önemli bir düşünürümüzdür. Son yıllarda yapılan bazı araştırmalar, onu bütün yönleri ile tanımaya yeterli değildir. Batı dünyasında Eş'ari hakkında pek çok araştırma yapılmasına karşın, Mâtûrîdî her nedense çok ihmal edilmiştir.23 Bu ihmalde Türk dünyasının hiçbir bahanesinin bulunmadığını söylemek bile gereksizdir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Eş'ariliğin Mâtûrîdîlik'ten daha geniş bir alana yayıldığı ve ondan daha çok taraftar kitlesine sahip olduğu görülür. Bu olgunun sebepleri üzerinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle Mâtûrîdî'nin en önemli takipçisi olan Ebu'l-Mu'in Nesefî'de (ö. 1115) gördüğümüz, Mâtûrîdî ekolüne has Semantik Metodun zorluğu dikkat çekicidir. Bir nevi dil

felsefesi diyebileceğimiz bu bakış açısı geliştirilebilseydi, herhalde bugün dini ve kültürel bakımdan farklı bir konuda bulunurduk. Ayrıca Eş'arî, Mutezile ve Yunan kültüründen etkilenen bir ilim ortamının etkisi altında yetiştiği halde, Mâtûrîdî ve Nesefî, bu ortamdan coğrafi olarak bir hayli uzakta oldukları için, böyle bir etkilenme onlar için söz konusu olmamıştır. İslâm dünyasında, genelde Meşşâî felsefesi sistemi hakim olduğundan dolayı, Eş'arî ekolü daha çok tutunmuş ve daha geniş bir bölgeye yayılmıştır. Bazı düşünürler Mâturîdî'nin ihmaline sebep olarak Ehl-i Sünnet içinde Eşarîliği tek doktrin kılma arzusunu göstermektedirler.24 Mâtûrîdî'nin Türk menşeli olması da bize göre bu ihmalin önemli sebeplerindendir.

Şuna da işaret etmek gerekir ki, her ne kadar Mâtûrîdî Sünnî kelâm sistemi içinde önemli bir yer işgal ediyorsa da, tartışılmaz bir lider konumunda değildir. Zaman zaman eleştirilere tâbi olduğunu da görüyoruz.25 Günümüz itibarı ile yadırganacak gibi görünen bu hususun, söz konusu bölgelerin o dönemlerde bile böyle eleştirel bir anlayışa ve ortama sahip oldukları artık bilinmektedir. Mâtûrîdî düşüncesini önemli ve orijinal kılan en önemli etkenlerden birisi de budur.

III. Değerlendirme

Önce Selçukluların, sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünnî geleneği benimsediği görülmektedir. Bu tercihin değişik sebepleri üzerinde araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Sünnî geleneğin her zaman iktidardan yana bir tavır sergilediği26 bu seçimin önemli unsurlarından birisi olabilir. Sünnî geleneğin iktidardan yana bir anlayışı gelenekselleştirdiği ve Sünnî teorinin ana eksenini oluşturduğu bilinmektedir. Öyle ki "zulüm de yapsalar, imamlarımıza ve emir sahiplerine isyanı caiz görmeyiz. Onlara beddua etmez, itaatten vazgeçmeyiz"27 şeklinde aşırı bir anlayış oluşmuştur. Bu derece kesin ifadelerle oluşturulan bu düşüncenin, artık çok farklı algılanması gerektiğini bildiğimiz, Mâtûrîdî'nin kader anlayışı ile nasıl bağdaştırılabileceği konusu cevapsız kalmaktadır. Zira Mâtûrîdî'nin anlayışında, bu şekilde teslimiyetçi bir kader anlayışına yer yoktur. Tam aksine insana sorumluluk yükleyen, insiyatif veren, eylemlerinin sorumluluğunu taşıyarak sonuçlarına katlanacak bir anlayışın, teslimiyetçilikle bağdaştırılması imkânı yoktur. Bu bakış açısının derinlemesine araştırılması önemli sonuçlar doğuracaktır.

Başka açılardan da değerlendirildiğinde pek çok soru işareti ile karşılaşılmaktadır. Hanefî-Mâtûrîdî düşünceyi benimseyen Osmanlıların medrese eğitimlerinde, bu alanla ilgili ufak bir araştırma hayal kırıklığına yol açar. Medrese müfredatında Mâtûrîdî'den ziyade Eş'arî ağırlıklı

eserlerin kelâm eğitimine konu teşkil etmesi ne ile izah edilecektir? İtikat konularında bağlı olunduğu söylenen Mâtûrîdi'nin Kitâbü't-Tevhîd"i hiçbir zaman medrese programlarında yer almamıştır. Mâtûrîdî'nin en önemli takipçisi ve Mâtûrîdî kelâm sisteminin dev ismi Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin Tabsıretü'l-Edille'sinin ismi dahi anılmamış, medreselerde okutulmaya çok müsait, et-Temhîd li-Kavâidi't Tevhid ve Bahrü'l-Kelâm adlı eserli bu kurumlardan içeri dahi girememiştir. Bunlar dururken şia inancına mensup Nasıreddin Tusî'nin Tecrîd el-l'tikâd veya Tecrîd el-Kelâm adlı eserin şerhine yapılan haşiye, Hâşiye el-Tecrid adı altında resmi müfredat içinde yıllarca yer almış ve okutulmuştur.28 Bu örnekleri çoğaltmak kolaylıkla mümkündür. Bu uygulamanın kendine göre makul izahları olabilir. Ancak elimizde bulunan, Türklerin ortaya koyduğu Mâtûrîdî eserlerin medrese programlarında yer almayışı, hiçbir şekilde izah edilemediği gibi çok haklı gerekçelere de dayandırılamaz.

Zaman içinde Osmanlı toplumunda pek çok alanda girilen gerileme ve donuklaşmada bu ihmalin büyük payı vardır. Yukarıda da işaret edildiği gibi Mâtûrîdî kelâmı günümüzde dil felsefesi diyebileceğimiz Semantik esasına dayanıyordu. Bu sistem benimsenip zaman içinde geliştirilebilseydi, gerek din anlayışımız gerekse İslâm kültür ve medeniyeti herhalde bugünkünden çok farklı bir konumda olurdu. Bu konular hiçbir art niyete dayanmaksızın ve herhangi bir komplekse kapılmadan, objektif ve cesur bir özeleştiriden geçirilmeden yeni hedefler belirlemek zordur. Onun için başka konularda olduğu gibi dini anlayışımızda da bir atılım yapılamamakta, bir kısır döngü içerisinde bocalamaktayız.

Demek oluyor ki Osmanlı'da dini tercih bakımından söylemle eylem farklı olmuş, Hanefî-Mâtûrîdî düşüncenin benimsendiği ifade edilmiş ancak iş orada kalmıştır. Bu söylem hiçbir alanda etkin bir şekilde eyleme dönüşmemiştir. Özellikle medrese eğitimi bundan hiç nasip alamamıştır.

Osmanlı'nın asırlar içinde yeniliklere açılmadan çöküşe geçmesinde, bu anlayışın herhalde önemli payı bulunmalıdır.

Toplumda oluşan fırka ve hareketler sosyal-siyasi yapıdan ve tarihi şartlardan ayrı düşünülemeyeceği için 29 her dini ve siyasi ekolü yaşadığı şartları içinde değerlendirmek gerekir. Ehl-i Sünnet anlayışı üzerinde bazı çalışmalar yapılmış, ancak bu çalışmalarda, genelde teolojik yön ön planda çıkarılmıştır. Ehl-i Sünnet düşüncesinin Osmanlı fikri ve dini hareketi üzerindeki etkisi fazla araştırılmamıştır. Mezhep taasubu ve taklitçi zihniyet, İslâm düşüncesinde fikri durgunluğa sebep olan etkenlerin başında gelmektedir. Ehl-i Sünnet düşüncesinin devlet otoritesi karşısında takındığı son derece itaatkâr tavrın, fikri gelişmeye engel olup olmadığı çok tartışılmamıştır. Ehl-i Sünnet düşüncesi istikrarı sağlamak ve dengeleri korumak konusunda son derece hassas davranmış,30 bundan dolayı Sünniler her zaman iktidar tarafında olagelmişlerdir.31

Belli bir anlayışın seçilip benimsenmesi farklı düşünceleri engelleyeceği gibi yaratıcı düşünceyi de kısıtlamış olabilir. Mâtûrîdî anlayışının gereği gibi yansıtılamamış olması, fikri ve dini alandaki donuklaşmanın en önemli sebeplerinden birisi olarak görülmektedir.

Dolayısı ile geçmişle, hiçbir komplekse ve art niyete dayanmaksızın yüzleşmek, geleceği mümkün olduğunca hatasız inşa etmek için vazgeçilmez şarttır. Bu bakımdan Sünnî düşüncenin Osmanlı üzerindeki olumlu ve olumsuz etkisi ve sonuçları irdelenmeden, günümüzde bazı problemlere çözüm bulmak son derece zor olmaktadır.

1 André Miquel, L'Islam et sa Civilisation, A. Colin, Paris, 1968, s. 184-185.

2 Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal, Ankara, 1970, s. 122.

3 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, c. 8, s. 11.

4 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1966, s. 13.

5 A.g.e., s. 16.

6 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara, 1965, s. 235.

7 A.g.e., s. 239.

8 A.g.e., s. 239.

9 A.g.e., s. 224.

10 Asad Talas, La Madrase Nizâmiye et son Histoire, Paris, 1939, s. 18, 100.

11 M. Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Ankara, 1972, s. 110.

12 Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti… C. I, s. 177.

13 M. Fuat Köprülü, a.g.e., s. 110.

14 Osman Keskioğlu, İmamı Azam, Ankara, 1960, s. 9; E. Ruhi Fığlalı, Ehlu's-Sunne ve'l-Cemaa, Aylık Dergi/Ehl-i Sünnet Özel Sayısı, Ankara, 1985, s. 165 vd; Mustafa Uzunpostalcı, Ebu Hanife, TDV.

İslâm Ansiklopedisi, C. 10, s. 131 vd.

15 Henri Laoust, Les Schismes dans L'Islam, Paris, 1965, s. 311. Joseph Schacht, An Intnoduction of. Islamıc Law, Oxford, 1966, s. 89.

16 Konulu ile ilgili bkz. Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisâdi ve İçtimaî Tarihi, Ankara, 1971, c. 2, s. 358. vd.

17 M. Akdağ, a.g.e., C. 2, s. 393.

18 A.g.e., s, 394.

19 A.g.e., s. 394.

20 Henri Laoust, Les Schismes…, s. 311; J. Schacht, An İntroduction…, s. 89-90; Hüseyin Gazi Yurdaydın. İslâm Tarihi Dersleri, Ankara, 1971, s. 108.

21 Taşköprüzâde, Mevzûât el-Ulûm, c. 1, s. 594; Miftâh es-Saâde, c. 2, s. 151-152.

22 M. Sait Yazıcıoğlu, Mâtûrîdî ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İstanbul, 1992, s. 6.

23 M. Sait Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 9; M. S. Yazıcıoğlu, Le Kalam et Son Role dans la Société Turco-.Ottomane, Ankara, 1990, s. 114-115.

24 Muhammed Tavit et-Tancî, "Abû Mansûr el-Mâtûrîdî", A.Ü.İ.F Dergisi, 1955, I-II, s. 1.

25 Pezdevî, Usûl ed-Din, Kahire, 1963, s. 3. Ayrıca bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 11 ve n. 39. İbni Humam, Kitâb el-Musayere, Mısır, 1889, s. 85.

26 Muammer Esen, Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünnî Anlayışlar, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1995, s. 96.

27 et-Tahâvî, Usülü'l-Akâidi'l-İslâmiye, Beyrut, 1988, s. 153.

28 M. Sait Yazıcıoğlu, XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlmi Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri, İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi, Ankara, 2001, s. 147.

29 Doç. Dr. Mevlüt Özler, Ehl-i Bid'at Adlandırmasının Teolojik ve Siyasal Bağlamı, Erzurum, 1999, s. 142.

30 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu, Ankara, 1995, s. 65-66.

31 A.g.e., s. 98.

Osmanlı Devleti'nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü / Doç. Dr. Reşat Öngören [s.114-119]

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlılarda birçok ilmiye mensubunun tasavvufla alâkadar olduğu bilinmektedir. Asırlardır ilmî üstünlüğü ve yetkinliğiyle haklı şöhrete sahip bulunan Molla Fenârî (ö. Mart 1431) bunların önde gelenlerindendir. Asıl adı Şemseddin Muhammed olan Fenârî, Yıldırım Bayezid Dönemi'nde başkent Bursa'da kadılığa, Sultan II. Murad Dönemi'nde de ilk defa olarak Şeyhülislâmlık makâmına getirilmiş önemli bir âlimdir. Onun tasavvuf düşüncesi ve kültürüne olan yakın ilgisi, kaleme aldığı birçok eserinde açıkça görüldüğü gibi, "el aldığı" şeyhler ve mensup olduğu tarîkatlar da güvenilir kaynakların verdiği bilgilerden öğrenilebilmektedir. Kaynaklardaki bu bilgilerin bir kısmı bazı çağdaş müellifler tarafından muhtelif çalışmalarda kullanılmış ve Fenârî'nin tasavvufî yönüne daha önce de işâret edilmiştir; ancak bunların bir kısmı hatalı, bir kısmı da yetersizdir. Bu araştırmada konu ile ilgili yeni bilgiler sunulurken yeri geldikçe önceki çalışmalara da işâret edilerek gerekli ilâve ve düzeltmelerin yapılması hedeflenmektedir.

Kuruluşundan itibaren tasavvuf ehlini koruyup kollayan Osmanlı Devleti, ortaya koyduğu bilinçli politikalar sâyesinde medrese ile tekke arasında sağlıklı bir denge oluşturmayı başarmış gözükmektedir. Kurulan bu denge Osmanlı toplumda önemli oranda "mutasavvıf-âlim" tipinin yetişmesine imkan sağlamıştır.1 İşte konumuz olan Molla Fenârî de bunların ileri gelenlerinden biridir. Bu açıdan bakıldığında Fenârî, yalnızca tasavvufa ilgi duyan bir âlim olmaktan öte, Osmanlı tasavvuf târihinde önemli bir işlevî üstlenen köşe taşlarından biri olma niteliğini taşımaktadır. Nitekim o, bir şeyhülislâm olarak zamanında ulemânın başı durumunda

olduğu gibi, aynı zamanda entelektüel tasavvuf anlayışını sürdüren Ekberiyye mektebinin önemli bir temsilcisi ve birçok tarîkat silsilesinin kendisinde birleştiği önemli bir merkez durumundadır. Onun bu çok yönlü durumu bir yandan tasavvuf ehlince öteden beri uygulanagelen birtakım âdâp ve usulleri benimseyip bizzat icrâ etmesine, diğer yandan da tasavvufa muhâlif olanlara karşı bir kısım eserler yazarak tasavvuf düşünce ve anlayışını benimsetmek için gayret göstermesine vesîle olmuştur. O dönemde sûfîlerin uyguladığı tarîkat âdâp ve erkânını savunmak için müstakil bir risâle kaleme almış olması bunun en güzel göstergesidir. Giriş kısmında eserin yazılış sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

“Bazı kimseler tasavvuf ehlinin yaptıklarını bid’at, tavırlarını gösteriş ve aldatma, sözlerini de yalandan ibâret zannetmektedirler. Oysa ben biliyorum ki, onlar Peygamberden mîras olarak aldıklarını uyguluyor, Kitap ve Sünnet’in gösterdiği sağlam ve emin bir yolda yürüyorlar…”2

Fenârî’nin daha başka bir kısım eserlerinde de tasavvuf düşünce ve anlayışını özellikle ilmiye mensuplarına benimsetmek için özel çaba sarf ettiği gözlenmektedir. Ekberiyye mektebinin İbnül-Arabî’den sonra ilk temsilcisi Sadreddin Konevî’nin vücut, vücut mertebeleri vb. konulardan bahsettiği Miftâhu’l-gayb isimli eserine yazdığı şerhin (Misbâhu’l-üns) ön sözünde açıkça, tasavvuf ehlinin ortaya koyduğu keşfî kâideleri (kavâid-i keşfiyye) mümkün olduğunca nazar ve burhan metodunu kullananların (ulemâ) akıllarına uygun gelecek şekilde açıklamaya çalıştığını belirtmekte,3 aynı çabayı Fâtiha sûresinin tefsîri sadedinde kaleme aldığı Aynü’l-âyân isimli eserinde de göstermektedir. Fenârî burada Fusûsü’l-hikem’in ilk şârihi olarak bilinen Müeyyidüddin Cendî’nin bir mesele hakkındaki îzâhına karşı, “Şeyhin bu görüşünü zâhir bakımından doğru anlamak çok zordur (müşkildir). Hatta bu, tasavvuf ehli olmayan akıl sâhiplerini dalâlete düşürecek mâhiyettedir” diyerek kendisi o hususta

anlaşılabilir bir açıklama yapmaya çalışmıştır.4 Ayrıca şu da belirtilmelidir ki, Fenâri bâzı eserlerinde ulemâya tasavvuf düşüncesini kabul ettirmek için çaba sarf ederken, aynı zamanda hakîkate ulaşma noktasında tasavvuf ehlinin kullandığı metodun (keşf) önemine ve ilim erbabına sağlayacağı katkılara da işâret etmiştir. Örneğin zâhir ilimlerle tasavvuf ilmini mecz ettiği adı geçen Aynü'l-âyân isimli eserinde5 ilm-i tefsîr ile alâkalı bilgi verirken müfessirin muhtaç olduğu hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerin yanı sıra "mevhibe ilmi"ni de zikretmesi6 ve âyetlerin tefsîri sırasında zaman zaman keşfin verilerine de başvurmuş olması7 bunu göstermektedir. Ona göre sûfilerin benimsediği keşif ilmi, dinin temel kaynaklarını da ihtivâ edecek kadar geniş bir alanı içine almaktadır. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin girişine yazdığı şerhte gâyet net bir şekilde şöyle diyor:

"Usûluddin olarak kabul edilen kelâm ilminin asılları Kitap ve Sünnet'tir. Binâenaleyh Kitap ve Sünnet 'usûlü usûliddin' olmaktadır. Kitap ve Sünnet'in asılları da gaybî ve ledünnî olan keşfî ilimlerdir. Bu durumda keşfî ilimler 'usûlü usûli usûliddin' olmaktadır."8

Fikrî açıdan kendi döneminde tasavvuf düşünce ve anlayışını bir kısım eserleriyle savunmuş olan Fenârî'nin, fiilî olarak da bizzat tasavvufun içinde olduğu görülmekte, devlet nezdindeki yüksek mevkiine rağmen başına derviş tâcı, üzerine de basit ve sâde giysiler giymeyi tercih ettiği belirtilmektedir.9 Öyle anlaşılıyor ki o, bir yandan şeyhülislâmlık görevini icrâ ederken diğer yandan da tarîkat şeyhliği vazîfesini yürütmekteydi. Düşünce olarak Ekberiyye mektebinin görüşlerini benimsemişti. Bilindiği gibi Ekberiyye, vahdet-i vücut anlayışı başta olmak üzere Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyenlerin oluşturduğu bir mekteptir. Bursalı M. Tâhir ile daha sonra İ. H. Uzunçarşılı gibi müellifler, Fenârî'nin feyz aldığı tarîkatları sayarken Ekberiyye'yi de bu tarîkatlardan biri olarak saymış,10 bazı araştırmacılar da bu görüşü benimsemişlerdir.11 Ancak

Ekberiyye'nin tarîkattan çok bir entelektüel tasavvuf/mektep olarak kabul edilmesi daha doğrudur. Gerçi Ekberiyye'nin mektep olarak kabul edilişinin yanı sıra, bir tarikat olduğunu söyleyenler de vardır,[12] fakat Fenârî'nin Ekberiyye ile ilişkisinin daha çok entelektüel planda olduğu anlaşılmaktadır.

Molla Fenârî Ekberiyye mektebinin görüşlerini, Taşköprîzâde ve Hoca Sâdeddin Efendilerin kaydına göre, İbnü'l-Arabî'nin evlatlığı Sadreddin Konevî'nin (ö. 1274) talebelerinden olan babası Hamza'dan öğrenmiştir.[13] Hamza Efendi, Konevî'den okuduğu Miftâhu'l-gayb isimli eserini oğluna okutmuş ve oğlu Fenâri de yukarıda işâret edildiği gibi, bu eseri daha sonra şerhetmiştir (Misbâhü'l-üns).[14] Fenârî'nin ayrıca babasından sonra hem bu eseri,[15] hem de İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem'ini okuttuğu kaydedilmektedir. Onun özellikle Füsûsü'l-hikem'i okutması ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini aşırı derecede savunması sebebiyle bir kısım tenkitlere de maruz kaldığı nakledilir.[16] Fenârî'den Konevî'nin Miftâhu'l-gayb'ını okuyup icâzet alanlar arasında Yıldırım Bayezid'in dâmâdı Kübreviyye şeyhi Buhâralı Emir Sultan da bulunmaktadır. Taşköprîzâde Emir Sultan'a âit Fenârî'nin icâzet yazdığı Miftâhu'l-gayb nüshasını gördüğünü belirtmektedir.[17]

Molla Fenârî Sadreddin Konevî'den babası Hamza Efendi vâsıtasıyla Ekberiyye mektebinin görüşlerini aldığı gibi, ayrıca Harîrîzâde'nin tasnifine göre Ebheriyye'nin bir kolu olan Evhadiyye tarîkatından da iki ayrı silsileyle hilâfet almıştır.[18] Bu silsilelerde İbnü'l-Arabî'nin evlatlığı Sadreddin Konevî'nin de bulunması dikkat çekmektedir. Kaydedildiğine göre Sadreddin Konevî İbnü'l-Arabî'nin fikir mîrasını tevârüs etmekle kalmamış, on altı sene hizmetinde bulunduğu Evhadiyye tarîkatının kurucusu Evhadüddin Kirmânî'den de tarîkat icâzeti almıştı. Onun, bu iki büyük zâtın yanında yetiştiğini ifâde için "Ben iki anadan süt emdim"

dediği nakledilir.19 İşte Molla Fenârî'ye Sadreddin Konevî'den gelen tarîkat silsilelerinden biri (Şeyh Evhadüddin Kirmânî > Şeyh Sadreddin Konevî > Şeyh Hamza > Molla Fenârî),20 Ekberiyye mektebinin silsilesiyle (Sadreddin Konevî > Şeyh Hamza > Molla Fenârî) aynı olduğu için olmalı, bazı müellifler yanlışlıkla onun Ekberiyye tarîkatından hilâfet aldığını söylemişlerdir. Oysa Ekberiyye'den aldığı düşünce mirâsıdır.

Aynı silsileden tarîkat olarak aldığı ise Evhadiyye'dir. Fenârî bu tarîkattan meşhur hadis hâfızı İbn Hacer Askalânî'ye hilâfet vermiş ve silsile Askalanî'den sonra şu şekilde devam etmiştir: Şeyhülislâm Zekeriyya el-Ensârî > Şeyh Ebu'l-Hasan el-Bekrî > oğlu Şeyh Muhammed el-Bekrî.21

Molla Fenârî'ye aynı tarîkatın Sadreddin Konevî'den gelen diğer silsilesi ise Hacı Bayrâm-ı Velî'nin de şeyhi olan Hamîdüddin Aksarâyî/Kayserî (Somuncu Baba) vasıtasıyla ulaşır. Tibyân'ın hâmişinde silsile şu şekilde kaydedilmiştir: Şeyh Sadreddin Konevî > Şeyh Şemseddin Mûsa Tebrîzî > Şeyh İzzeddin Yûsuf Kayserî > Şeyh Şemseddin Mûsa Kayserî > oğlu Şeyh Hamîdüddin Aksarâyî (Somuncu Baba) > Molla Fenârî.22 Tibyân müellifi Harîrîzâde bu silsile dolayısıyla Somuncu Baba'nın Ebheriyye tarîkatına bağlandığını belirtmiştir ki,23 bu aynı zamanda Evhadiyye'ye bağlanması anlamına gelmektedir. Zira silsile Sadreddin Konevî'nin şeyhi olan Evhadiyye'nin kurucusu Evhadüddin Kirmânî'den yürüyerek Ebheriyye'nin kurucusuna (Kutbuddin Ebherî) çıkmaktadır.24 Molla Fenârî de Somuncu Baba'dan hilâfet almakla bu silsile ile aynı tarîkata bağlanmış demektir. Fenârî'nin bu tarîkata (Ebheriyye) bağlanan üçüncü bir silsilesi daha vardır ki, onu da yine Somuncu Baba vasıtasıyla almıştır. Bu silsile ise Safeviyye'nin kurucusu Safiyyüddin Erdebîlî üzerinden yürüyerek Kutbuddin Ebherî'ye ulaşmaktadır. Safeviyye tarîkatı da Evhadiyye gibi Ebheriyye tarîkatının bir

kolu sayılmıştır.25 Bu kol ayrıca Erdebîliyye adıyla da bilinmektedir.26 Harîrîzâde ile Tabibzâde'ye göre silsile Safeviyye'nin kurucusundan itibâren şu şekildedir: Safiyyüddin Erdebîlî > oğlu Sadreddin Mûsa Erdebîlî > oğlu Alâeddin Ali Erdebîlî > Hamîdüddin Aksarâyî (Somuncu Baba) > Molla Fenârî.27

Görüldüğü gibi Molla Fenârî'nin Ebheriyye (Evhadiyye-Safeviyye/Erdebîliyye) ile irtibâtını sağlayan üç silsileden birinde babası, diğer ikisinde de Somuncu Baba bulunmaktadır. Onun Somuncu Baba'yla olan tasavvufî ilişkisi yukarıda zikredilen silsilelerde açıkça görüldüğü gibi erken dönemden itibâren birçok kaynakta da yer almıştır.28 Nakledildiğine göre Fenârî'nin bu zâtla ilk karşılaşması, Yıldırım Bayezid tarafından Bursa'da yaptırılan Ulu Câmî'nin açılışı sırasında meydana gelmişti. Bilindiği gibi pâdişah caminin açılış konuşmasını damadı Emir Sultan'ın tavsiyesi üzerine Somuncu Baba'ya teklif etmiş, o da yaptığı bu konuşmada Fâtiha sûresini tefsir etmişti. O sıralar Molla Fenârî, daha sonra Aynü'l-âyân ismiyle tamamladığı Fâtiha sûresinin tefsirini yapmayı düşündüğü için konuşmayı dikkatlice dinlemiş ve şeyhin oldukça ilginç açıklamalar yaptığını görerek merasimden sonra yanına gidip onunla tanışmış ve ondan Fâtiha'nın tefsîriyle ilgili daha başka bilgiler de öğrenmişti. İşte Fenârî o günden sonra başlayan görüşmelerinde şeyhin hem zâhir hem de bâtın ilimlerine vukûfuna hayran kalarak ona mürit olmuştur.29

Somuncu Baba'nın yukarıdaki silsilede kaydedildiği gibi görünürde Alâeddin Ali Erdebîlî'nin halîfesi olmakla birlikte gerçekte Üveysî bir şeyh olduğu ve Bayezid-i Bistâmî'nin rûhâniyyetinden terbiye gördüğü kabul edilmektedir. Ayrıca Erdebîlî'ye intisabından önce uzun müddet Şam'da Bayezidiyye hânkâhında ismi belirtilmeyen bir şeyhin hizmetinde bulunarak icâzet aldığı da kaydedilmektedir.30 Muhtemelen bu sebeple İ. H. Uzunçarşılı Somuncu Baba'nın tarîkatını Bistâmiyye şeklinde kaydetmiş

ve Fenârî'nin ondan bu tarîkatı aldığını belirtmiştir.[31] Mustafa Aşkar ise Fenârî'nin Somuncu Baba'dan Halvetiyye tarîkatı prensiplerini öğrendiğini belirtmektedir.[32] Oysa Aşkar'ın kaynak olarak gösterdiği ne Tibyân'da ne de Osmanlı Müelliflerinde böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.[33]

Molla Fenârî'nin hilâfet aldığı bir diğer tarîkat Rifâiyye'dir. Yavuz Sultan Selim devrinde Kemâl Ahlatî tarafından kaleme alınmış olan Münevvirü'l-ezkâr'da[34] ve daha sonra da bazı küçük farklılıklarla Harîrîzâde'nin Tibyân'ı ile Tabibzâde'nin Silsilenâme'sinde Fenârî'nin Rifâiyye'ye varan silsilesi kaydedilmiştir.[35] Buna göre Molla Fenârî Rifâiyye hırkasını Antakyalı Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'den giymiştir. Taşköprîzâde cifr, vefk, havas vb. ilimlere vâkıf olan bu şeyh ile Fenârî'nin Bursa'da buluştuğunu ve birçok ilim dalında kendisinden istifâde ettiğini belirtir, fakat intisabından söz etmez.[36] Şeyh Abdurrahman'dan yukarıya doğru tarîkat silsilesi Muhammed b. Ahmed Sûfî > İbrahim b. Hasan Rifâî > İzzeddin Rifâî gibi şeyhlerle devam ederek tarîkatın kurucusu Ahmed er-Rifâî'ye ulaşmaktadır. Molla Fenârî ile birlikte Rifâiyye'de "Fenâriyye" diye bir kolun meydana geldiği belirtilmekteyse de,[37] Fenârî'den sonra bu silsilenin hangi şeyh ya da şeyhlerle devam ettiği tespit edilememiştir. Ayrıca Hakkı Şinasi Çoruh kaynak göstermeksizin Fenârî'nin Rifâiyye tarîkatına intisâbının yirmi yedi yaşında iken gerçekleştiğini belirtmektedir.[38]

Molla Fenârî'nin intisap ettiği bir başka tarîkat Zeyniyye'dir. Bilindiği gibi Zeyniyye, Sühreverdiyye tarîkatının bir kolu olup Şeyh Zeynüddin Hâfî tarafından Horasan'da kurulmuş ve kısa süre içinde Hicaz, Sûriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli'de yayılmıştır.[39] Fenârî'nin bu tarîkata girdiğini ilk olarak, tespit edilebildiği kadarıyla, Osmanlı şeyhülislâmlarından Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1599) kaydetmiş, ancak hangi şeyhe mürit olduğunu belirtmemiştir.[40] Bursa Vefeyâtı ile daha sonraki kaynaklardan Osmanlı

Müellifleri ve Sefîne-i Evliyâ'da ise onun Zeynüddin Hâfî'nin ileri gelen halîfesi Abdüllatîf Kudsî/Makdisî'ye mürit olduğu belirtilmiştir.41 Çağdaş müelliflerden A. Zeki Velidî Togan ve İ. Hakkı Uzunçarşılı da Kudsî'ye intisap ettiğini belirtmektedirler.42

Öte yandan Taşköprîzâde eserinde Abdüllatîf Kudsî'nin Anadolu'ya gelişi sırasında onu medih sadedinde Fenârî'nin söylediği "Kadimte bilâde'r-Rûmi yâ hayra kâdimin=Ey Anadolu'ya gelenlerin en hayırlısı…" diye başlayan dokuz beyitlik Arapça şiirini, Kudsî'nin de ona "Elâ yâ imâme'l-asri yâ hayra kâimin=Ey zamanımızın önderi…" şeklinde başlayan on beyitlik cevâbını kaydetmiş, ancak Fenârî'nin intisabından söz etmemiştir.43 İsmâil Beliğ de Fenârî'nin Kudsî için söylediği şiiri "Abdüllatîf Kudsî hazretlerine "muhib" ve dildâde olup…" şeklinde bir ifâdeyle Kudsî'ye muhabbetinin bir semeresi olarak değerlendirmiştir.44 Ancak Beliğ'in XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde (1722) kaleme aldığı Güldeste'deki "muhib" kelimesini "mürit" anlamında kullanmış olabileceğini de düşünmek gerekir. Nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısında Mehmed Mecdî Efendi (ö. 1591) tarafından yapılan eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye tercümesi ile XVII. yüzyılın ilk yarısında Mehmed b. Sa'dî (ö. Aralık 1630) tarafından kaleme alınan Türkçe Bursa Vefeyâtı'nda "muhib" kelimesinin "mürit" anlamında kullanıldığı görülmektedir.45

Bununla birlikte değerli araştırmacı Mustafa Kara, Abdüllatif Kudsî Anadolu'ya geldiğinde Molla Fenârî'nin hayatta olmadığını belirterek, onun Kudsî'ye mürit olduğuna dâir bilgileri şüpheyle karşılamış ve Bursa'nın tarîkat ve tekkelerini anlattığı eserinde değişik ihtimallerden söz etmiştir.46 Lâmiî Çelebi'den (ö. 1531) itibaren Kudsî'nin Anadolu seyâhatine temas eden Mehmed b. Sa'dî, Baldırzâde Mehmed, İsmâil Belîğ, Mehmed Şemseddin, Hüseyin Vassâf gibi Osmanlı müelliflerinin verdiği kısmen birbirinden farklı bilgilerden, seyâhatle ilgili elde edilen en erken

târih 1446 senesidir.47 Buna göre Mart 1431'de vefat ettiği bilinen Fenârî ile Kudsî'nin Anadolu'da buluşması, Kara'nın belirttiği gibi, mümkün değildir. Ancak eserini yukarıdaki müelliflerden daha önce kaleme almış olan Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî'nin (ö. 1497) ed-Dav'ül-lâmî'de verdiği bilgiler dikkate alındığında, Abdüllatîf Kudsî'nin Anadolu'ya adı geçen Osmanlı müelliflerinin temas ettiği seyahattan önce de en az bir defa geldiği anlaşılmaktadır.48 Eğer Fenârî Abdüllatîf Kudsî'ye mürit olmuş ise, muhtemelen, Sehâvî tarafından kaydedilen bu önceki Anadolu seyâhati sırasında olmuştur. Yine Sehâvî'nin aynı yerde kaydettiğine göre, zikredilen seyâhat sırasında Kudsî ile Sultan II. Murad'ın görüşmek için yanına kadar gitmiş olması, şeyhin Osmanlı topraklarına da girdiğini hatta başkent Edirne'de bir müddet kaldığını göstermekte,49 bu arada sohbetlerine katılan önemli kişiler50 arasında Osmanlı ileri gelenlerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Molla Fenârî Kudsî'ye bu seyâhati sırasında intisap etmiş olabilir.

Öte yandan çağdaş araştırmacılardan Hüseyin Hüsâmeddin (Yasar) kaynak belirtmeksizin Molla Fenârî'nin 821'de büyük oğlu Muhyiddin Muhammed Şah Çelebi ile birlikte çıktığı hac yolculuğunda Mısır'a giderek Horasan'dan Zeyniyye'nin kurucusu Zeynüddin Hâfî'nin gelmesini beklediğini,51 822'de Hâfî ile birlikte Kudüs'ten hacca gidip tekrar Kudüs'e döndüklerini kaydetmektedir.52 Görebildiğimiz kaynaklarda Fenârî'nin 822 senesinde hacca gittiği,53 Medîne'de bulunduğu sırada orada vefat eden Nakşibendiyye şeyhi Muhammed Pârsâ'nın cenâze namazına katıldığı,54 hac dönüşü Kudüs'e, oradan da Mısır sultânının dâveti üzerine Kâhire'ye giderek sultanla ve ileri gelen âlimlerle görüştüğü belirtilmiş,55 yine bu târihte Zeynüddin Hâfî'nin o bölgede olduğu, Mısır'da hazırlatıp getirdiği beyaz mezar taşını Pârsâ'nın kabri başına diktirdiği tespit edilmiştir.56 Ancak bu kaynaklarda Fenârî'nin Zeynüddin

Hâfî ile görüşüp görüşmediği husûsuna temas edilmemiştir. Öyle olduğu halde Mustafa Aşkar Fenârî'nin bu seyahat sırasında Hâfî ile görüşüp ona mürit olduğunu belirtmektedir.57 Fenârî'nin bu sırada Zeynüddin Hâfî ile buluşmuş olması, bize göre de kuvvetle muhtemeldir. Ancak sırf görüşmüş olmalarından yola çıkarak ona mürit olduğu söylemek mümkün değildir.

Aşkar ayrıca Zeyniyye'nin Rifâiyye tarîkatının bir kolu olduğunu, Molla Fenârî'nin bu kol vâsıtasıyla Rifâiyye'ye bağlandığını belirtmektedir.58 Ancak bu hususta da çok açık bir bilgiye sahip değiliz. Gerçi Zeyniyye'nin kurucusu Zeynüddin Hâfî'nin şeyhi olan Abdurrahman Şirşî'nin Rifâiyye tarîkatından da hilâfeti bulunması sebebiyle, Zeyniyye Sühreverdiyye'nin bir kolu olduğu gibi, aynı zamanda Süreverdiyye ile Rifâiyye'yi cem eden bir tarikat olarak da bilinmektedir.59 Ancak Fenârî'nin bu tarîkat (Zeyniyye) silsilesiyle Rifâiyye'ye bağlandığına dâir kaynaklarda hiçbir açıklık yoktur.

Molla Fenârî'nin yukarıda adı geçen tarîkatlardan başka, dönemin bir diğer önemli tarîkatı Kâzerûniyye ile de yakın ilişki içinde olduğu belirtilmektedir. Ebû İshak Kâzerûnî (ö. 1034) tarafından kurulmuş olan bu tarîkatın gazâya büyük önem verdiği ve Yıldırım Bayezid'in tarîkat adına Bursa'da bir zâviye yaptırdığı (Ebû İshak Zâviyesi) biliniyor.60 İşte Molla Fenârî birçok devlet adamı gibi bu tarîkatın tertip ettiği sohbetlere de katılıyordu.61 Ancak tarîkata intisap edip etmediği hususunda bir bilgiye sahip değiliz. Sefîne müellifi Hüseyin Vassaf'ın "Molla Fenârî'yi ilk önce irşad eden Bursa'da medfun Abdal Mehmed isimli bir velî idi"62 şeklindeki ifâdesinde geçen Abdal Mehmed'in Kâzerûniyye ile bir ilgisinin olup olmadığı ya da hangi tarîkate mensup olduğu hususu açıklık kazanmamıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki şeyhülislâm Molla Fenârî, devrinde ilmiye mensuplarının başı olduğu gibi, ileri gelen birçok şeyhten icâzet/hilâfet almak suretiyle dönemindeki tarîkatların da önemli bir temsilcisi durumuna

gelmiştir. Bu vasıflarıyla bir taraftan tarîkatların usul ve prensiplerini yaşatmaya çalışmış, bir taraftan da kaleme aldığı bir kısım eserleriyle tasavvuf ilminin diğer ilim dalları yanındaki önemine işâret etmiştir. Sahip olduğu bu çift yönlü özelliğiyle o, kanaatimize göre Osmanlı Devleti'nin hedeflediği mutasavvıf-âlim tipinin en güzel örneğini teşkil etmiştir.

1 Bu hususta geniş bilgi için bk. Reşat Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler Milletlerarası Sempozyumu, İstanbul 1997, s. 409-433; a. mlf., "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelâm İlişkisi", Akademik Araştırmalar Dergisi/Journal of Academic studies, IV-V (Şubat-Temmuz 2000, Osmanlı özel sayısı), s. 31-42.

2 Molla Fenârî, Sûfiyyenin Libas ve Etvâr ve Meslekine Dâir Îtirâzâta Reddiye, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 71, vr. (1b-18b).

3 Molla Fenârî, Misbâhu'l-üns (thk. Muhammed Hâcevî), Tahran 1416, s. 10.

4 Molla Fenârî, Aynü'l-âyân, İstanbul 1325, s. 164.

5 Isâmuddin Ahmed Taşköprîzâde, Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm (thk. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr), Kahire 1968, II, 124.

6 Fenârî, Aynü'l-âyân, s. 87.

7 A.g.e., s. 207.

8 Molla Fenârî, Şerhu dîbâceti'l-Mesnevî, Süleymâniye Ktp., Âşir Ef., nr. 440, vr. 44b.

9 Isâmuddin Ahmed Taşköprîzâde, eş-Şekâiku'n-nûmâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul 1985, s. 25.

10 Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333, I, 390; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1982, I, 533.

11 Meselâ bk. Hakkı Şinasi Çoruh, “Türk Anadolu’da İlim Tarihinin İlk Büyük Siması, İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî”, Türk Kültürü, sy. 120 (1972), s. 1265; Edip Yılmaz, Molla Fenârî’nin Hayatı ve Eserleri, (mezuniyet tezi, 1975), İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Bölümü, s. 12; Hakkı Aydın, İslâm Hukuku ve Molla Fenârî, İstanbul 1991, s. 54-55; Zülfikâr Durmuş, Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî’nin Hayâtı ve Aynü’l-âyân Adlı Eserinin Tahlili (yüksek lisans tezi, 1992), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-17; Mustafa Aşkar, Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı, Ankara 1993, s. 82, 86; a. mlf., “Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülİslâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı”, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XXXVII (1997), s. 398.

12 Bu hususta değişik görüşler için bk. M. Erol Kılıç, “Ekberiyye”, DİA, X, 544-545.

13 Sadreddin Konevî’nin 673’te (1274) vefat etmiş olması sebebiyle Fenârî’nin babası Hamza Efendi’nin ondan okumasının çok zor olduğu, arada bir başka şahsın daha olması gerektiği belirtilmektedir. Ancak Hamza Efendi’nin ne kadar yaşadığı tam olarak bilmediği için bu hususta kesin bir şey söylemek zordur.

14 Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 24-25; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1280, II, 413.

15 Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 54-55.

16 Taşköprîzâde, Mevzûâtü’l-ulûm, II, 125.

17 Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 54-55.

18 Kemâleddin Harîrîzâde, Tibyânü vesâili’l-hakâik fî beyâni selâsili’t-tarâik, Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 430-432, I, 32b.

19 Mikâil Bayram, Şeyh Evhadü’d-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarîkatı, Konya 1993, s. 106-107.

20 Harîrîzâde, Tibyân, I, 32b.

21 Harîrîzâde, Tibyân, I, 32b.

22 Harîrîzâde, Tibyân, I, 32b (hâmişde).

23 Harîrîzâde, Tibyân, I, 172b.

24 bk. Harîrîzâde, Tibyân, I, 32b.

25 Harîrîzâde, Tibyân, I, 32b; II, 221b.

26 Harîrîzâde, Tibyân, II, 221b; ayrıca bk. Osmanlı Müellifleri, I, 390; Çoruh, a.g.m., s. 1265.

27 Harîrîzâde, Tibyân, II, 222a; Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü b. İsmâil, Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Ef., nr. 1098, vr. 17a. Tabibzâde'nin kaydında Somuncu Baba ile Alâeddin Ali arasında İbrâhim Erdebîlî de bulunmaktadır.

28 bk. Lâmiî Çelebi, Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds Tercüme ve Şerhi, İstanbul 1980, s. 683; Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 26; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 413; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd, İstanbul 1288, s. 232-233; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Devhatü'l-meşâyih, İstanbul, ts., s. 5; Harîrîzâde, Tibyân, 172a; Tabibzâde, Silsilenâme, vr. 17a; Osmanlı Müellifleri, I, 390.

29 Semerâtü'l-fuâd, s. 231-233.

30 Lâmiî Çelebi, Nefehât Tercümesi, s. 683-684; Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 53-54.

31 Uzunçarşılı, Osmanlı Târihi, I, 533.

32 Aşkar, Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücud Anlayışı, s. 82, 86; ayrıca bk. a. mlf., "Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi.", s. 398.

33 Aşkar'ın Tibyan'dan gösterdiği yerde (V, 172a; eserin cildi muhtemelen baskı hatası sebebiyle yanlış yazılmıştır, doğrusu I. cilt olacaktır) Akşemseddin'in Hacı Bayram'dan Halvetiyye prensiplerini öğrendiği yazılıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Fenârî ile Akşemseddin'in hem

kendi isimleri hem de babalarının isimleri aynı olduğu için (Şemseddin Muhammed b. Hamza) bu iki şahıs birbirine karıştırılmıştır.

34 Kemâl b. Ahmed Ahlatî, Münevviru'l-ezkâr, Hacı Selimağa Ktp., Kemankeş, nr. 253, vr. 17a-21b.

35 Harîrîzâde, Tibyân, II, 59a; Tabibzâde, Silsilenâme, vr. 14a.

36 Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 46. Şeyhin adı Münevviru'l-ezkâr ile Tabibzâde'nin Silsilenâme'sinde Abdurrahman b. Muhammed, Tibyan'da Abdurrahman b. Muhammed b. Ali, eş-Şekâik'te ise Abdurrahman b. Ali şeklinde kaydedilmiştir.

37 Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, s. 170; Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1983, I, 599; Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, s. 270.

38 Çoruh, a.g.m., s. 1265.

39 Zeyniyye tarîkatının târihi, âdâbı ve özellikleriyle ilgili yaptığımız kitap çalışmasını yakında yayımlamayı planlamaktayız.

40 Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 413.

41 Mehmed b. Sa'dî, Bursa Vefeyâtı (nşr. Kadir Atlansoy, "Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyâtnâmeleri I" isimli makale içinde, Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, XVIII [1998], s. 51-67), vr. 3a; Osmanlı Müellifleri, I, 390; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2306, I, 267.

42 A. Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, s. 377-378; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 533; ayrıca bk. Çoruh, a.g.m., s. 1265; Yılmaz, a.g.e., s. 12; Aydın, a.g.e., 54; Durmuş, a.g.e., s. 17.

43 Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 26-27.

44 İsmâil Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân, Bursa 1302, s. 242.

45 bk. Mecdî Mehmed Efendi, Hadâiku’ş-Şekâik (eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye tercümesi, nşr. Abdülkâdir Özcan), İstanbul 1989, s. 259; Mehmed b. Sa’dî, Bursa Vefeyâtı, vr. 4b. Mecdî Efendi tercümesinde “muhib” kelimesi çoğul hâliyle “ahibbâ” şeklinde kullanılmıştır.

46 Mustafa Kara, Bursa’da Tarîkatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I, 98; ayrıca bk. a. mlf., “Abdüllatîf Kudsî”, DİA, I, 257.

47 bk. Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 550; Mehmed b. Sa’dî, Bursa Vefeyâtı, vr. 3a; Baldırzâde Mehmed, Vefeyâtnâme, Süleymâniye Ktp., Esad Ef., nr. 1381, vr. 119a; Belîğ, Güldeste, s. 96; Mehmed Şemseddin; Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II (nşr. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 366; Vassâf, Sefîne, I, 265.

48 Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, ed-Dav’ul-lâmî li-ehli’l-karni’t-tâsi’, Beyrut, ts., IV, 327.

49 Abdüllatîf Kudsî’nin Edirne’de “debbağlar imamı” diye tanınan Şeyh Muslihuddin hakkında “O hakîkat denizlerinden bir denizdi. Devamlı tefekkür ve istiğrak hâlinde bulunurdu” şeklindeki hüsn-i şehâdeti de (Taşköprîzâde, eş-Şekâik, s. 112; Tâcü’t-tevârîh, II, 460) adı geçen şehirde bu şeyhle görüştüğünü, dolayısıyla Edirne’de kaldığını göstermektedir.

50 Sehâvî, IV, 327.

51 Hüseyin Hüsâmeddin, “Molla Fenârî”, Türk Târih Encümeni Mecmûası (TTEM), XCV (1926), s. 383.

52 Hüseyin Hüsâmeddin, “Molla Fenârî”, TTEM, XCVI (1928), s. 148.

53 İbn Hacer el-Askalânî, İnbâü’l-gumr bi-enbâi’l-umr, Beyrut 1986, VII, 378; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 411; Belîğ, Güldeste, s. 240.

54 Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan, doktora tezi), İstanbul 1979, s. 246-247; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 433; Safî Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, Reşehât-ı Aynü’l-hayât (trc. M. Şerîf el-Abbâsî), İstanbul 1291, s. 91-92.

55 İbn Hacer, İnbâü’l-gumr, VII, 378; ayrıca bk. Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 411; Belîğ, Güldeste, s. 240.

56 Nevâyî, Nesâyim, 246-247; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 433; Reşehât Tercümesi, s. 91-92.

57 Aşkar, a.g.e., 83. Mustafa Aşkar’ın gösterdiği Sefîne (Vassaf), Umûmî Türk Târihi’ne Giriş (Togan) ve “Molla Fenârî” (H. Hüsâmeddin) gibi kaynakların kaydedilen sayfalarında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır.

58 Aşkar, a.g.e., s. 83.

59 Harîrîzâde, Tibyân, II, 107b; Vassâf, Sefîne, I, 264.

60 Semâvî Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dînî-İctimâî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmîler”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmûası, c. 23, sy. I-II (1962-63), s. 35; Mustafa Kara, Bursa’da Tarîkatlar ve Tekkeler, Bursa 1993, II, 25-27.

61 Hüseyin Hüsâmeddin, “Molla Fenârî”, TTEM, XCV (1926), s. 372; Aşkar, a.g.e., s. 83.

62 Vassâf, Sefîne, I, 267.

Ahlatî, Kemâl b. Ahmed, Münevviru’l-ezkâr, Hacı Selimağa Ktp., Kemankeş, nr. 253.

Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan, doktora tezi), İstanbul 1979.

Aşkar, Mustafa, Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı, Ankara 1993.

“Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk ŞeyhülÎslâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı”, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XXXVII (1997), s. 385-401.

Aydın, Hakkı, İslâm Hukuku ve Molla Fenârî, İstanbul 1991.

Baldırzâde Mehmed, Vefeyâtnâme, Süleymâniye Ktp., Esad Ef., nr. 1381.

Bayram, Mikâil, Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarîkatı, Konya 1993.

Belîğ, İsmâil, Güldeste-i Riyâz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân, Bursa 1302.

Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I-III, İstanbul 1333.

Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997.

Çoruh, Hakkı Şinasi, "Türk Anadolu'da İlim Tarihinin İlk Büyük Siması, İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", Türk Kültürü, sy. 120 (1972), s. 1265-1276.

Durmuş, Zülfikâr, Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayâtı ve Aynü'l-âyân Adlı Eserinin Tahlili, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi), 1992.

Eyice, Semâvî, "İlk Osmanlı Devrinin Dînî-İctimâî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmîler", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmûası, c. 23, sy. I-II (1962-63).

Harîrîzâde, Kemâleddin, Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik, I-III, Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 430-432.

Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I-II, İstanbul 1280.

Hüseyin Hüsâmeddin, "Molla Fenârî", Türk Târih Encümeni Mecmûası, XCV (1926), s. 368-383; XCVI (1928), s. 148-158.

İbn Hacer el-Askalânî, İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr, Beyrut 1986.

Kara, Mustafa, "Abdüllatîf Kudsî", DİA, I, 257-258.

Bursa'da Tarîkatlar ve Tekkeler, I, Bursa 1990; II, Bursa 1993.

Kılıç, M. Erol, "Ekberiyye", DİA, X, 544-545.

Lâmiî Çelebi, Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds Tercüme ve Şerhi, İstanbul 1980.

Mecdî Mehmed Efendi, Hadâiku’ş-Şekâik (eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye tercümesi, nşr. Abdülkâdir Özcan), İstanbul 1989.

Mehmed b. Sa’dî, Bursa Vefeyâtı (nşr. Kadir Atlansoy, “Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyâtnâmeleri I” isimli makale içinde, Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, XVIII [1998], s. 51-67), vr. (1b-6a).

Mehmed Şemseddin; Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II (nşr. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Bursa 1997.

Molla Fenârî, Aynü’l-âyân, İstanbul 1325.

, Misbâhu’l-üns (thk. Muhammed Hâcevî), Tahran 1416.

, Sûfiyyenin Libas ve Etvâr ve Meslekine Dâir Îtirâzâta Reddiye, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 71, vr. (1b-18b).

, Şerhu dîbâceti’l-Mesnevî, Süleymâniye Ktp., Âşir Ef., nr. 440.

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Devhatü’l-meşâyih, İstanbul, ts.

Öngören, Reşat, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da Tasavvuf Anlayışı”, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler Milletlerarası Sempozyumu, İstanbul 1997, s. 409-433.

, “Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelâm İlişkisi”, Akademik Araştırmalar Dergisi/Journal of Academic studies, IV-V (Şubat-Temmuz 2000, Osmanlı özel sayısı), s. 31-42.

Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I-III, İstanbul 1983

Safî Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, Reşehât-ı Aynü’l-hayât (trc. M. Şerîf el-Abbâsî), İstanbul 1291.

Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd fi’l-mebdei ve’l-meâd, İstanbul 1288.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, ed-Dav’ul-lâmî li-ehli’l-karni’t-tâsi’, I-X, Beyrut, ts.

Şapolyo, Enver Behnan, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964.

Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü b. İsmâil, Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Ef., nr. 1098.

Taşköprîzâde, Isâmuddin Ahmed, Miftâhu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûâti’l-ulûm, I-III (thk. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebü’n-Nûr), Kahire 1968.

, eş-Şekâiku’n-nûmâniyye fî ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul 1985.

Togan, A. Zeki Velidî, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, I (dördüncü baskı), Ankara 1982.

Vassâf, Hüseyin, Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr, I-V, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309.

Yılmaz, Edip, Molla Fenârî’nin Hayatı ve Eserleri, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Bölümü (mezuniyet tezi), 1975.

Sivas'tan İstanbul'a Bir Tarikat Portresi: Şemsîyye ve Sivâsîyye / Dr. Rüya Kılıç [s.120-127]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlı tarihi araştırmacılığında son yıllarda dinî alana olan ilginin arttığını biliyoruz. Bu alanın önemli unsurlarından biri ise şüphesiz tarikatlardır. Özellikle Halvetî Tarikatı, Harezm ve İran bölgesinde teşekkül etmekle birlikte asıl etkisini Osmanlı topraklarında göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ancak, bu tarikatın Osmanlı Devleti'nde hangi bölgelerde ne derece yayıldığı ile siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel hayattaki yerinden bahsedebilmek için henüz erken olduğu söylenebilir. Bu meselelerin tartışılabilmesi için öncelikle tarikatın her şubesini bir bütün olarak inceleyen araştırmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz. İşte burada, tarikatın dört ana kolundan biri olan Şemsîyye ile ondan ayrılan tek şube olarak kabul edilen Sivasîyye'nin ele alınmasına gayret edilecektir.

Aslında söz konusu şubeler XVII. yüzyılda Kadızâdelilee karşı verdikleri mücadele ile adlarını duyurmuşlar ve daha ziyade bu özellikleriyle araştırmacıların dikkatini çekmeyi başaran Halvetî şubeleri arasında yer almışlardır.1 Bu çalışmada ise, XVI. yüzyılın sonunda Anadolu'da vücud bulan tarikatın kısa sayılabilecek bir sürede nasıl İstanbul'a taşınarak ulema ve yönetim çevrelerinin onayını alan, nisbeten bir yüksek zümre tarikatı haline geldiği meselesi üzerinde durulması amaçlanıyor. İlk dönemlerde Şemsîyye İstanbul'da Sivasîyye olarak da tesmiye olunurken Abdülehad Nuri Efendi'den itibaren Sivasîyye müstakil

bir şube olarak anılmaya başlandığını da hemen belirtmeliyiz. Esas olarak her iki şube Sivasîler lakabıyla tanınan şeyh ailesi tarafından temsil edilmişti. Bu sebeple, Şemsîyye ve Sivasîyye'yi bir şeyh ailesi içinde ortaya çıkışlarından etkilerini kaybedişlerine kadarki bir dönem içerisinde düşünmek yararlı olacaktır.

Şemsîyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Şemseddin Ahmed, 1520 tarihinde Zile'de doğdu. Ailesi hakkında pek bilgimiz olmamakla birlikte Şeyh Şemseddin'i tanımamızda önemli bir ip ucuna sahibiz ki o da babası Muhammed'in Amasya'da Habib-i Karamanî'nin (ö. 1496-1497) halifesi olan Hacı Hızır'ın müridi olduğudur.2 Niğde/Ortaköy'den olup buradan Şirvan'a giderek Seyyid Yahyâ-yı Şirvanî'ye intisab eden Habib-i Karamanî, icâzet aldıktan sonra tarikatı yaymak amacıyla Anadolu'nun pek çok yerinde dolaşmış ve sonunda Halvetîlik için önemli bir merkez olan Amasya'da karar kılmıştı.3 Hacı Hızır da Habib-i Karamanî'nin Amasya'daki halifesiydi. Kaynaklarda bizzat şeyhin ifadesine daya nılarak, babası tarafından daha yedi yaşında iken Hacı Hızır'ın yanına götürülen çocuk Şemseddin'in bu zatın duasını aldığı kaydedilir. Öyle anlaşılıyor ki, Hacı Hızır ile bu erken yaştaki buluşmanın etkisi Şemseddin'in hayatının sonraki safhalarında da devam etti. Zirâ, Şeyh Şemseddin, ilerleyen tarihlerde Allah'ın kendisine verdiği her ihsanı bu kısa buluşmada aldığı hayır duaya bağlayacaktı.4

Böylece, Zile'de Halvetî tarikatına bağlı bir ailede ilk tahsilini tamamlayan Şemseddin Ahmed, eğitimini Tokat'a giderek meşhur âlimlerden Arakiyeci-zâde Şemseddin Efendi'den aldığı derslerle sürdürdü. Daha sonra ilim hayatına İstanbul'da devam etti ve burada Sahn müderrisliğine kadar yükseldi.5 Bu esnada hayatının akışını derinden etkileyecek olan bir karar verdi. Bu kararı vermesine sebep olarak, içinde bulunduğu ulema grubuyla Kadıaskeri ziyarete gittiği birgün yanındakilerin

dünya nimetlerine olan tamahı ve gördükleri hakareti Şemseddin Efendi'nin kabul edememesini gösterir. Çünkü bu olaydan sonra ilmiyye mesleğinden ayrılmayı ciddi biçimde düşünen Şemseddin Efendi önce hacca gitmiş dönüşte de tasavvuf hayatının başladığı memleketine yerleşmeye karar vermiştir. Büyük bir saygıyla kabul edildiği Zile'de bir yandan vaaz ve tedris ile ilgilenirken diğer yandan da Amasya'da Hacı Hızır'ın halifesi Şeyh Muslihuddin Halife'ye bağlanır.6 Çeşitli dinî kıssalara dair 1003 (1594-1595)'te kaleme aldığı ve zaman zaman kendi hakkında da bilgi verdiği Nakd-ı Hâtır adlı eserinde ise Şemseddin Efendi, tasavvufa girmek arzusuyla Zile'ye geri döndüğünü bildirmektedir. Sûfîlere yakınlığı olmakla beraber bazılarının hareketlerini beğenmediğini ve onlar kadar bilgili olduğunu düşündüğünden herhangi bir şeyhe bağlanmadığını da itiraf eder. Bu düşüncesinin değişimini de ani bir kararla nefsini sorgulamasına bağlar.7 Geçiş hızlı olup sebebler karanlıkta kalmakla beraber sonuçta o artık bir sûfîdir. Fakat her zaman edindiği ilmî formasyonun sûfî kimliğinin arkasında varlığını sürdürdüğü ve tasavvuf düşüncesine damgasını vurduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Şemseddin Efendi'nin sûfî olmaya karar vermesi gerçekte çocukluğundan beri varolan mistik ruh yapısının ortaya çıkması olarak da yorumlanabilir. Aile çevresinde yaşadığı yoğun tasavvufî ortam göz önüne alındığında bu daha da anlam kazanıyor. Hac ve ardından Zile'ye dönüş herhalde onun için düşünme ve muhasebe dönemiydi. Nitekim, bir geçiş ve arınma süreci olmaksızın Halvetîyye'ye, özellikle de küçük yaşta üzerinde büyük bir etki bırakan Hacı Hızır'ın halifesi Muslihuddin Efendi'ye intisâbı verdiği kararın bir tesadüf olmadığını göstermektedir.

Şeyhinin zamansız ölümü üzerine bir süre kendine uygun niteliklere sahip bir şeyh arayan Şemseddin, bu isteğinde başarısız olunca yeniden Zile'ye döndü. Ancak, 1555-1556 (963) tarihinde Şirvan'dan Tokat'a gelen

Abdülmecid-i Şirvanî (ö. 1564-1565) onun tasavvuf eğitiminde, kendinin de belirttiği gibi, son derece önemli bir yer tutacaktı. Bilindiği kadarıyla, Abdülmecid-i Şirvanî, Şirvan'da ilim ile meşgul iken, ani bir kararla bu meslekten ayrılarak Halvetî Şeyhi Şah Kubad'a bağlanmıştı. Böylece Şemsîyye'nin Abdülmecid'den gelen silsilesi, Seyyid Yahya-yı Şirvanî'ye, Yusuf-ı Şirvanî, Muhyiddin-i Şirvanî ve Şah Kubad-ı Şirvanî ile ulaşır. Halvetîliği Şirvan'dan Anadolu'ya taşıyan halifelerden biri olması dışında hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımız Abdülmecid Efendi'nin en önemli halifesi şüphesiz Şeyh Şemseddin'dir.8 Ona verdiği önemin bir göstergesi olarak ileride çocukları Muhammed ve Veliyyüddin de Şeyh Şemseddin tarafından eğitilecek ve halifeleri arasında yer alacaktı.9 Kısaca, gerek Anadolu'dan Şirvan'a giderek burada aldığı Halvetî öğretisini Anadolu ve Rumeli'de yaymaya çalışan Habib-i Karamanî'nin halifeleri, gerekse Şirvan'dan gelen Abdülmecid Efendi ile Şemseddin'in tarikat silsilesi Seyyid Yahya'da birleşmektedir. Her iki silsilenin bize gösterdiği diğer bir gerçek ise, Anadolu ile, Halvetîliğin merkezi Şirvan arasında halifeler ve müridlerin gidiş gelişiyle kendini gösteren yakın diyalogdur.

Zamanında şöhreti hızla artan Şemseddin Efendi, Sivas Valisi Hasan Paşa tarafından Sivas'ta yaptırılan cami ve hangaha nezaret etmek üzere davet edilir. Bundan sonra, Şeyh Şemseddin ailesi ile birlikte Zile'den ölümüne kadar ilim ve irşad hizmetiyle meşgul olacağı Sivas'a göçetti.10 Kendi bölgesinde artık saygın bir şeyh olarak kabul edilmekteydi. Ayrıca, 1596'da Eğri Seferi'ne katıldığına ilişkin bilgiler mevcut olup Nazmi Efendi, seferden sonra şeyhin III. Mehmed tarafından kendisine sunulan hediyeleri kabul etmekle birlikte İstanbul'a davetini ileri yaşını ve rahatsızlığını ileri sürürek reddettiğini bildirir.11 Bu cazib davet, eğer gerçeği yansıtıyorsa, Şemseddin'in bir "şeyh" olarak yerel güçlerin ötesinde doğrudan Osmanlı merkezî yönetiminin dikkatini çekecek bir duruma

geldiğini ve kurulan ilk ilişkilerin de müsbet bir tarzda başladığını ifade etmekteydi. 1006/1597'de öldüğünde arkasında yetiştirdiği halifeler ile Orta Anadolu'da teşekkül eden yeni bir Halvetî şubesi yanında çok sayıda eser bırakıyordu.12 Hediyyetü'l-İhvân'da bazen sadece isimlerin verilmesiyle yetinilse de belirleyebildiğimiz kadarıyla halife gönderilen bölgeler şunlardır: Merzifon, Zile, Divriği, Mısır, Kayseri, Canik, Karadeniz Ereğlisi, Turhal, Kıbrıs, İstanbul, Ankara ve Kırşehir.13 Bu dağılımdan ilk dikkatimizi çeken, tarikatın henüz esas olarak yayılma alanının Anadolu olduğudur. Ancak, Şeyh Abdülmecid döneminde gerçekleşecek olan İstanbul'a oradan da imparatorluğun muhtelif bölgelerine vuku bulan yayılma için gerekli alt yapının bu dönemde oluşturulduğu unutulmamalıdır.

Şemseddin Efendi'den sonra tarikatın kaderini belirleyen kişi Sivasî nisbesiyle tanınan Abdülmecid-i Sivasî'dir (ö. 1639). Abdülmecid-i Şirvanî'nin halifelerinden biri olan ancak kardeşi Şemseddin Ahmed kadar meşhur olamayan Şeyh Muharrem Efendi'nin oğlu Abdülmecid Efendi yedi yaşında hafız olub ilk İslâmî eğitimi babası ve amcasından aldı. Amcasına benzer biçimde tasavvufun hakim olduğu bir ortamda büyümekle beraber kariyerine bir aile geleneği haline gelen medrese eğitimiyle başlamayı tercih etmiştir.

Kendisinin de ifade ettiği gibi, bu, sufilerle olan ilişkilerine pek de olumlu yansımamıştı. Özellikle sema ve raksı kabul etmiyor ve yapanları eleştiriyordu.14 Onun tasavvufa intikali ise Şeyh Şemseddin Efendi'nin etkisiyle olacaktı. Önce şeyhi tarafından Merzifon'a gönderildiyse de bir süre sonra Şeyh Veliyyüddin'in (ö. 1596-1597) ölümü üzerine boşalan Zile'deki hangâha tayin oldu. 1597 senesinde Şemseddin Sivasî'nin ölümü ile de müderris ve kadı olup sonradan tasavvufa geçen oğlu Pîr Mehmed Efendi, babasının yerine iki yıl nezaret etti. Onun vefatıyla Şeyh

Receb Efendi ve son olarak da Şeyh Abdülmecid Efendi, Sivas'daki hangâhın başına geçti. Bu esnada Sultan III. Mehmed tarafından İstanbul'a davet olunması onun kariyerinde önemli bir dönüm noktasıydı.[15] Çünkü, Şeyh Abdülmecid itibar görmek, siyasî desteği ardına almak ve yayılmak arzusundaki bir tarikatın geleceğinin İstanbul'da olduğunu kavramıştı. Abdülmecid Efendi'nin ayrılmasıyla Sivas, Şemsîliğin merkezi olma özelliğini kaybediyordu. Artık faaliyetlerin merkezi İstanbul'du. Bununla beraber Sivas'ta, Şemsiyye'yi temsil eden şeyh ailesi İstanbul'dakinden çok daha uzun süre bölgedeki güçlü dinî liderler olarak varlıklarını devam ettirdiler.[16] Diğer taraftan böyle bir davet, Şemsiyye'nin ve Abdülmecid Efendi'nin Anadolu'nun dışında başkentte de tanındığının bir göstergesidir.

İstanbul'a geldikten sonra müridlerinden Reîsü'l-Küttâb La'lî Efendi, Eyüb Nişanca'daki konağını Şeyh Sivasî'ye hediye etti. Çarşamba Pazarı'ndaki Mehmed Ağa Tekkesi ve daha sonra da (Yavsî) Sivasî Tekkesi'nin meşihati kendisine verildi. Söz konusu zâviyeler Şemsîyye ve Sivasîyye'nin İstanbul'daki en önemli merkezleri oldular. Ayrıca, Abdülmecid Efendi, Ayasofya, Şeyhülİslâm Sunullâh Efendi, Şehzade, Sultan Selim ve son olarak da Sultan Ahmed Camilerinde vaizlik görevini üstlendi.[17] Abdülmecid Efendi'den bahseden hemen her çalışmada bu kişi ile tarikatın İstanbul'da büyük ölçüde yayıldığı noktası önemle vurgulanır. Ancak belki de onu bundan daha çok tanıtan olay, XVII. yüzyıla damgasını vuran Kadızadeliler hareketine karşı verdiği mücadele oldu. Nitekim, muhalefet, Sivasî Efendi olarak da tanınan Şemsî Şeyhi Abdülmecid Efendi tarafından yürütüldüğünden Kadızâdeliler karşısında yer alanlar da Sivasîler olarak adlandırılmıştır. Kadızâdeliler ile Sivasîler'in mücadelesi muhtelif araştırmalara konu olduğundan biz burada bunlardan yararlanarak, incelenen tarikat için bunun ne anlama geldiği üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.[18]

Kadızâde Mehmed Efendi adındaki bir vâizden adını alan Kadızâdeliler, Osmanlı Devleti'nde, IV. Murad devrinin (1623-1640) başlarından IV. Mehmed'in saltanatının (1648-1687) ilk sekiz yılına kadarki sürede etkili olan bir dinde tasfiye hareketidir. İslâmiyet'i Kur'an ve Sünnet dışında sonradan girmiş her türlü unsur (bid'at) dan temizleme maksadına yönelmiş bir tasfiye hareketi gibi görünseler de Ocak, son tahlilde, bunların XVII. yüzyılda Osmanlı İmpratorluğu'nun buhranlı bir döneminin ortaya çıkardığı dinî bir olay gibi değerlendirilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Buna göre, Kadızâdeliler hareketi, uygun ortamdan faydalanarak, tasfiyeciliğin ardında bazı dinî çevrelerin nüfuz ve iktidar mücadelesine katılarak bundan menfaat sağlaması şeklinde yorumlanabilir.19 Hareket, İstanbul'da şöhreti günden güne artan Kadızâde Mehmed'in, Sultan IV. Murad'ın dikkatini çekmesi ile başladı. İhtiyacı olduğu bir anda kendi siyaseti doğrultusunda fetvalar veren Kadızâde'yi IV. Murad himayesine aldı. Kadızâde ile Şeyh Sivasî'yi karşı karşıya getirildiğinde, Kadızâde'nin tarikat mensuplarına, özellikle de semâ' ve deveran sebebiyle Halvetîler ile Mevlevîler'e yönelttiği şiddetli eleştiriler oldu. Yöneltilen eleştirilere o dönemde İstanbul'un ileri gelen Halvetî şeyhlerinden olan Abdülmecid Efendi aynı şiddette cevap vermekte gecikmedi. Böylece sûfî kesim için doğal bir lider olarak Şemsîyye Şeyhi Abdülmecid Efendi öne çıkıyordu. Tartışılan meselelerde Abdülmecid Efendi'inin tavrı kısaca Kadızâde'nin tam karşısında yer almak olarak özetlenebilir.20 Ancak, bu kutuplaşmada şahsî amaçlar yanında bunların arasındaki mizac, meşreb ve meselelere yaklaşım tarzı farklılığının olduğu da belirtilmelidir. Zira, Kadızâde nazar ve akıl; Şeyh Sivasî ise bir mutasavvıf olarak keşf ve müşahede metoduyla hareket etmekteydi.21

Sadece fikirleri değil hayatları dahi tehlikeye giren sûfîler, Kadızâdeliler karşısında tamamen yalnız kalsalardı şüphesiz bu kadar

mukavemet gösteremezlerdi. Onların da başlıca hâmileri yine bizzat IV. Murad idi. Kadızâde Mehmed'i himaye etmesine rağmen Sultan Murad, siyasî olmamaları kaydıyla sûfî faaliyetleriyle uğraşmamıştı. Kezâ annesi Kösem'in (ö.1651) de Halvetî sempatisi bilinmektedir. Kadızâdelilerin sarayda nüfuzlarının arttığı dönemde dahi Abdülmecid-i Sivasî'nin belli bir ölçüde korunduğu rivayet edilir.22 Görünüşe göre, Sultan iki taraf arasında dengeyi muhafaza edebilmişti. 1635 yılında Kadızâde, 1639'da da Şeyh Sivasî'nin vefat etmesi ile mücadele geçici olarak sona erdi.

İkinci Kadızâde dalgasının yeni lideri Üstüvanî Mehmed Efendi (ö. 1661) olurken sûfîlerin öne çıkan ismi, Abdülmecid Efendi'nin yeğeni ve halefi Abdülehad Nuri Efendi (ö. 1651)'ydi. Bu dönemde, Abdülehad Efendi ile Mehmed Efendi (Kürd Molla) ve Kefeli Hüseyin Efendi (Tatar İmam) adındaki iki taraftarı Birgivî'nin Tarikat-ı Muhammediyye'sini eleştirme cesaretinde bulundularsa da bu, onları Kadızâdeliler'in açık hedefi haline getirecekti.23

IV. Murad'ın 1640'da ölümü ile siyasî otoritenin sarsılmasından yararlanan Üstüvânî Mehmed, sarayda kendine iyi bir çevre edinerek buradan aldığı güçle tasavvuf çevrelerine sataşmalarını artırıp, halkı da tahrik ediyordu.24 1651'de Üstüvanî, Sadrazam Melek Ahmed Paşa'nın desteğini elde etmeyi başardı. Tekkeleri ortadan kaldırmak konusunda hedeflerinin başında Süleymaniye Cuma vaizi olarak atanan ve Sivasî Efendi'nin kuzeni ve müridi olan Mısrî Ömer'in tekkesi bulunuyordu. Ancak, bu amaçlarını gerçekleştiremediler. Diğer taraftan, Şeyhülislâm Bahaî Efendi'den de sûfî musikisi ve deveran konusunda Kadızâdelileri destekleyen bir fetva alabildiler. Fakat verdiği kararın ne kadar vahim sonuçlara sebep olabileceğini anlayan Bahaî, tedbir almakta gecikmedi.25 Kadızâdeliler'in, İstanbul ve civarındaki tekkeleri yıkmak, şeyh ve dervişleri "tecdid-i iman"a davet ederek kabul etmeyenleri öldürmek ve ne

kadar bid’at varsa kaldırmak amacıyla harekete geçmeleri üzerine, Köprülü Mehmed Paşa (ö.1661), ilmiyenin önde gelen üyeleriyle bir toplantı yaptı. Toplantı sonunda Kadızâdeliler aleyhine alınan fetva ile Üstüvanî ve önde gelen adamları tutuklanarak Kıbrıs’a sürgün edildi.26 Vanî Mehmed’in hem Sultan’la hem de sadrazam Fazıl Ahmed Paşa (ö.1676) ile olan yakınlığı ise yeni bir Kadızâdeli hareketine sebep oldu. Vanî Efendi’nin etkisi İstanbul’da yoğun bir biçimde hissedildi ancak 1683’ten sonra gözden düştü.27

Madeline Zilfi, dine ilâve yapmanın tehlikeleri hakkında endişeler var iken, Kadızâdeli hareketini sûfîlerin ve ulema destekçilerinin cami vaizlerine karşı yönelttiği meydan okumaya bir cevap olarak yorumlar. Resmî ilmiye hiyerarşisi içinde olmayan vaizler, şehirdeki cami sayısının önemli ölçüde artmadığı bir dönemde vâizan memuriyetleri için sûfîlerle gittikçe artan rekabete girmişlerdi. Kadızâdeli-sûfî çatışmalarının, ne medreselerde ne de tekkelerde değil, camilerin içinde ve etrafında merkezileşmesini de bu açıdan dikkate değer bulur. 1621 ve 1685 arasında selâtin camileri olan Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye, Bayezid ve Fatih’teki cuma vaizliği vazifelerinde açıkca sûfîler özellikle de Halvetîler öne çıkmaktaydı.28 Bu sebeple, Abdülmecid Efendi’nin, Ayasofya, Şehzâde, Sultan Selim ve Sultan Ahmed Camilerinde Abdülehad Nuri Efendi’nin ise, Fatih, Bayezid ve Ayasofya Camilerinin kürsülerinde görev almaları önemlidir. Şemsî şeyhleri XVII. yüzyılda selâtin camileri de içinde olmak üzere İstanbul’un çeşitli camiilerinde vaaz ile meşgul olmayı sürdürdüler.29

Bundan başka, sûfî ayinlerinin tekkelerde icra edilmesi ile camilerde yapılması birbirinden farklıydı. Vaizler için bunların kürsüdeki varlıkları camiyi kirlettiği gibi onları kendi hakları olarak gördükleri fırsatlardan da mahrum bırakıyordu. Halkın önemini bilen sûfîler özellikle de Halvetîler,

vaizlik görevini kabul etmekte oldukça hevesliydiler. Çünkü camiler taraftar kazanmak için geniş bir sahne sunuyor, potansiyel mübtediler ile hayrat sahiplerinden oluşan daha büyük bir kitle anlamına geliyordu.30 Böylece, İslâm toplumu için sadece bir ibadet merkezi değil, aynı zamanda toplumun her kesiminden insanın biraraya geldiği yer olan İstanbul'un çeşitli camilerinde görev yapan Şemsî şeyhleri bu yolla daha geniş kitlelere hitap edebiliyorlardı. Dinleyici grubu mürid ve muhiblerle sınırlı olan tekkelerle karşılaştırıldığında camilerin her mevkiden taraftar kazanma potansiyelinin daha geniş olduğu açıktır.

Kadızâdelilere karşı kendilerini vakfettikleri mücadele Şemsîlere uzun vadede şöhretin yanında herhalde bir yıpranmayı da beraberinde getirmişti. Şemsîler, sûfîliği tasfiyeci saldırılara karşı koruma iddiasıyla ortaya çıkarken şüphesiz XVII. yüzyılın siyasî, sosyal ve ekonomik şartlarından kendileri için en uygun fırsatları elde etmeyi ihmal etmediler. Anadolu'dan yüzyılın hemen başında geldikleri düşünülürse kısa sayılabilecek bir sürede mevcud şartları akılcı bir biçimde kullandıkları açıktır. Şemsîyye-Sivasîyye'nin bu başarısında tekke faaliyetlerini camilerdeki vaazlarıyla pekiştirmelerinin rolü büyüktür. Osmanlı yönetimi kimi zaman birinin, kimi zaman da diğerinin tarafına ağırlığını koyarak dengeyi sağladı. Ancak Kadızâdelilerin talebleri özellikle Köprülü döneminde olduğu gibi "nizâm-ı âlem"i tehdit eder boyuta ulaştığında yönetim tedbir almakta gecikmeyecekti. Kadızâdelilere göre Sivasîler daha az tehlikeli görülseler de herhalde çatışmaya son vermek isteyen Osmanlı yönetimi için onlar da diğerleri kadar şüpheliydi. Ayrıca, bu sonu gelmez kavgaların, siyaset oyunlarının Şemsî-Sivasî şeyh ve müridlerinin mesaisinin önemli bir kısmını kapladığı tahmin edilebilir.

Şemsîyye'nin merkezî yönetimle ilişkilerinin daha Şeyh Şemseddin zamanında müsbet bir tarzda başladığına temas etmiştik.

Abdülmecid-i Sivasî ile de bunun artarak devam ettiğini söyleyebiliriz. Sultan, şeyhülİslâm, ulema ve devlet ileri gelenleriyle kurulan yakın ilişkiler dikkate değerdir. Sultan III. Mehmed devrinde Şeyh Şemseddin ve Abdülmecid Efendi’nin İstanbul’a davet edilerek itibar gördükleri bilinmektedir. Tarikatını yaymak için çaba harcayan Abdülmecid Efendi, şeyhine nazaran siyasetle daha yakından ilgilenmek zorundaydı. Başkentin karmaşası ve çıkar ilişkilerinden kaçarak tasavvufa sığınan ve hayatını Sivas’ta geçirmeyi tercih eden amcasının tersine o, siyasî kadrolarla, yönetim çevreleriyle daha yakın ilişkiler kurma politikasına ağırlık veren bir şeyh olarak karşımıza çıkmaktadır.

Abdülmecid Efendi sadece başkentte değil Karadeniz Ereğlisi, Mısır, Sakız, Karamürsel, Lofça, Şam, Silistre, Erzincan, İzmit, Safranbolu, Gelibolu, Gümülcine, Bozok ve Sivas’a halifeler göndererek tarikatın yayılmasında büyük rol oynadı.31 Böylece, Abdülmecid Efendi, Şemsîliği tanıtıp yerleştirmeğe muvaffak oluyordu. Nazmi’nin ifadesine göre, Sultan Ahmed, Şeyh’in Sultan Selim Camisi’ndeki vaazlarını çoğunlukla takip etmekteydi. Hatta devlete pek çok zararı dokunan Celali eşkiyalarını yok etmek için Aziz Mahmud ve Şemsî şeyhin himmet ve dualarının istendiği anlatılır. Celaliler karşında Şemsîlerin yönetim yanında yer alan bu tavrı Nazmi’den sonra onu kullanan diğer eserlerde de dile getirilmektedir.32

Ancak, Şemsîlerle Celaliler arasında nasıl bir irtibat olduğu bunun niteliği konusunda başka bir bilgiye sahip değiliz. Herhalde XVII. yüzyılın bu önemli bunalımı Şemsî şeyhlerle ilişkili bir menkabeye dönüştürülmüştür. Böyle dahi olsa yüzyılın bu önemli olayının unutulmaması oldukça manidardır. Ayrıca, doğrudan bir temas söz konusu değilse bile diğer kesimler gibi Şemsîlerin de Celali tahribatından tamamen habersiz ve duyarsız oldukları düşünülemez. Kuyucu Murad Paşa son büyük Celali seferinden başarıyla dönünce Sultan I. Ahmed bu zafer

dolayısıyla büyük bir cami yaptırmaya karar verdi. Caminin temeli 1018/1609'da Şeyhülislâm, Kuyucu Murad Paşa, vezirler, yüksek ulema ve önde gelen şeyhlerin katıldığı bir törenle atıldı.33 Aziz Mahmud Hüdayî ve Sivasî Efendi'nin de duada bulunduğu törende Sivasî Efendi'ye caminin cuma vâizliği verilmişti. Abdülmecid Efendi'nin bu göreve uygun görülmesi ise ona gösterilen itibarı açık bir biçimde ortaya koymaktadır.34

Sultan IV. Murad devri, Kadızâdeliler ile Şemsîlerin karşı karşıya geldiği ve bunun yönetimle olan ilişkilere yansıdığı bir dönemdir. Nazmi Efendi, Hediyyetü'l-İhvân'da, IV. Murad'ın Bağdat Seferi için kılıç kuşanırken Abdülmecid-i Sivasî'yi istediği ve onunla seferin geleceği hakkında konuştuğunu bildirirken bir başka yerde, Sakarya Şeyhi, Abaza Şeyhi ve Şeyhülislâm Ahizâde Hüseyin Efendi'yi öldürten sultanın Sivasî Efendi'yi de 15 kere katletmek istemesine rağmen başarılı olamadığını anlatmaktadır.35 Bu menkabelerle içiçe geçen çelişkili ifadenin gerisinde belki de IV. Murad'ın Abdülmecid Efendi'yi korumakla birlikte ilişkilerin bazen olabildiğince gerilebildiği gerçeği dile getirilmektedir. Nazmi Efendi'nin sebepsiz ve günahsız olarak öldürüldüklerini düşündüğü bu kişiler hakkındaki tavrı, fazla ileri gittiğinde şeyhin de başına benzer bir sonun geleceğine yönelik endişe duyması olabilir. Ayrıca, Şeyh Abdülmecid'in halifeleri olan Şeyh Mısrî Ömer'in Mısır'dan Vezir-i azam Mehmed Paşa'nın36 Şeyh Abdülehad'ın ise Midilli'den ŞeyhülÍslâm Yahya Efendi'nin37 isteği üzerine İstanbul'a gelmeleri de tarikatın yönetim çevreleriyle olan ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Şemsîyye ile Sivasîyye'nin ulema ve diğer sûfî çevrelerle ilişkileri değerlendirilirken tasavvuf görüşü üzerinde de durmak faydalı olacaktır. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti'nde bir tarikatın tasavvufî meşrebi söz konusu ilişkilerin seyrinde oldukça belirleyici olabilmektedir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, tarikat Sünnî tasavvuf anlayışına sahiptir. Önde gelen

şeyhleri de Ehl-i Sünnet'in Hanefî mezhebine bağlıdır. Nitekim şeyhlerin eserlerinde bu bağlılık açıkça görülebilir.38 Şemsîyye'nin tasavvuf anlayışının öne çıkan özelliğinin, Vahdet-i Vücud düşüncesini Ehl-i Sünnet çerçevesinde yorumlaması olduğunu söyleyebiliriz. Şube halvet, mücâhede ve riyâzet düşüncesinin şeriat ile birleştirilmesine özen gösterir. Örneğin, Abdülmecid-i Sivasî bu konudaki hassasiyetini enbiya ve evliyanın yolunun şeriat olduğu ve onsuz saadet yolu bulunmadığı şeklinde özetlemekteydi.39 Yine, toplumdaki huzursuzlukların şeriate muhalif hareketlerden kaynaklandığını düşünür ve bu konuda ulemanın rolüne dikkat çeker. Çünkü ulemanın şöhret ve gurura kapılıp nefislerine yenik düşmüşken halka örnek olamıyacaklarına ileri sürer.40 Bir başka Sivasî şeyhi Nazmi Efendi, ideal sûfî modelini çizerken bir sûfînin şeriatla tarikatı birleştirmesi gerektiğinin altını çiziyordu.41 Buna karşılık, Vahdet-i Vücudu panteist bir açıdan yorumlayanlara şiddetle karşı çıkmışlardı. Bütün bunlar göz önüne alındığında Abdülmecid Efendi'nin, Bayramî şeyhi İdris-i Muhtefî'ye yönelik sert eleştirileri ile onu ilhad ve zındıklıkla suçlaması anlam kazanmaktadır.42 Hatta, Dürerü'l-Akâid adlı eserinde bu konudaki görüşlerini "Ehl-i Sünnetin nasla sâbit olan mezhebine îmân getiren bilir ki Hamzavîlerin ve İdrisîlerin ve Hurûfîlerin cümlesi kâfirdirler"43 şeklinde dile getirmektedir.

Şeyhi Abdülehad Nuri'nin tasavvuf konusundaki ifadelerinden yararlanarak kaleme aldığını bildirdiği Mi'yâr-ı Tarikat'da ise Nazmi Efendi, Vahdet-i Vücud görüşüne geniş yer ayırır. Buna göre, bütün âlemin Allah olduğunu söylemek eşyanın vücudu olmadığından küfürdür. Bir sûfînin ene'l-Hakk demesini ise ancak dördüncü makama (Nefs-i Mutmainne) ulaşanlar için kabul eder. Bir iki hayal ile fenâ mertebesine ulaştığını sanarak ene'l-Hakk diyenin şeriate göre kâfir olacağını bu mertebeye gerçekten ulaşmışsa bile sırrı ifşa etmesinin kabul

edilemiyeceğini sözlerine ilâve ederken tenâsüh ve hulûlü rededer. Çünkü bunun için birden fazla varlık gerekir ki bu tek hakiki varlık (Vücud-ı Mutlak) ile bağdaşmaz.44

Ne yazık ki, tarikat üyelerinin sosyal tabanı hakkında analiz yapmamıza yarayacak yeterli veriye sahip değiliz. Ancak, kaynaklardaki bilgilerden tarikatın özellikle ulema ve medrese tahsili görenler arasında kabul gördüğü dikkat çekmektedir.45 Nitekim, Şeyh Şemseddin'den itibaren şeyh ailesi mensuplarının şer'i ilimlerin tahsiline verdikleri önemi biliyoruz. Şüphesiz, fıkıh ve tasavvuf arasında kurulan denge şubenin ilmiye mensupları tarafından tercih edilmesinde önemli bir rol oynamıştı. Böylece medrese çevreleri ile başlangıçtan itibaren olumlu bir diyalog kurarken yönetimin de desteğini kazanmayı başardılar. Burada belirtmeliyiz ki, sema ve deveran konusunda sadece Kadızâdelilerin değil zaman zaman bir kısım diğer ulemanın da tepkisini çekmişlerdi. Bu sebeple, kaleme aldıkları risâleler ve kürsülerinden verdikleri vaazlarda bu konudaki eleştiri ve yasaklamaya yönelik fetvaların Ehl-i Sünnet sûfîleri, dolayısıyla kendileri için geçerli olmadığını savunmak için çaba harcamak zorunda kaldılar.46

Örneğin, Müftü Çelebi Mehmed Efendi ile Abdülmecid-i Sivasî arasındaki münakaşanın sebebi, halka açık bir törende Abdülmecid Efendi'nin dervişlerinin zikr-i cehrî yapmalarıdır. Mehmed Efendi'nin Şeyh'den dervişlerinin zikrini durdurmasını istemesiyle başlayan gerginlik Sivasî'nin şeyhülislâmı Allah'ın emirlerine karşı gelerek zâkirleri Allah'ı zikirden men etmekle suçlamasına kadar gidecekti.47

Osmanlı yönetimi ile tarikatın ilişkileri üzerinde durulurken tasavvufî meşrebi de dikkate alınmalıdır. Bilindiği gibi, XVI. yüzyılda Safevîlerle başlayan mücadele Osmanlı resmî ideolojisinde önemli bir dönüşüme sebep olmuştur. Safevîlerin Şii propagandasına karşı Osmanlı yönetimi bir yandan siyasî mücadeleyi sürdürürken diğer yandan da Sünnîliği yaymak için çaba

harcıyordu.48 Dolayısıyla fıkıh ve tasavvuf arasındaki uyum, Osmanlı yönetimi ve uleması tarafından her zaman arzu edilen bir birliktelikti. İşte Osmanlı yönetiminin tam da böyle bir anlayışa ihtiyaç duyduğu dönemde sûfî çevreden gelen destek gerektiği şekilde takdir edilmiştir. Bu sebeple, Şemsîyye'nin XVII. yüzyılda siyasî bağlılık yanında ideolojik bağlılığını da sunması yönetim açısından bakıldığında son derece anlamlıdır.

Yeniden şeyh ailesine döndüğümüzde tarikatın öne çıkan şahsiyeti olarak Abdülmecid-i Sivasî'den sonra oğlu Abdülbâki'yi değil aynı ailenin diğer kolundan gelen Abdülehad Nuri'yi görmekteyiz. Abdülehad Efendi'ye geçmeden önce İstanbul'da ailenin ikinci derecede kalan üyeleri üzerinde de kısaca durmak istiyoruz. Sivasîzâde diye şöhret bulan Abdülbâki Efendi (ö. 1710), ailesinin ve tarikatın geleneğine uygun biçimde önce medrese eğitimini tamamladı. Daha sonra tasavvuf eğitimini babasından aldı ve onun ölümü üzerine de Sivasî Zâviyesi şeyhliği ile Sultan Ahmed Camii vaizliği görevlerini üstlendi.49 Şeyh Şemseddin'in torunu Mısrî Ömer Efendi de Abdülmecid Efendi'nin halifelerinden ve Şemsîyye'nin önde gelen şeyhlerindendir. Nizamiye zâviyesi için Mısır Valisi Mehmed Paşa, Şeyh Abdülmecid'den halifelerinden birini rica ettiğinde Ömer Efendi seçildi. Mısrî Ömer Efendi, İstanbul'a 1053/1643-1644 senesinde vezir-i azamın daveti üzerine geri döndü ve kendisine Sofular Tekkesi verildi.50 Mısır valisinin İstanbul'daki şeyhden böyle bir talebte bulunmasının tarikatın siyasî ilişkileri açısından dikkat çekici olması bir yana Abdülmecid-i Sivasî'nin ailenin bu ferdini Mısır'a bölgedeki teşkilatlanmaya verdiği önemden mi yoksa İstanbul'dan uzaklaştırmak için mi gönderdiğini bilemiyoruz. Sivasî Efendi'nin tarikatın geleceğini oğluna bırakmak istemesi mümkündür. Fakat, Abdülbaki Efendi'nin tarikat içindeki kişiliği Abdülehad'ın gölgesinde kalacaktı. Diğer taraftan, tarikat geçmişinde Abdülmecid Efendi'nin Merzifon, Abdülehad Efendi'nin

Midilli’ye gönderilmesi gibi Mısrî Ömer’in de teşkilatlanmayı sağlayacak uygun niteliklere sahip bir halife olarak merkez dışında tecrübe kazanması göz önünde bulundurulmuş olabilir. Sebep ne olursa olsun Mısrî Ömer Efendi’nin devlet ileri gelenlerinin itibar ettiği bir şeyh olmakla birlikte dedesinin konumunu elde etmekten uzak olduğu da bir gerçektir. Zira, onun İstanbul’daki vaizlik kariyeri Sultan Selim ve Süleymaniye camileri ile sınırlı kalacaktı.

Merkeziyetçi ve babadan oğula geçen bir silsile geleneğine yabancı olan tarikatın silsilesinde Şeyh Abdülmecid-i Sivasî’den sonra verilen isim Şeyh Abdülehad Nuri’dir.51 Babası Kadı Muslihuddin Mustafa Safâyî Efendi, Şemseddin-i Sivasî’nin kardeşi İsmail Efendi’nin oğlu, annesi ise Muharrem Efendi’nin kızıdır. Abdülehad Nuri küçük yaşta babasını kaybedince dayısı Abdülmecid-i Sivasî tarafından yetiştirildi. Eğitimini tamamladıktan sonra da Midilli’ye halife olarak gönderildi. İstanbul’a Mehmed Ağa zaviyesi meşihati verilmesi üzerine geri döndü bundan sonra sırasıyla Sultan Mehmed, Bayezid, ve Ayasofya camilerinde görev aldığını görmekteyiz.52 Önceki iki şeyhle mukayese edildiğinde Abdülehad Nuri döneminde hem halifelerin hem de bunların gönderildikleri bölgelerin sayısı artmıştır; Midilli, Malkara, Yanbolu, Mora, Budin, Dobruca, Kırım, Kefe, Van, Boğazhisarı, Tokat, Varna, Filibe, Kayseri, Medine, Canik, Konya, Manisa, Mısır ve Edirne öne çıkan bölgelerdir. Ancak onun teşkilatlanmada İstanbul’a özel bir önem verdiği de bilinmektedir.53 Burada bununla ilgili olarak Şemsîyye-Sivasiyye ayrımı üzerinde kısaca durmak gerektiğine inanıyoruz. Abdülehad Nuri’nin tarikatın İstanbul ve dışındaki örgütlenmesinde gösterdiği başarı, zaman zaman Şemsîlikten ayrılan bir kol, Sivasîliğin kurucusu olarak kabul edilmesinde etkili olmuştur. Şemsîyye’den bahseden kaynaklarda Abdülehad Efendi söz konusu tarikata

mensup bir halife ve şeyh olarak verilirken tarikat silsilesinde de Abdülmecid vasıtasıyla Şemseddin Efendi’ye bağlanır.

Sadık Vicdanî, Sivasiyye’yi Şemsîyye’den ayrılan bir şube olarak vermekle birlikte, Abdülehad’ın Şemsîyye kolunu geniş bir şekilde İstanbul’da yaymış olduğundan, kendisine Sivasiyye kolunun kurucusu nazarıyla bakıldığını zira içtihad ve yeniliğine rastlamadığını ilave etmesi bu açıdan son derece önemlidir.54

Şeyh Abdülehad’ın ölümünden sonra oğlu Şeyh Mustafa Efendi, Mehmed Ağa Zâviyesi’nde babasının görevini sürdürdü (ö. 1691)55 ve aile dışından Muhammed Nazmi, tarikatın son tanınmış temsilcilerinden biri oldu. Abdülehad Efendi’ye bağlanan Nazmi Efendi, 1654-1655’te Yavaşca Mehmed Ağa Tekkesi’ne şeyh ve tekkenin camisine vaiz oldu. Daha sonra, Sunullah Efendi, Sultan Bayezid ve Turhan Hadice Sultan (Valide Sultan) Camilerinde vaizlik görevlerinde bulundu. Nazmi Efendi’nin 1701’de ölümü üzerine Abdurrahman Efendi babasının makamı, Yavaşca Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliğine geldi. Fakat onun da 1720’de öldürülmesi ile görevi küçük kardeşi Şeyh Abdülmecid üstlendi (ö.1730).56

Öyle anlaşılıyor ki, Abdülehad’dan sonra örgütlenmede yaşanan zaaflar sonucunda tarikat bir çözülme sürecine girdi. Abdülehad Efendi, İstanbul’daki halifeleri ile Şemsîyye-Sivasîyye’yi XVIII. yüzyılda da etkili kılmayı başarmıştı. Yayılma aşamasında bazı tarikatların tekkeleri şubenin denetimine geçti. Tarikatın en önemli merkezlerinden biri olan Yavsî Baba/Sivasî Tekkesi (Sultan Selim’de) Bayramî tarikatından Şemsî-Sivasî şeyhlerine geçen tekkelerdendi.57 Ancak yüzyılın sonunda başlayan çözülme sonraki yüzyılda da artarak devam etti ve zâviyelerin meşihati başka tarikatların özellikle de Halvetîyye’nin Sünbülî kolunun kontrolüne geçti. Mehmed Ağa Tekkesi (Bayrami, kısa bir süre Kadiri, Sünbülî), Yavaşca Mehmed Ağa Tekkesi (Bayramî), (Yedikule civarında) Hacı Evhad

Zâviyesi (Sünbülî), Yavsî Baba/Sivasî Tekkesi (Sünbülî) buna örnek olarak verilebilir.58 Sadık Vicdanî de Abdülehad Efendi'den sonra şubenin İstanbul'da 40 kadar tekke ve zâviyeye sahip iken fazla halife yetiştiremediğinden bunların diğer tarikatların idaresine geçtiğini bildirmektedir. Şemsîyye-Sivasîyye'nin temsil edildiği son merkez ise Taşkasap'ta Zıbın-ı Şerif Tekkesi oldu.59

Sonuç olarak, tarikatın Sivas'ta olduğu gibi imparatorluğun çeşitli bölgelerinde yerel düzeyde yaşamaya devam edip etmediğini bilemiyoruz ancak en azından XIX. yüzyılda İstanbul'un tasavvuf hayatında etkisini yitirdiği söylenebilir.

Şubelerin, uzun ömürlü olmamakla birlikte bir döneme damga vurdukları inkâr edilemez. XVI. yüzyıl sonunda Orta Anadolu'da teşekkül eden Şemsîyye ile Sivasîyye şubesi, Kadızâdeliler hareketine karşı verdikleri mücadele ile adlarını duyururken sahip oldukları tasavvuf anlayışıyla da kısa sürede Osmanlı yönetimi ve ulemasının onayını elde etmeyi başardılar.60

1 Bu konuda öncelikle, Necati Öztürk'ün, Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qâdı-zâde Movement (Edinburg Unv. 1981 Dok. Tez) ve Semiramis Çavuşoğlu'nun, The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şeri'at Minded Reform in the Ottoman Empire, (Princeton Unv. 1990 Dok. Tezi) adlı araştırmaları verilebilir. Bunlara, A. Yaşar Ocak'ın, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", Türk Kültürü Araştırmaları, XVII-XXI/1-2, 1979-1983, Prof. Kadri Timurtaş'ın Hatırasına Armağan, Ankara 1983, s. 208-225, Madeline C. Zilfi'nin, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbulu'nda Dinde İhya Hareketleri", (Çev. M. Hulusi Lekesiz), Türkiye Günlüğü, 58/Kasım-Aralık, 1999, s. 65-79 ve Hüseyin Akkaya'nın "XVII.

Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızadeliler-Sivasîler Tartışması", Osmanlı, (Yeni Türkiye Yayınları), Ankara 1999, VII, 170-177 konulu makalelerini de eklemeliyiz. Yine tarikatın önemli şeyhlerinden biri olan Abdülmecid-i Sivasî'nin hayatı, eserleri ve görüşlerini ele alan Cengiz Gündoğdu'nun, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasi, Ankara 2000, s. 85-123 konulu doktora çalışmasında, Hüseyin G. Yurdaydın'ın "Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış", AÜİFD, 1961, IX, 109-120 ve İ. Hakk Uzunçarşılı'nın, Osmanlı Tarihi, Ankara 1983, III/1, 354-366 gibi muhtelif eserlerde Kadızâdeliler meselesine yer ayrılmaktadır. Son olarak, fikrî alanda Kadızâdeliler'e öncülük eden Birgivî Efendi'ye dair bir inceleme olan M. Hulusi Lekesiz'in, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri, (Hacettepe Ünv. Ankara 1997, Dok. Tez) adlı doktora çalışmasını da burada vermeyi faydalı görüyoruz.

2 Muhammed Nazmi, Hediyyetü'l-İhvân, Süleymaniye Kütüphanesi, (Reşid Efendi), Nr. 495, v. 39a, 40b. Şeyh Şemsedin'in babası Hacı Hızır'dan icazetli olmasına rağmen halkı irşad yerine kendi nefsiyle meşgul olmayı tercih etmişti (v. 39b-40a).

3 Lâmiî, Tercüme-i Nefehâtu'l-Üns (İstanbul 1270, s. 577-579)'de Habib-i Karamanî'nin Ankara, Kayseri, Karaman, Aydın ve Konya'da bulunduğunu kayd etmektedir.

4 Nazmi, v. 40b-41a.

5 Receb Efendi, Necmü'l-Hüdâ fi Menâkıbi'ş-Şeyh Şemseddin Ebû's-Senâ, Süleymaniye Kütüphanesi, (Lala İsmail), Nr. 694/2, v. 21a. Şeyh'in yeğeni ve halifesi olan bu sebeple de aileyi yakından tanıyan Receb Efendi'nin söz konusu eseri Şemsîyye şubesi ile ilgili olarak Nazmi ve Mustakimzâde başta olmak üzere daha sonraki kaynaklara da temel teşkil

etmiştir. Bu konuda ayrıca bkz. Müstakimzâde Süleyman, Hulâsatü'l-Hediyye, Ali Emiri Efendi Şer'iye Millet Kütübhanesi, Nr. 1082, (Milli Ktp. MFA 1164) v. 10a, 22a; Hüseyin Vassaf, Sefine-i Evliya-yı Ebrâr, Süleymaniye Kütübhanesi, Yazma Bağışlar, Nr. 2305-2309, III, 352.

6 Recep Efendi, v. 21b; Nazmi, v. 41b-42a.

7 Şeyh Şemseddin Ahmed, Nakd-i Hâtır, Milli Kütüphane, Yz. A. Nr. 951/17, v. 203b.

8 Şeyh Şemseddin Ahmed, v. 204a, 221a; Silsilenâme-i Abdülehad en-Nûrî, Süleymaniye Kütüphânesi, Çelebi Abdullah Efendi, Nr. 172/6, v. 85a-85b; Nazmi, v. 39a.

9 Müstakimzâde Süleyman, v. 12a-12b.

10 Nazmi, v. 54b-55a.

11 Şeyhin sefere katıldığı veya bu kadar açık olmamakla beraber sefere çıkılacağı dönemde İstanbul'da bulunduğuna dair bkz. Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî, (Haz. Mehmet İpşirli), Ankara 1999, II, 596; İbrahim Peçevî Efendi, Tarîh-i Peçevî, (Önsöz ve İndeks Fahri Ç. Derin-Vahit Çabuk), İstanbul 1980, II, 290; Mustafa Naima, Tarih-i Naima, İstanbul 1280, I, 356. Nazmi, v. 72a, 74b-75a.

12 Şemseddin Efendi ve eserleri hakkında bkz. Hasan Aksoy, Şemseddin Sivasî (Hayatı Eserleri) ve Mevlidi (Tenkitli Basım), (MÜ İlahiyat Fakültesi, Dok. Tez, 1983) ayrıca Şemseddin Sivâsî, Gülşen-âbâd (nşr. Hasan Aksoy), İstanbul 1990; Abdülbaki Gölpınarlı, "Şemsîye", İA, XI, 423.

13 Halifeleri hakkında bkz. Nazmi, v. 55b-56a, 58b-60b. Nathalie Clayer, "Shamsiyya", EI, IX, 299 ve özellikle Şemsîyye-Sivasiyye'nin Balkanlardaki dağılımının incelemesi için aynı yazarın, Mystiques, État et Société Les Halvetis dans l'aire balqanique de la fin du XVe siècle à nos jours (Leiden 1994, s. 169-170) adlı çalışmasına bakılabilir. Söz konusu

çalışmanın sonunda şubenin XVI. ve XVII. yüzyıllarda Balkanlar'daki yayılma alanı ve silsilesi de bulunmaktadır.

14 Gündoğdu, s. 52.

15 Nazmi, v. 82a-86b. Şeyhî Mehmed Efendi, Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Vekayiü'l-Fudalâ, Nşr. Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, I, 62-64.

16 Hocazâde Ahmed Hilmi Efendi, XIX. yüzyıl sonuna kadar Sivas'taki zâviyede görev alan şeyhleri vermektedir; Ziyâret-i Evliya, İstanbul 1325, s. 93-94. Ayrıca, Sivas'ta ailenin vakıfları üzerine bir inceleme için bkz. Hasan Yüksel, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıfları Üzerine Bir Deneme (Şeyh Şemseddin Ailesi), Revak, Sivas Vakıfları Bölge Müd. 'nün VIII'nci Vakıf Haftası'na Armağan Sayısı, Sivas 1990, s. 38-53.

17 Nazmi, v. 87a-b.

18 Söz konusu çalışmalar için bkz. dipnot 1.

19 Ocak, s. 208, 225.

20 Katip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-Ehakk, 1306, s. 128, 132; Fezleke, İstanbul 1287, II, 183; Naima, VI, s. 218-219, 221. Her ikisi de amaçlarının şöhret olduğunu bildirmekteler. Ayrıca, tartışılan meselelerin sıralanması için bkz. Naima, VI, s. 219-220; Uzunçarşılı, s. 357-358.

21 Ocak, s. 217-218.

22 Zilfi, s. 70; Uzunçarşılı, s. 358.

23 Katip Çelebi, Fezleke, s. 383; Naima, V, 264-268.

24 Ocak, s. 222. Hüseyin G. Yurdaydın, Üstüvânî Efendi'nin vaaz metinlerinin bir araya toplandığı risâlesini, "Üstüvânî Risâlesi", (AÜİFD, 1962, X, 71-78) adlı makalesinde tanıtarak incelemiştir.

25 Naima, V, 56-58.

26 Naima, VI, 225-226.

27 Zilfi, s. 74-76.

28 Zilfi, s. 77-78.

29 Örneğin, Şeyh Mısrî Ömer Efendi (ö. 1659) Sultan Selim ve Süleymaniye, Arakî Mehmed Efendi (ö. 1659-1660) Ayasofya, Bülbülcüzade Abdülkerim Efendi (ö. 1694) ise Fatih, Beyazıt, Süleymaniye ve Ayasofya camilerinde vaiz olarak görev almışlardı. Bu konuda bkz. Nazmi, v. 133a-134a, 232a-b, 239a; Şeyhî, I, 556, II, 96, 201-202, 203.

30 Zilfi, s. 79.

31 Halifeler için bkz. Nazmi, v. 132a-138b. Abdülmecid-i Sivasî'nin eserleri için bkz. Gündoğdu, s. 209-255; Recep Toparlı, Abdülmecid Sivasî Dîvânı, Sivas 1984.

32 Nazmi, v. 96b-97b; Mustakimzâde Süleyman. v. 24b-25a.

33 Uzunçarşılı, (Ankara 1977), III/2, 554; William J. Griswold, Anadolu'da Büyük İsyan 1591-1611, İstanbul 2000, s. 176.

34 Mustakimzâde Süleyman, v. 24a; Şeyhî, I, 64. Abdülmecid Efendi ile I. Ahmed arasındaki ilişki için Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı Pâdişâh-Tarîkat Şeyhi Münasebetine Dair Bir Örnek: Abdülmecid Sivasi ve I. Ahmed", Türk Kültürü (XXXVII, 1999, 345-359)'ne de bakılabilir.

35 Nazmi, v. 97a (mükerrer)-98a.

36 Nazmi, v. 133b; Şeyhi, I, s. 556.

37 Nazmi, v. 154a-b; Mustakimzade Süleyman, v. 36b.

38 Gölpınarlı, s. 423. Şeyh Şemseddin'in eserlerinde Ebu Hanife'ye ve Ehl-i Sünnet'e olan bağlılığı görülebilir (Nakd-ı Hâtır, v. 200a-b; (Manzum) Menâkıb-ı İmâm-ı Azam, İstanbul 1291, s. 10-11). Bundan başka, Abdülmecid Efendi, mezhep itibariyle amelde Hanefi itikadta Maturidi olduğunu ifade etmektedir bkz. Letâifü'l-Ezhâr, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan, nr. 255 (Milli Ktp. MFA, A, 3796), v. 55a; Dürerü'l-Akâid, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan, nr. 300/1 (Milli Ktp. MFA, A, 3872), v.

4a. Benzer şekilde, Nazmi Efendi, Mi'yâr-ı Tarikat (Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, Nr. 183/2, v. 3a)'da fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olduğunu bildirir.

39 Şeyh Abdülmecid, Mi'yârü't-Tarîk, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan, nr. 300/3 (Milli Ktp. MFA, A, 3872/3), v. 2a.

40 Şeyh Abdülmecid, Letâifü'l-Ezhâr, v. 100b-101a.

41 Nazmi Efendi, Hediyye, v. 177a-b.

42 Nev'izâde Atâî, Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku'l-Hakaik Fî Tekmileti'ş-Şakaik, (Neş. Haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 602.

43 Şeyh Abdülmecid, Dürerü'l-Akâid, v. 68b.

44 Nazmi, Mi'yâr, v. 2b, 3b-7a, 28a-b; Hediyye, v. 46b-47a. Nazmi Efendi ve tasavvuf konusundaki görüşleri ayrıntılı bir biçimde şu eserde ele alınmaktadır: Osman Türer, Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmi (Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri), Ankara 1988, s. 51-82.

45 Nazmi, Hediyye, v. 213a, 218b-219a, 224b, 227b, 233a, 239a; Şeyhi, I, 579; II, 95-96.

46 Şeyh Abdülmecid, Letâifü'l-Ezhâr, v. 54b-55a; Nazmi, Hediyye, v. 56a-58a.

47 Nazmi, Hediyye, v. 115a-116a.

48 Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. -17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 94.

49 Nazmi, Hediyye, v. 132a-b; Şeyhi, II, 419.

50 Nazmi, Hediyye, v. 133b; Şeyhî, I, 556.

51 Silsilenâme, v. 86a.

52 Nazmi, Hediyye, v. 154a-b; Mustakimzâde Süleyman, v. 36a-37a; Şeyhî, I, 547-549.

53 Halifeleri için bkz. Nazmi, Hediyye, v. 211b-239a. Abdülehad Nuri'nin eserleri için bkz. Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf,

Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 210-212. Ayrıca Hüseyin Akkaya, Kadızâdeliler-Sivasîler Tartışmasının Önemli İsimlerinden Abdülahad Nûrî Dîvânı, (Doçentlik Çalışması), Sivas 1998.

54 Sadık Vicdanî, Tomâr-ı Turûk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1341, s. 117; Hüseyin Vassaf, III, 376'da Abdülehad Efendi'nin tarikatı büyük ölçüde yaydığı ve Sadık Vicdani'den yararlanarak 40 kadar zaviye tesis ederek Şemsîyye, Sivasîyye ve hatta Nuriyye şubelerinin adını duyurduğunu bildirmektedir.

55 Şeyhî, II, 42-43.

56 Mustakimzâde Süleyman, v. 57b-58b; Şeyhî, II, 203-204; Hüseyin Vassaf, III, 371, 374, 375; Türer, s. 37, 42-50.

57 Ekrem Işın, "Abdülahad Nuri", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1993, I, 21-22; a. mlf. "Abdülmecid Sivasî", a.g.e., s. 53.

58 Bandırmalı-zâde Ahmed Münib, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 6, 9, 14; Günay Kut-Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme", Türkische Miszellen Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 218, 221, 232, 233; Tabib-zâde Derviş Mehmed Şükri, İstanbul Hânkâhları Meşâyihi Metin, Dizin ve Tıpkıbasım, Turgut Kut, Harvard Unv. 1995, s. 17-18, 33, 48-49, 59; Ekrem Işın, "Abdülehad Nuri", s. 21.

59 Sadık Vicdanî, s. 117.

60 Bu makaledeki eleştirilerinden dolayı Prof. Dr. A. Yaşar Ocak'a teşekkür ederim.

Türk Tasavvuf Kültüründe Bir Şeyhler Ailesi: Şemsî-Sivâsîler / Yrd. Doç. Dr. Cengiz Gündoğdu [s.128-140]

Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Onüçüncü asırda İran'da kurulan Halvetiyye tarîkati değişik bölgelere dağılan halifeleri vasıtasıyla Anadolu, Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan, ve Güney Asya'yı da kapsayan geniş bir muhite yayılmış ve zamanla en çok kol ve şûbeye sahip olan bir tarikat hüviyeti kazanmıştır.

XIII. asrın sonlarına doğru Ahî Yûsuf Halvetî tarafından açılan bir zaviye ile Anadolu'ya girmiş,1 Sadreddîn Hiyavî'nin (ö.1455, Şamahı) halîfelerinden Amasyalı Pir İlyas (ö.1433, Şamahı) vasıtasıyla Amasya ve civar muhitlerde yayılmıştır.2 Tarîkatın İstanbul'a ilk defa girişi ise Cemal Halîfe diye bilinen Cemaleddîn İshak Karamanî (ö.1527) vâsıtasıyla olmuştur.3 İstanbul'da ilk defa halvetî âyînini neşreden de bu zâttır.4

Kuruluşundan itibaren Sünnî şeklini muhâfaza eden bu tarîkatın uç beyliklerinin dînî hayâtı üzerinde doğrudan doğruya mühim bir te'sîri olmamakla birlikte Anadolu'ya yerleşir yerleşmez Ahî teşkilâtıyla sıkı bir alâka peyda ederek, müntesiplerini artırmış ve kuvvetlenmiştir.5

XV. asırdan itibaren Anadolu'da faaliyetleri artarak devam eden Halvetîlik, Türk insan ve cemiyetine en fazla müessir olan tarîkatlerden biri belki de birincisi olmuştur. Bu tarîkat her sınıftan insana hitâp eden ve mensûpları arasında muhtelif meslek erbabını görmek imkânı olan bir gönül ocağı şeklinde müşâhede edilmektedir. Siyâset, askerlik, fikir ve sanat dünyâsının birçok ünlülerinin de, ya doğrudan veya bilvesile Halvetîlik'ten feyz aldıklarını bilmekteyiz.6

Türk cemiyetine geniş ölçüde müessir olmuş bu tarîkatın keyfiyet planında taşıdığı özellik kemmiyet planında da kendini göstermiş, Osmanlı döneminde İstanbul başta olmak üzere pek çok beldede Halvetî tekkeleri ekseriyeti oluşturmuştur.

Çalışmamızda işte bu tarîkatı tarihî süreçte temsil eden meşayih silsilesi takdim edilecek, özellikle de Horasan civarında yetişen bilginlerin ve tasavvuf büyüklerinin batıya doğru gönderdikleri temsilcilerinden oluşan ve Sivas civarında yerleşip, Anadolu'da Türk kültürü ve tasavvufuna yön vermiş olan Şemsî ailesinden meşhur şahsiyetlerle, bu şahsiyetlerin oluşturduğu Şemsî-Sivâsî kolu tanıtılmaya çalışılacaktır.

Kurucu Pirden Yahya Şirvânî'ye Halvetî Silsilesi

İslâm dünyasının en yaygın tarîkati olan Halvetiyye adını kurucusu olan Ömer b. Ekmelüddîn el-Halvetî'den (ö.1349 veya 1397, Tebriz) almaktadır.

Ömer el-Halvetî'nin vefatından sonra tarîkatın silsilesi Ahî Mirem Muhammed el-Halvetî (ö.1410, Kırşehir), Hacı İzzeddîn Türkmânî (ö.1424, Merâğa), Sadreddîn Hıyâvî (ö.1455, Şamahı) ile devam ederek tarîkatın ikinci piri veya gerçek kurucusu diyebileceğimiz Seyyid Yahyâ Şirvânî'ye (ö.1463-64, Bakü)7 ulaşmıştır.8

Halvetiyye tarîkatı Yahyâ Şirvânî'ye gelinceye kadar önemli bir yayılma kaydedememiştir. Etrâfa halîfe gönderip tarîkatı neşretme işi ilk defa bu zat tarafından başlatılmıştır.9

Yahyâ Şirvânî'nin irşâd halkasında yetişen ve tarîkatın Anadolu'da yayılmasında etkin olan meşhûr halîfeleri; Dede Ömer Rûşenî (ö.1486, Tebriz),10 Alaaddîn Ali (1462), Pir Şükrullah Ensârî (ö.1463), Habîb Karamânî (ö.1496, Karaman)11 Pîr Bahâeddîn Erzincânî (ö.1464)12 ve Ziyâeddîn Yusuf Şirvânî'dir.13

İlk defa Yahyâ Şirvânî'nin ölümünden sonra kollara ayrılmaya başlayan Halvetiyye'nin Yahyâ Şirvânî'den sonra ayrıldığı dört ana kol kuruluş

tarihlerine göre şöyle sıralanmaktadır:

Dede Ömer Rûşenî (ö.1486, Tebriz) tarafından kurulan Rûşeniyye, Pîr Bahâeddîn Erzincânî'nin halîfesi14 Cemal Halvetî (ö.1494, Tebük)15 tarafından kurulan Cemâliyye, Ahmed Şemseddîn Marmaravî es-Sarûhânî (ö.1505, Manisa) tarafından kurulan Ahmediyye16 ve Şemseddîn Sivâsî (ö.1597, Sivas) tarafından kurulan Şemsiyye. Etüd konumuz da olan Şemseddîn Sivâsî'nin te'sis ettiği bu kol, Sivas ve bilhassa Zile yöresinde yayılmış ve faaliyet göstermiştir.17 Tarîkat Sivas'ta Şemsiyye dergâhında faaliyetine devam ederken, İstanbul'da da Abdülmecîd Sivâsî (ö.1639) ve Abdulahad Nûrî (ö.1651) ile temsil edilmiştir. Bilâhare bu zatların maharetiyle İstanbul'da Sivâsîyye şubesi ortaya çıkmıştır.18 Bu ön bilgilerden sonra şimdi de Şemsiyye kolunu Yahyâ Şirvânî'ye bağlayan silsileyi görelim.

Yahya Şirvânî'den Şemseddîn

Sivâsî'ye Halvetî Silsilesi

Şemsiyye koluna dâhil olan şeyhlerin Yahya Şirvânî'den Şemseddîn Sivâsî'ye ulaşan silsilesi şöyledir:

Yahyâ Şirvânî (ö.1485)

Ziyâeddîn Yûsuf Mahdum Şirvânî (ö.1485)

Mevlânâ Muhammed Rukiyye (ö.?)

Şahkubâd Şirvânî (ö.1543-44)

Abdülmecîd Şirvânî (ö.1563)

Şemseddîn Sivâsî (ö.1597)

Necmü'l-Hüdâ19 ve Hediyyetü'l-İhvân'daki20 sıralamalardan hareketle Şemsiyye kolu icâzet-nâmelerinin bu silsiledeki sıraya göre verildiğini söyleyebiliriz.21 Nitekim Sâdık Vicdânî de, aynı silsileyi vererek; "Sivâsîyye kolu icâzetnâmeleri bu silsileyi havîdir." diyor.22 Bu kolun

silsilesi Yahyâ Şirvânî'den Şemseddîn Sivâsî'ye diğer bir yolla da şu şekilde ulaşır:

Yahyâ Şirvânî (ö.1485)

Habîb Karamânî (ö.1497-98)

Hacı Hızır Amâsî (ö.?)

Muslihiddîn Halife (ö.?)

Şemseddîn Sivâsî (ö.1597).23

Şemseddîn Sivâsî ve Şemsiyye

Kolu Şeyhleri

Şemseddîn Sivâsî'den sonra Şemsî dergâhında post-nişîn olan zatların silsilesini vermeden önce bu kolun kurucusu Şemseddîn Sivâsî ve kendisinden sonra Şemsî Dergâhı'nda post-nişîn olanlarla, Şemsîyye kolunun şubeleşmesi hakkında kısa bilgiler takdim etmek istiyorum.

Şemseddîn Sivâsî

"Kara Şems" olarak şöhret bulan24 ve "Şems-i Azîz", "Sivâsî-zâde"25 olarak da anılan Şemseddîn Sivâsî, 1519 târihinde Zile'de dünyâya gelmiştir.26 Taşkent ulemasından olan babası Ebü'l-Berekât Muhammed, Doğu Karadeniz sahillerinin Fatih Sultan Mehmed tarafından zaptı ve Rum Pontus Devleti'nin işgali üzerine bu çevre halkının İslâmlaştırılması ve Türkleştirilmesi gayesi ile 1470 yıllarında Pontus (Trabzon) bölgesine getirilmiştir. Bilahare Amasyalı Hâcı Hızır'a27 intisab etmiş ve onun mürîdi olmuştur.28

Vehbi Cem Aşkun, Şemseddîn Sivâsî'nin Sivas'ta yaşayan torunlarından aldığı bilgiye dayanarak babası Ebü'l-Berekât Muhammed'in yirmi sekiz dervişiyle beraber Horasan taraflarından Zileye göç ettiğini, Hz. Hüseyin soyundan geldiğini ifade etmiştir.29 Hasan Yüksel 1627 tarihli Mufassal Tahrir Defteri kayıtlarına dayanarak bu rivayetin doğru

olamayacağını yani bu yirmi sekiz dervişin Ebü'l-Berekât Muhammed'in değil Şemseddîn Sivâsî'nin dervişleri olduğunu tespit etmiştir.30

Aynı şahıs Tahrir Defteri kayıtlarına (H.1180 tarihli hüküm, SVBMA, Def. No: 1 s. 185) dayanarak şunları söylemektedir: "Ailenin Horasan'dan geldiğine ve 'Seyyid'liğine dair yaygın rivayet, bu husustaki ilk kaynak ve belgelerde yer almamaktadır. Yalnız, ailenin 'seyyid'liğine ilişkin iddialar (bilgiler) Şemseddîn Sivâsî'nin çocuklarından ve torunlarından itibaren belgelere yansımıştır."31

Kaynakların ifâdesine göre Şemseddîn Sivâsî, yedi yaşındayken babasının mürşidi olan el-Hâc Hızır Amâsî'nin duâsını almak üzere onunla birlikte Amasya'ya gidip, Şeyhin duâsını aldıktan sonra memleketine dönmüş, Zile'nin ileri gelen âlimlerden sarf ve nahiv ilimlerini tedristen sonra Tokat'a büyük kardeşi Muharrem Efendi ve İbrâhîm Efendi'nin yanına gönderilerek orada Arakiyeci-zâde Mevlânâ Şemseddîn Efendi'nin derslerine devâm etmiştir. Kısa sürede naklî ve aklî ilimlerde ilerleyen Şems daha sonra İstanbul'a giderek ilmini ikmâle çalışmış, burada temayüz edip belli ilmî rütbeleri

elde etdikten sonra, bilâhare Sahn Medreseleri'nden birine müderris olmuştur.32 Fakat bazı müderris ve kadıların mevki ve makâm için küçülmelerini ve çeşitli hakaretlerle aşağılanmalarını görünce bu durumdan rahatsız olup bilâhare görevinden istîfâ etmiştir.33

Şemseddîn Sivâsî daha sonra Hacca gitmiş (1591),34 dönüşte Zile'ye yerleşerek ders okutmaya ve halka va'z vermeye devam etmiştir. Cumapazarı'na (Ezinepazarı) giderek babasının şeyhi Hacı Hızır'ın halîfelerinden olan Muslihiddîn Halîfe'ye intisâb edip, onun nezdinde dördüncü tavır'a (Nefs-i mutmainne) kadar yükselmiştir.35 Şeyhinin vefâtı üzerine Tokat'ta ilim ve irfânıyla temayüz etmiş, şeyh Mustafa Kirbâsî'ye intisâb etmek istemişse de Mustafa Kirbâsî'nin yaşlılığını gerekçe

göstermesi üzerine bu intisap gerçekleşmemiştir.36 Buradan tekrar Zile’ye dönen Şems, Şeyh Abdülmecîd Şirvânî ‘nin (ö.1563) Tokat’a geldiğini öğrenmesi üzerine Tokat’a giderek bu zâta intisâb etmiştir.37 Şemseddîn Sivâsî Abdülmecîd Şirvânî’nin terbiyesinde kısa sürede seyr ü sülûkunu tamamlamış ve ona on bir yıl hizmet edip hilâfet alarak Zile’ye dönmüş, tâlibleri teslîk ve irşâda devâm etmiştir.38 Şems bu minval üzere elli yıl kadar seccâde-i irşâdda bulunmuştur.39

Sivas Vâlisi Hasan Paşa Sivas’ta bir câmi (Meydan Câmii veya Yeni Câmi) ve dergâh yaptırmış, irşâd konusundaki ehliyetini öğrendiği Şemseddîn Sivâsî’yi şeyhlik ve imâmlık yapmak üzere Sivas’a dâvet etmiş, o da bu dâveti kabûl ederek âilesi ve talebeleriyle birlikte Sivas’a yerleşip, 1597 târihine kadar burada ta‘lim ve irşâd faaliyetlerini sürdürmüştür.40

1627 tarihli Mufassal Tahrir Defteri suretinde Şemseddîn Sivâsî’nin ilmiye sınıfında en yüksek derece olan “Mevlanâ” payesine eriştiği ve “Diyar-ı Rûm’da vücûd-ı mahz-ı hüsn-i âlem” olduğu ve vâizlik vazifesiyle görevli bulunduğuna işaret edilmektedir.41

Zâhiri ve bâtınî ilimlerde ârif, riyâzet ve takvâsıyla meşhûr olan Şemseddîn Sivâsî, Kânûnî, II. Selim, III. Murâd, III. Mehmed, zamânında İstanbul’da va’z ve irşâdda bulunmuş, hepsinden hürmet görmüştür. O sâdece sultanların değil devrinde yaşayan ulemânın da teveccühüne mazhar olmuştur.42

III. Mehmed’le birlikte Eğri Seferi’ne sûrî cihâdı da ikmâl gâyesiyle iştirâk eden43 Şemseddîn Sivâsî, seferden dönüşte bir süre İstanbul’da istirâhattan sonra Pâdişahın ısrârına rağmen İstanbul’da kalamayıp, rahatsızlığı gerekçesiyle müsâade alarak Sivas’a dönmüştür. Yaşlılığı sebebiyle seferde çekmiş olduğu zahmet ve şiddetli soğuktan da etkilenenmesi sonucu44 1597 târihinde Sivas’da vefât etmiştir.45

Namazını Receb Sivâsî kıldırmış, daha önceleri va’z ve irşâdda bulunduğu Meydan Câmii hazîresine defnedilmiştir. Bilâhare kabrinin üzerine kümbet yapılmıştır.46 Günümüzde Sivas ve çevresinde önemli ziyâret yerlerinden biri olarak görülen bu türbe Meydan Câmii’nin avlusunda bulunmaktadır. Muhammed Nazmî burasının kendi döneminde mü‘minler tarafından ziyâret edildiğini ve şehrin belâ ve musîbetlerden korunması için duâlar edildiğini, yapılan duâların kabûl edildiğine inanıldığını belirtmektedir.47

Eserleri tetkik edildiğinde onun, selef îtikâdına bağlı müteşerri’ bir sûfî olduğu, ehl-i sünnet akîdesine muhâlif, Râfizî, Bektâşî ve Hurûfîler gibi gruplara karşı son derece sert çıkışlarda bulunan, Sünnî akîdenin harâretli bir savunucusu olduğu görülür.

Şemseddîn Sivâsî, hayâtını insanlara hizmete adamış, sâir zamânlarını ölünceye dek tekkesinde zikir ve tefekkürle geçirmiştir.48 Mevlânâ’nın Mesnevî-i Ma’nevi adlı eserini Ramazan ayında mürîdlerine okuyup açıklama gibi bir âdet edinmişti.49

Arapça ve Farsçayı o dillerde eser te’lif edecek derecede iyi bilen Şemseddîn Sivâsî oldukça velûd bir bir müellif olup, manzum ve mensur otuzdan fazla eser te’lif etmiştir. Bu eserlerden bir kısmı basılmış olup bir kısmı da kütüphânelerde yazma olarak bulunmaktadır. Eserlerinden birçoğu tasavvufî muhtevâlı olup, daha çok tasavvufî fikirlerini ifâde etme ve yayma gâyesiyle kaleme alınmıştır. Yâni onun eserlerinde görülen genel tema mücerred duyguları ifâdeden ziyâde halkı irşâda yöneliktir.50

Kurmuş olduğu kol ismine izafeten Şemsiyye olarak anılmıştır. Bu kolu temsîlen Anadolu’nun muhtelif yerlerine yayılmış pek çok halîfesi vardır.

Şemseddîn Sivâsî’nin kendi kadar şöhrete hak kazanmamış olsalar da dönemlerinde ilim ve irfanlarıyla temayüz etmiş üç kardeşi vardır.

Şemsîliğin yayılmasında da etkili olmuş ve herbiri halvetî olan bu zatlar şunlardır:

Muharrem Zilî51

Horasan'dan gelip Zile'ye yerleşen52 Ebu'l-Berekât Muhammed'in dört oğlundan en büyüğü53 olan Muharrem Efendi, Halvetî büyüklerinden Abdülmecîd Şirvânî'nin (ö.1563) talebesi ve halîfesidir.54

Muhammed Nazmî'nin ifâde ettiğine göre; Muharrem Efendi âlim, fazıl, muttakî bir zât olup, dünyâdan göçtüğünde, kitâptan başka tereke bırakmamıştır.55 1591 târihinde Zile'de vefât etmiştir.56 Kabri, Zile Devlet Hastanesi'nin önünde babasının kabrinin yanındadır.

Recep Sivâsî Necmü'l-Hüdâ'da Muharrem Efendi'nin Abdülmecîd Sivâsî'den başka, Feyzullâh Efendi'57 ile Zile'de bir câmide görev yapan Abdülkerîm ve henüz tahsil görmekte olan Abdurrauf isimli üç oğlu olduğundan bahsetmektedir.58 Muharrem Efendi'nin bu erkek çocuklarından başka bir de Safâ isimli kız evladı vardır ki, bu kadın Abdülehad Nûrî'nin (ö.1594) annesi olup,59 kocasının vefât etmesi üzerine Abdülmecîd Sivâsî'nin himâyesinde evlâtları Abdülehad Nûrî, Abdussamed Efendi ve Kâmil Ağa ile birlikte İstanbul'a hicret etmişlerdir.60

Birçok konuda faydalı eserler te'lif eden Muharrem Efendi'nin eserleri arasında Hediyyetü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk'u;61 tarîkat âdâbı, şer'î hükümler ve hakîkat sırlarından bahseden oldukça faydalı bir eserdir.62 Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin Nefahâtü'l-Üns'ünü Kunûzu'l-Evliyâ adı altında Arapçaya nakl ve tercüme etmiştir.63 Eserlerinden yalnızca Hâşiye ale'l-Câmî64 basılmıştır. Bunlardan başka Arapça olarak te'lif ettiği Menâkıbü'l-Eimmeti's-Selâseti 'alâ Mezhebi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'ati,65 Telhîsü'l-Miftâh mine'l-Me'ânî ve'l-Beyân,66 Mecmaü'l-Mehâsin,67 Zübdetü'l-Âsâr fî Şerhi Muhtasari'l-Menâr, Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye 'ale'l-Kâfiye, adlı önemli eserlerini de sayabiliriz.

Şeyh İbrâhîm Cemaleddîn

Ebû'l-Berekât'ın Muharrem Efendi'den sonra ikinci oğlu olan Şeyh Ebü'l-Meâlî İbrâhîm Cemaleddîn, aynı zamânda Necmü'l-Hüdâ adlı eserin sâhibi Receb Sivâsî'nin babasıdır. Şemseddîn Sivâsî ile Sivas'a hicret etmiş, Hasan Paşa Câmii'nde imâm iken, 1591 târihinde vefât etmiştir. Erzani denilen kabristanda medfundur.68

Mevlânâ İsmâil Efendi

Ebû'l-Berekât'ın Şemseddîn Sivâsî'den sonra gelen oğlu Mevlânâ İsmâil Efendi'dir. Bu zât Semseddîn Sivâsî'den ilim tahsil etmiş, özellikle fıkıh ve hadîs ilminde temâyüz etmiştir. 1591'de Şemseddîn Sivâsî ile birlikte hacca gitmiştir. Bu zatın iki oğlu vardır. Bunlardan biri, Hasan Paşa Camii'nin hatibi olan ve Sivas'taki eşkıyalar tarafından öldürülen Fazlullah Efendi, diğeri ise, Şemseddin Sivasî'yle birlikte İstanbul'a giden ve orada Sultan Murad'ın hocası Sadeddîn Efendi'den dersler alıp, sonra da bazı medreselerde müderrislik yapan Avnullah Efendi'dir.69

Muhammed Nazmî'nin ifâde ettiğine göre bu zâtların hepsinin evlâtları Hz. Ali ve Hz. Hızır'ın duâları bereketiyle âlim, fazıl, ârif, kâmil ve verâ sâhibi muttakî kimseler olarak temayüz etmişlerdir.70

Bu arada, 1627 tarihli Mufassal Tahrir Defteri suretinde Şemseddîn Sivâsî'nin bütün kardeşleri, evlatları ve dervişlerinin her tür vergiden muaf ve müsellem oldukları belirtilmektedir.71

Şemseddîn Sivâsî'den Sonra Şemsî Dergâhı Post-nişînleri

Şemseddîn Sivâsî'nin vefatından sonra makamına Şemseddîn Sivâsî'nin oğlu Pîr Mehmed Efendi geçmiştir.72

Bu zâtın da iki yıl sonra (1599) vefâtı üzerine yerine Şemseddîn Sivâsî'nin dâmâdı Şemsî Dergâhı ikinci postnişîni Recep Sivâsî (ö.1605 veya 1607)73 geçmiş ancak kısa bir süre sonra o da vefat etmiştir.74 Bunun

üzerine halife ve dervişler o sırada Zile'de irşâd hizmetini yürüten Abdülmecîd Sivâsî'nin Sivas'da Şemseddîn Sivâsî Dergâhı'nda irşâd için ikametleri husûsunda ittîfâk edip davet etmişler, Abdülmecîd Sivâsî de onların dâvetlerine icâbet ederek Sivas'a gelmiştir.75 Halîfeler teberrüken bîatlarını yeniledikten sonra76 Abdülmecîd Sivâsî, Şemsiyye Dergâhı'nda77 meşihât makâmına oturmuştur.

Böylece Şemseddîn Sivâsî'den sonra Şemsi Dergâhı'nda sırasıyla şu zatlar post-nişîn olmuşlardır:

1- Pîr Mehmed Efendi (ö.1597)78 (Şemseddîn Sivâsî'nin büyük oğlu)

2- Recep Sivâsî (ö.1599 veya 1600) (Şemseddîn Sivâsî'nin yeğeni ve dâmadı)

3- Abdülmecîd Sivâsî (ö. 1639) (Şemseddîn Sivâsî'nin yeğeni)

Bu arada şunu da hatırlatalım ki, Sivas'taki dergâhta post-nişînlik görevi Recep Sivâsî, Abdülmecîd Sivâsî ve aşağıda silsiledeki yerini göstereceğimiz Ahmed Sûzî hariç hep babadan oğula intikal ederek devam etmiştir.

Abdülmecîd Sivâsî'nin aşağıda da bahsedeceğimiz üzere İstanbul'a davetiyle birlikte Şemsîlik için yeni bir kapı açılmış ve bu kolun faaliyetleri Sivas'ta devam etmekle birlikte ağırlıklı olarak İstanbul ve çevresine kaymıştır. Şimdi bu kapının açılmasına sebep olan Abdülmecîd Sivâsî'yi kendisi hakkında yapmış olduğumuz Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri adlı çalışmamızdan ihtisâr ederek kısaca tanımaya çalışalım.

Abdülmecîd Sivâsî

1049 yılında Zile'de doğan Abdülmecîd Sivâsî, "Sivâsî" nisbesiyle meşhûr olmuştur. Babası Muharrem Efendi ve amcası Şemseddîn Sivasî'den zâhirî ilimleri tedris eden Abdülmecîd Sivâsî'nin, gerek Halvetî şeyh ve halîfelerinden oluşan, devrinde ilim, irfân ve takvâsıyla

temâyüz etmiş âilesi, gerekse sosyal çevresi îtibâriyle kendisinin iyi bir şekilde yetişmesine müsâit bir ortam içinde doğup büyümüştür.

Hemen bütün âile efrâdı Halvetî olan Abdülmecîd Sivâsî'nin pek tabii olarak küçük yaştan îtibâren bu çevrenin kültüründen etkilendiğini söyleyebiliriz. Otuz yıl kadar bu çevrede medrese tahsîlini sürdürdükten sonra tasavvufa yönelerek amcası Şemseddin Sivâsî'ye intisâb etmiş, kısa zamanda sülûkünü tamamladıktan sonra hilâfet almış, amcasının ölümü üzerine Sivas'daki Şemsî Dergâhı'na şeyh olmuştur.

Abdülmecîd Sivâsî meşîhat makâmına oturduktan sonra irşâd konusundaki mahareti sebebiyle pek çok kimsenin tarîkate intisap etmesinde ve Şemsîliğin Sivas ve çevresinde yayılmasında etkili olmuştur.

Böylece Abdülmecîd Sivâsî, ilim ve irfân yolunda kazandığı şöhreti sebebiyle III. Mehmed tarafından bir hatt-ı hümâyün'la İstanbul'a davet edilmiş, o da bu çağrıyı kabul edip İstanbul'a göç etmiştir79 İstanbul'a taşındıktan sonra bir taraftan tekkesinde mürîdlerini irşâda çalışırken, diğer taraftan da başta Ayasofya olmak üzere İstanbul'un merkez câmilerinde verdiği va'zlarla halkı irşâd etmeye devâm etmiş, Sultan Ahmed Câmii'nin yapılmasıyla buraya vâiz olarak atanmış ve hizmetini yürütmüştür. Sivâsî'nin pek çok ilim adamı ve vâizler zümresinin bulunduğu bir dönemde İstanbul'un önemli câmilerine vâiz olarak tâyin edilmesi ve bu va'zlara aşırı rağbet gösterilmesi, onun ilmî kapasitesi yanında, iyi bir hatip olduğunu ve içinde yaşadığı toplumla bütünleşebildiğini ortaya koymaktadır.

Devrin idarecileriyle ve özellikle padişahlarla iyi ilişkiler içinde olmuş, zaman zaman toplumdaki bozulmalara dikkat çekerek idârecileri uyarmış, bunu yaparken sözünü esirgememiştir. Diğer taraftan devlete hizmet ve sadâkati benimsemiş, pâdişahları ulü'l-emr görüp onları yeri geldiğinde övmekten de geri durmamıştır. Devrinde Halvetiyye tarîkatının önde

gelenlerinden olup, pek çok mürid yetiştirmiş, Anadolu'nun çeşitli bölgelerine halifeler göndermiştir. Aşağıda da değineceğimiz üzere Halvetiyye tarîkatı onun sayesinde taşradan merkeze taşınmış, Sivasiyye Şubesi adıyla faaliyetlerini sürdürmüştür. Şemsiyye kolunu taşradan merkeze taşmış olması, onun şahsiyetinin ve bağlı bulunduğu tarîkatı temsîl kabiliyetinin gücünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

Abdülmecîd Sivâsî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı'nın kurucu güçlerinden olan tarîkat ve medrese erbâbı arasında dikkat çekici olaylar tezâhür etmiş, tekke-medrese münâsebetleri daha önceki dönemlerden farklı olarak ilmî ve ahlâkî çizgiyi aşmış, her iki tarafın birbirlerine bakışında değişme ve sertleşme görülmeye başlamıştır. Bu tezâhürler, söz konusu çevrelerin birbirlerini toplumdaki bozulmalardan sorumlu tutup, idâreye şikâyet etmeleri ve değişik mahfillerde birbirlerini suçlamaları şeklinde kendini göstermiştir. Bu sebepten dolayı da her iki taraf arasında ciddî tartışmalar cereyân etmiştir. Sivâsî bu tartışmalara doğrudan katılarak, tasavvuf ve tarîkatleri savunmuştur. Bu tartışmalarda mutasavvıfların savunduğu fikirler Sivâsî ile; karşı görüşler de Kadızâde Mehmed Efendi80 ile özdeşleşmiş ve taraflar arasındaki tartışmalar "Kadızâdelîler-Sivâsîler" mücâdelesi olarak târihe geçmiştir. Kadızâde'nin sebep olduğu bu münâkaşaların doğurduğu vahim sonuçlar karşısında döneminde İstanbul'da birçok mutasavvıf ve âlim bulunmasına ve bunların Kadı-zâdeli vâizlerin yaptıklarından rahatsız olmalarına rağmen çözüm üretememiş veya ilgilenmemişlerdir. Neticede bilgi birikimleri ve yetkinlikleri giderek zayıflayan ulemâ sınıfının yarattığı boşluğu, halk üzerinde etkili bağnaz vâizlerin doldurması buna karşılık Sivâsî'nin öne çıkıp mücadele etmesi ona önemli bir tarihi kişilik de kazandırmıştır.

Bu iki grup arasındaki tartışmalar Kadı-zâdelileri temsilen Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1661) ile sûfîleri temsilen Abdülmecîd Sivâsî'nin

halifesi Abdülahad Nûrî ve bunlardan sonra da üçüncü kuşakta Mehmed Vanî Efendi ile Niyazî Mısrî arasında aynı şiddette devam etmiş, bu hal Köprülü Mehmed Paşa'nın veziriâzamlığına kadar sürmüştür. Köprülü Mehmet Paşa (ö.1666) ileri gelen ulemâyı toplayıp bu vâizlerin davranışlarının doğru olup olmadığını görüşmüş, onlar da bunların hareketlerinin bâtıl olduğunu beyân edip, fitne çıkaranların cezâlandırılmaları gerektiğini söylemişlerdir.81 Ulemanın kanaatlerini paylaşan Köprülü, şeyhleri ve tekkeleri bunların elinden kurtararak Kadızâdeliler hareketinin fiilen sona ermesini sağlamıştır (1656).

Yine Abdülmecîd Sivâsî'nin yaşadığı dönemde tarîkatlerin yaygınlığı artmış, buna bağlı olarak tarîkat zümreleri arasında muhtelif kanâat ve inanç farklılıkları da gelişmiştir. Bunlardan bir kısmının tavırları şerîatın zâhirine uygun, bâzılarınınki de aykırı olduğundan, bu sonrakiler hakında bâzen devlet tarafından tâkibat yapılmış, onlar da faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüşlerdir. İşte Abdülmecîd Sivâsî de bu dönemde bir taraftan tarîkatlere karşı yürütülen taassub ile mücâdele ederken, diğer taraftan da, faaliyetlerini gizlice sürdüren Melâmîler ve özellikle İdris-i Muhtefî'nin şerîata muhâlif gözüken görüş ve davranışlarına şiddetle karşı çıkmış, herkesin havsalasına sığmayacak taşkın fikirlerin yayılmasına mâni olmaya çalışmıştır. Onun bu tavrını şerîata bağlılıktaki hassâsiyetine ve kişisel mizâcına bağlamak mümkündür. Ayrıca bu durum onun devletin bu tür hareketlere bakışıyla paralellik arz ettiğini de göstermektedir.

Sivâsî'nin en mümeyyiz vasfı belki de Ehl-i Sünnet'in sıkı bir bağlısı ve savunucusu olmasıdır. Onun bütün arzusunun Müslümanların yaşayışlarını Kur'an ve sünnete uydurmaları ve ahlâklarını yüceltmeleri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu doğrultuda o, gerek tarîkat gerekse şerîat meselelerini îzah ederken, İslâmî geleneğe uymuş, görüşlerini dile

getirirken âyet ve hadîsleri sıkça kullanmış, farklı kaynaklardan yaptığı nakillerle bu görüşlerini te'yid etmeye çalışmıştır.

Müteşerri' bir sûfî vasfıyla öne çıkan Sivâsî, tarîkat anlayışında tevhîd merkezli, hâlis niyet esâslı ve amelî ağırlıklı davranmayı hâkim kılma çabasındadır. Çünkü o, bir şeyi nazarî olarak bilmenin, fiilen yaşanmadıkça insana fazla bir şey kazandırmayacağı kanâatindedir. Bunun için, ona göre gerekli olan, öncelikle şerîatı yaşamak, sonra bir mürşidin rehberliğinde nefsi tezkiye ve rûhu tasfiye ile sülûkünü tamamlamaya çalışmaktır. Sivâsî'ye göre bu yol ruhsat değil azîmet yoludur. Onun ısrarla vurguladığı husûs, nefse muhâlefet edip, doğrudan Allah'a yönelmek, Allah'tan alıkoyan şeylerden uzak durup, sâlihlerle sohbet ve kâmil bir şeyhin rehberliğinde yürümektir. Çünkü amellerin sahîh olması ancak bu husûslara bağlılıkla mümkündür.

Sivâsî tasavvufî görüşlerini verirken meseleye bir pratisyen ve eğitici sıfatıyla yaklaşmış, sülûkun tatbîkî yönüne eğilmiştir. Yâni o, tasavvufun teorik yönüyle ele alınmasındansa, bizzat yaşayarak ortaya koymadan yanadır. Bunun yanında tasavvufun teorik yönüne de değinmiş, vahdet-i vücûd anlayışına yakın açıklamalarda da bulunmuş, fakat bu meselelerle ehil olanların ilgilenmesini istemiştir.

Sivâsî tasavvuf meselelerine ve tarîkat âdâbına vâkıf bir şahsiyet olduğu halde tarîkat usûl ve âdâbı açısından tecdîde gitmemiştir. Yaptığı hizmetlerden ve birçok halîfe yetiştirip tarikatin yaygınlaşmasında etkili olmasından dolayı Şemsiyye kolunun Sivâsiyye ismiyle anılmasına sebep olmuştur. Anadolu'nun değişik yerlerine birçok halîfesi vardır.

Sivâsî'nin yirmiden fazla eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bir kısmı te'lif, bir kısmı da tercümedir. Bu eserleri onun, tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm gibi dînî ilimlerle, Arapça ve Farsça gramer ilmine vâkıf derin bilgi sâhibi

bir âlim ve tasavvuf kültürüne hâkim kâmil bir zât olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sivâsî bu eserler yanında, yazdığı şiirler ve oluşturduğu Dîvan'ıyla da üzerinde durulmaya değer bir edebî kişiliğe sâhiptir. Şiirlerinde "Şeyhî" mahlasını kullanan Abdülmecîd Sivâsî, dönemindeki şâirlerden farklı olarak, şiiri sırf sanat telâkki etmemiş, şiirlerinin hemen hepsinde tekke şiiri tarzında tasavvufî muhtevâları yansıtmıştır. Netice olarak o, şiiri sanat için değil, halkın dinî, içtimâî ve rûhî eğitimi için bir vâsıta olarak kullanmış, düşünce ve fikirlerini okuyucuya sade bir tarzda ve samîmî bir şekilde ifâde etme ve aktarma gayretinde olmuştur. Ekserisi Türkçe olmakla berâber, az da olsa Arapça ve Farsça şiirler de kaleme almıştır. Ayrıca Mesnevî'ye yazmış olduğu şerhin, ilk Mesnevî şerhlerinden birisi olması ve Cezîre-i Mesnevî'ye yaptığı şerhin de diğerlerine nisbetle daha kapsamlı olması, onun bu sâhada da yetkili birisi olduğunu göstermektedir.

Türk tasavvuf ve tefekkür târihi, hattâ Türk edebiyât târihi açısından önemli bir şahsiyet olan Sivâsî 1639 yılında İstanbul'da vefât etmiş, Eyüp Nişanca'sında Nişancı Câmii civârında, kendisine âit evin bahçesinde defnedilmiştir.82

Abdülmecîd Sivâsî'nin tesbit edebildiğimiz kadarıyla biri erkek dört çocuğu olmuştur. Bunlardan erkek olan, Abdülbâki Efendi'dir. (ö.1716) Diğer çocukları ise kız olup, en küçüğü; Râziye, ortanca kızı; Safiyye, büyük kızı ise; Âlime Hatun'dur.83 Hüseyin Vassâf, Sivâsî'nin kızlarından birini 1623 târihinde Abdülehad Nûrî ile evlendirdiğini nakletmekte ancak evliliğin bu kızlardan hangisiyle olduğunu belirtmemektedir.84

Şemsî-Sivâsî ailesi içerisinde seçkin bir yere sahip olan Abdülbâki Efendi 1614'de doğmuştur.85 "Sivâsî-zâde" diye meşhûrdur.86

İbtidâ ilimleri babasından tedris eden Abdülbâki Efendi, döneminin muhakkik ve müdakkik üstâdlarından da zâhirî ilimleri tedrîse devâm etmiş,

bilâhare Şeyhulislâm Yahyâ Efendi'ye mülâzım (stajyer) olmuştur. Medrese tahsîlinde ilerleyerek Medâris-i Erba'îniyye'den (Kırk akçe medreseleri) mezun olmuş, resmî olarak haric medreselerinden birinde hocalık yapmıştır.87 Daha sonra "çocuk babasının sırrı üzeredir" sözü üzere; babasına bîat ederek tasavvuf yoluna intisâb etmiştir.88 Önceleri zâhirî ilimlere yönelmiş iken bilâhare bâtınî ilimlerde ilerleyerek zamânının önde gelenlerinden birisi olmuştur.89

Babasının ölümü üzerine zâviyeleri ve Sultan Ahmet Câmii ile Fâtih Câmii dördüncü gün vâizliği (çarşamba) kendilerine tevcîh olunmuştur. Yetmiş üç yıl ser halka-i Tevhîd ve tezkîrde bulunmuş, kürsülerde hadîs ve tefsîr dersleri vermiştir.90

Muhammed Nazmî'nin ifâde ettiğine göre Abdülbâkî Efendi, zâhid, müteşerri', verâ ehli, kerâmet ve makâm sâhibi birisi olup, pek çok halîfe ve muhibbi vardı. Aşırı derecede tevâzu ehli birisi olup, halk tarafından da oldukça çok sevilirdi.91

1710 senesi Rebiülevvel ayının 15. Çarşamba gecesi vefât etmiş, cenâzeleri Eyüp Nişanca'da babasının türbesi yanına defnedilmiştir.92

Şemsiyye'nin İstanbul'da Temsili

Abdülmecîd Sivâsî'nin İstanbul'a göçüyle beraber Şemsilik İstanbul da temsil edilmeye başlanmış bu arada Abdülmecîd Sivâsî'den boşalan Şemsedin Sivâsî Dergâhı post-nişînliği de aşağıda silsilelerini vereceğimiz şahıslar tarafından devam ettirilmiştir. Bu dergâhta Abdülmecîd Sivâsî'den sonra poşt-nişîn olan meşâyih silsilesini vermeden önce kısaca Şemsiyyenin İstanbul'daki gelişim ve değişim vetiresine bakmak faydalı olacaktır. Ancak daha önce Abdülehad Nûrî'den bahsetmemiz gerekiyor.

Abdülehad Nûrî

Abdülehad Nûrî, 1594-95 târihinde Sivas'da doğmuştur.93 Babası, Abdülmecîd Sivâsî'nin amcası İsmâil Efendi'nin oğlu Kadı Muslihiddîn

Mustafa Sâfâyî, annesi de yine Abdülmecîd Sivâsî'nin kız kardeşi Safâ Hatun'dur.94 Küçük yaşta babasını kaybeden Abdülehad Nûrî, dayısı Abdülmecîd Sivâsî'nin'nin himâyesinde annesi ve kardeşleriyle birlikte İstanbul'a hicret etmiştir.95

Sivas'da daha küçük yaşta iken Kur'ân, Arapça nahiv ve sarf dersleri almış olan Abdülehad Nûrî, İstanbul'a geldikten sonra devrin ileri gelen ulemâsından zâhirî ilimleri tedris ederek kısa zamânda ilmî seviyesiyle temâyüz etmişti. Yaşı yirmiye ulaştığında telife başlamış, her kesimden insanın istifâde edebileceği muhtelif dînî mesele ve mevzûlar üzerine yirmiyi aşkın eser meydana getirmişti.96 Muâsırları tarafından bestelenmiş ilâhîleri de vardır.

Amcasına bağlılığını ona intisâb ederek tarîkat yoluyla da sürdüren Abdülehad Nûrî kısa zamânda onun telkîn ve teslîkiyle "usûl" ve "fürû"dan oluşan on iki ismi tekmîl etmiştir. Seyr u sülûkunu uzun riyâzât ve halvetlerle devâm ettirmiş, Muhammed Nazmî'nin kendisinden naklettiği ifâdelere göre kırk erba'îni peş peşe çıkarmıştı.97

Onun peş peşe kırk erba'în çıkarmasına karşı hayranlığını ifâde eden Hüseyin Vassâf, bu duygularını şöyle dile getirmektedir: "kırk erba'în 1600 gün eder. Muttasılan 1600 gün hâl-i îtikâfda yaşamak, işitilmemiş riyâzetlerdendir. İnsan, neş'e-i mânânın açılması emrinde gösterilen şu mücâhedeyi nazar-ı teemmüle alırsa, Abdülehad Nûrî'nin ne büyük bir zât olduğuna muttali olabilir."98

Bu kırk erba'îni tamamladıktan sonra Sivâsî Efendi ona: "Abdülehad, sana bu kadar riyâzât ve mücehedât ile teslîkimize sebep, bir zaman gelecek sen İstanbul'da ferîd (benzeri nâdir bulunan) bir mürşid-i kâmil olacaksın. Zamânında olan şeyhlerin, bütünü sana serfürû (itâat etme, saygı duyma, söz dinleme) ve ilticâ ve mürâcaat edecekler. Herkesin sana tâbi olması için bu kadar gayret göstermen gerekiyordu. Bu durumda, Hz. Resûlullâh'in

(s.a.v.) işâret-i şerîfeleri ile, Midilli’ye99 halîfe nasb ve tâyin olundunuz.” diyerek seccâde, asâ, ridâ ve kemer verip duâ ederek derler ki: “En kısa zamânda, İstanbul’a nakl olunursunuz.”100

Şeyhinin emrine uyarak annesini de yanına alıp Midilli’ye gitmiş, orada Sultan Mehmed tarafından yaptırılan câmide va’z ve irşâda başlamıştı. Burada zamânla şöhreti yaygınlaşmış, pek çok kimse kendisine mürîd ve muhib olmuştu.101 Sivâsî Efendi, halîfesinin buradaki faaliyet ve hizmetlerini duyduğunda: “Aferin! Abdülehad’ın mâlûmumuzdan ziyâde kuvvet-i tasarrufu varmış.” diye kendilerini taltif etmişlerdir.102 Yine burada hizmet yaptığı sırada kendilerine mürîd olan Deryâ beylerinden Bâli-zâde Hasan Bey, Şeyhi için bir câmi ve zâviye inşâ ettirmiş,103 zâviyenin bütün giderlerini de üzerine alarak Abdülehad Nûrî’den sonra da onun halîfelerinin tekkeyi kullanmalarını şart koşmuştu.104

İstanbul’daki Mehmed Ağa Tekkesi’ne 1611’de Bezci-zâde Mehmed Muhyiddîn’in (ö.1611) yerine Şeyh Sinan Efendi’nin (ö.1622) küçük oğlu şeyh olmuştu. Ancak yaşının küçük olması hasebiyle Şeyhulislâm onu tedrîse sevk edip, Abdülehad Nûrî’yi Midilli’de irşâd ile şöhret bulması ve daha önceden kendisine muhib olması hasebiyle Mehmed Ağa zâviyesine şeyh olarak görevlendirmek istemişti.105 Bunun üzerine Şeyhulislâm Yahyâ Efendi bir gün Sivâsî Efendi’yi ziyâret edip, Abdülehad Nûrî’yi İstanbul’a dâvet etmesini ve Mehmed Ağa zâviyesini kendisine teslîm etmek istediğini belirtir. Sivâsî Efendi de kabûl edip Abdülehad Nûrî’yi İstanbul’a çağırır (1621). O da şeyhinin emrine uyup İstanbul’a gelince, Sivâsî Efendi kendisini Şeyhulislâm’a gönderir. Şeyhülislâm da ona: “Abdülehad Çelebi, sana merhûm Mehmed Ağa zâviyesini tevcîh ettik. Bir şerîf zâviyedir.” der. Şeyhülislâm’ın teklîfini şeyhine anlatıp görüşünü almak isteyen Abdülehad Nûrî’ye Şeyhi de; “Allah mübârek eylesin; Midilli Adası’nı feth ettin, çok ölü gönülleri ihyâ ettin, İnşâallâh İstanbul’da

dahî tâlibînden cem-i gafir ve cem-i kesîrin hayât-ı ebediyesine bâis olursun. Heman durma yerine bir halîfe nasb edip, vâlideni ve dervîşlerinden murâd edenleri alub gelüb, zâviyende terbiye-i fukarâ ile mukayyed ol.” emrini verir. O da emre uyarak şeyhinin söylediği gibi yapar ve Mehmed Ağa zâviyesinde 1623 senesi ikamet edip, mürîdleri terbiye ile meşgul olur.106 Böylece Abdülmecîd Sivâsî’nin Abdülehad Nûrî için söylemiş olduğu: “an-karib, İstanbul’a nakl olunursunuz.” sözü de tahakkuk etmiş olur.

Abdülehad Nûrî İstanbul’a geldikten sonra 1623 târihinde şeyhine dâmâd olmuş ve tam yirmi sekiz yıl bu zâviyede şeyhlik yapmıştır.107 1635 târihinden îtibâren de İstanbul’un en büyük ve meşhûr câmilerinden olan Sultan Mehmed, Bâyezid ve Ayasofya Câmilerinde vâizlik yapmıştır.108 Sefîne yazarı onun Sultan Ahmed Câmii’nin inşâsı tamamlandıktan sonra küşâd (açılış) merâsiminde hazır bulunup, kürsüde va’z ettiğini nakletmektedir.109

Abdülehad Nûrî, ömrünün sonlarına doğru ders ve va’z vermeyi bırakmış, kendini tamâmen sâdık mürîd ve tâlibleri irşâda adamıştı. Tasavvuf ilmi ile rüyâ tâbirindeki mürşidâne kudreti herkes tarafından teslîm olunmuştu.110 1650 Muharrem’i sonlarına doğru hastalanmış ve 1 Ocak 1650 Cuma günü vefât etmiştir.111 Sultan Ahmed Câmii’nde kırkbin kişi civârında bir cemâatin iştirâk ettiği cenâze namazını Abdülmecîd Sivâsî’nin oğlu Abdülbâki Efendi kıldırmıştı. Namazı kılındıktan sonra cenâzesi Eyüb Nişanca’daki Şeyhinin kabri yanındaki bahçeye defnedilmiştir.112 Mezarının üzerine daha sonra Yûsuf Ağa-zâde Mustafa Ağa (ö.1659) tarafından bir türbe yaptırılmıştır. 1970’li yıllara kadar perişan vaziyette olan Türbe günümüzde îmar edilmiş vaziyette olup, halkın ziyâretine açıktır.

Nûrî'nin en dikkat çeken özelliklerinden birisi, yetiştirdiği halifelerini özellikle İstanbul'daki önemli tekkelerde görevlendirmesi ve Sivasî ekolüyle İstanbul'daki Halvetî örgütlenmesinin geniş bir toplumsal zemine oturtup, taşra kökenli şeyh ailelerinin XVII. yüzyıl şehir hayatında kazandıkları nüfuzda katkısı olmasıdır.113

Nûrî'nin en dikkat çeken bir diğer özelliği de dönemde Kadızâde'nin yandaşları olan ve mutasavvıflara karşıtlıklarıyla bilinen vaizler zümresine karşı sûfiyyenin mukabil fikirlerini beyan ve onların görüşlerini red sadedinde gayet ciddi ve ilmi risaleler kaleme almış olmasıdır.114

Şemsiyye Kolu'nun Şubeleşmesi(Sivasiyye'nin Doğuşu)

Şemsîlik Abdülmecîd Sivâsî vasıtasıyla İstanbul'a taşınıp kısa zamanda yayılmasıyla birlikte ilk dönemlerde Şemsiyye'nin İstanbul'daki temsîlcisi konumunda iken bilâhare müstakil bir şûbe olma yoluna girmiş ve hem Şemsiyye hem de Sivâsîyye diye anılmıştır.

Gerek Abdülmecîd Sivâsî, gerekse Abdülehad Nûrî ve onların halîfe ve muhibleri tarafından İstanbul ve dışında geniş bir yayılma imkânı bulan Şemsîlik, netîcede Abdülehad Nûrî'ye nisbet edilen Sivâsîyye adı altında müstakil bir şûbe olarak anılmıştır. Her iki şekildeki isimlendirme yanında, gerek Vicdânî gerekse Vassâf, Şemsiyye'nin Abdülehad Nûrî tarafından İstanbul'da yayıldığı ve orada bir şûbenin teşekkül ettiği husûsunda birleşirler.115 Vicdanî, Abdülehad Nûrî'nin, Halvetiyye'nin Şemsiyye şûbesini geniş bir şekilde İstanbul'da yaymış olduğundan dolayı ona Sivâsîyye kolunun kurucusu nazarıyla bakıldığını ifâde eder.116

Harîrî-zâde ve Sâdık Vicdânî, Şemsiyyeyi Halvetiyyenin dört ana kolundan biri olarak değerlendirip, incelerken ve Sivâsîyyeyi de Şemsiyye'nin bir şûbesi olarak gösterirken,117 Sefîne yazarı Şemsiyye'yi ve Sivâsîyye'yi "Sivâsîyye" bölüm başlığı altında ele almakta ve Sivâsîyye'nin Abdülehad Nûrî vâsıtasıyla İstanbul'da intişar ederek

Şemsiyye adıyla bir Halvetî şûbesinin doğduğunu, bilâhare Şemsiyye'den de Sivâsîyye şûbesinin ortaya çıktığını belirtmektedir.118

Şemsiyye'den doğan bu şûbe aynı zamanda Şemsiyyenin tek ve son şûbesi olarak faaliyetini sürdürmüştür.119 Fakat Sivâsîyye şûbesi Abdülmecîd Sivâsî ve Abdülehad Nûrî, dönemlerinde İstanbul'da ve sâir bölgelerde kısa zamanda yayılmış olmasına rağmen, bu yaygınlığı ve şöhreti, onlardan sonra devam edememiştir.

Abdülehad Nûrî'nin halifelerinden Muhammed Nazmî (ö.1701) de bu husûsu dile getirirken şöyle demektedir: "Fî zemâninâ bu tâife-i âlî-şân ve bu zümre-i ârifân-ı kerâmet-ünvân ve bu câmi'-i kemâlât-ı insâniyye-i ilâhiyye olan mahbûb-ı cenâb-ı Rahmân, ekall-i kalîl, belki inkırâz mertebesine varmıştır."120 Muhammed Nazmî bu inkırâzın gerekçesini şöyle açıklamaktadır; "Hak budur ki, mürşidler ümmî olub, evlâd-ı meşâyih seccâde nişîn-i peder olalı, ekserî dervîşan, tağyirü'ş-şekli li-ecli'l-ekl etmişlerdir."121

Abdülmecîd Sivâsî Miskâlu'l-Kulûb adlı eserinde diğer bütün tarîkatler şerîat dışına çıksalar da Kur'ân ve sünnete bağlılıklarından dolayı en son kendinin de mensûb olduğu Halvetiyye'nin kalacağını, İbn Îsâ ve İbn Arabî'nin cifir hesabıyla bildirdiklerini söylemektedir.122 Sivâsî'nin söylediği anlamda diğer tarîkatlerin şerîate bağlı kalıp kalmadıkları bir tarafa, onların varlıklarını devam ettirmeleri noktasında Muhammed Nazmî'nin şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: "Bizim zamânımızda, bu şerefli tâife (Halvetiyye), kerâmetleriyle tanınmış ârifler zümresi, ilâhî sıfatlara sâhib kâmil insanlar topluluğu çok azalmış, belki de inkiraz derecesine ulaşmıştır."123

Muhammed Nazmî'nin Hediyye'yi kaleme aldığı târihin 1599 olduğu dikkate alındığında daha o târihlerde bu tarîkatın hangi durumda olduğunu tahmin etmek mümkündür. Halvetiyye'nin, günümüzdeki durumu dikkate

alındığında da bu tarîkatın diğer tarîkatlerden nüfûz ve te’sir bakımından daha etkin durumda olduğunu söylemek gerçekten mümkün görünmemektedir.

Sivâsiyye şûbesi faaliyetlerini Abdülehad Nûrî’den sonra Muhammed Nazmî ile devam etmiştir. Nazmî önceleri Mevleviyye ile ilgilenmiş olmasına rağmen, yirmibeş yaşlarında iken Abdulahad Nûrî’ye intisap etmiş, tekmil-i tarîkat ettikten sonra hilafet almıştır. Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliği ve Camii’nin vaizliğini de üstlenmiş ve bu tekke Nazmî Efendi Tekkesi olarak da anılmıştır. Nazmi tekkesi şeyhliği yanı sıra İstanbul’un değişik camilerinde vaizlik yapmıştır.124 Bu zatın da 3 Nisan 1701 tarihinde vefatı üzerine125 büyük oğlu Abdurrahman Rafî’â onun makamında şeyh olmuştur.126 Yirmi yıl bu görevde kaldıktan sonra, 1720 yılının ortalarında evinde şehit edilmiştir.127 Abdurrahman Rafî’â şehit edildikten sonra, ondan sülük alarak tekmil-i tarîkat eden Abdülmecîd Efendi onun makamında şeyh olmuştur. O da bu görevi on bir yıl ifa ettikten sonra, 1730 yılında vefat etmiştir.128

Şemsiyye’nin tek şubesi olan Sivâsiyye’nin meşihat hizmetinin bu zatlardan sonra kimlerle devam ettirildiğine dair şimdilik herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Kanaatimize göre Sivasiyye kolu meşihati bu zatlarla birlikte sona ermiş, mevcûd zâviyeleri de zamanla diğer kollara mensûb meşâyihin idaresine verilmiştir.

Nitekim Hüseyin Vassâf Bey Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye’ye dayanarak, İstanbul’da zamanla bu şûbeye mensûb kırk kadar zâviyenin teşekkül ettiğini haber verdikten sonra, bunların hayli şöhret kazanmalarına ve Abdülehad Nûrî’nin zamanının müceddidi olmasına rağmen, tarîkatın devamını sağlayacak kudretli hâlefler yetiştirilememiş olmasından dolayı, daha fazla yayılamadığı gibi, mevcûd zâviyelerinin de zamanla diğer kollara mensûb meşâyihin idaresine verildiğini ifâde eder. Bu arada kendi

zamanında bu şûbeye mensûp olarak İstanbul'da sâdece Taşkasap'da Zibin-i sa'âdet Dergâhı'nın bulunduğunu, şeyhliğini de tarîkat silsilesi Abdülehad Nûrî'ye ulaşan Seyyid Yûsuf Ziyâüddîn Efendi'nin yapmakta olduğunu, aslında bir nakşbendi zâviyesi olan bu dergâhda, aynı zamanda hatm-i hâcegan da okunmakta olduğunu zikreder.129 Yine Sefîne yazarının ifâde ettiğine göre, Yûsuf Ziyâüddîn Efendi'nin babası Kasım Efendi (ö.1908) târihinde ölünceye kadar bu zâviyede şeyhlik yapmıştır. Halvetiyyenin yanı sıra Nakşibendiyye tarîkatına da mensûp olan bu zât Taşkasab'daki Nakşibendiyye dergâhında da on üç sene şeyhlik yapmıştır.130

Sivas'taki Şemsî dergâhı son post-nişîni Hüseyin Şemsî'nin oğlu Dr. Mehmet Fatih Güneren Bey bu zatla ilgili olarak şöyle bir hatırasını bize yazılı olarak nakletme lütfunda bulundular:

"1939 yılında Konya'dan İstanbul'a gelişimizden kısa bir süre sonra, rahmetli babam bizleri elini öpmek üzere bir zata götürdü. Bu zat Yusuf Ziyâüddîn Efendi idi. Aksaray Taşkasap'ta tramvay yolu üzerinde, Beyazıt'tan gelişe göre yolun sol tarafında ahşap bir binada ellerini öpmüştük. O zaman 10-11 yaşlarında olduğum ve aradan çok zaman geçtiği için eşkalini tam olarak hatırlayamıyorum. Yalnız, nuranî bir siması olduğunu ve hanesindeki büyük fakirliği hatırlıyorum. Babam bizleri birkaç defa bayram ziyaretine götürdü. Vefatını bizlere büyük bir üzüntü ile haber verdi. Daha sonra 1940'lı yıllarda hazretin zannederim oğlu ve/veya kızının büyük bir zaruret içinde olduğunu, o zaman salgın halde olan tüberküloza yakalandıklarını, onlara yeterli yardıma gücü yetmediği için büyük ıstırap duyan rahmetli babamdan işitmiştik.

Şemsiyye'nin İstanbul'da temsili ve Sivâsiyye ismiyle devamına bu şekilde değindikten sonra Abdülmecîd Sivâsî'den sonra Şemsiyye'yi Sivas'da temsile devam eden meşâyihi takdime geçebiliriz.

Abdülmecîd Sivâsî'den Sonra Şemsiyye'yi Sivas'ta Temsil Eden Şeyhler

Şemseddîn Sivâsî'den sonra Sivas'daki dergâhın başına geçen Abdülmecîd Sivâsî, vuku bulan dâvet üzerine İstanbul'a gidince kendisinden boşalan dergâhın post-nişînliğine sırasıyla şu zâtlar oturmuşlardır:

1- Hasan Çelebi Efendi (ö.1611), (Şemseddîn Sivâsî'nin ortanca oğlu)

2- Müeyyed Efendi (ö.1659) (Abdülmecîd Sivâsî'den tekmîl-i tarîkat eden Şemseddîn Sivâsî'nin küçük oğlu).131

3- Halil Efendi (Müeyyed Efendi'nin büyük oğlu)

4- Ömer Efendi132 (Halil Efendi'nin oğlu)

5- Müeyyed Sânî (Ömer Efendi'nin oğlu)

6- Ömer Sâni (Müeyyed Sânî'nin oğlu)

7- Ahmed Sûzî (ö.1830) (Ömer Sâni'nin büyük oğlu)

8- Mehmed Behlûl Efendi (ö.1840) (Ömer Sâni'nin küçük oğlu olup Ahmed Sûzî'den tarîkat almıştır)

9- Hüseyin Efendi (ö.1862)133 (Mehmed Behlûl Efendi'nin oğlu olup Şemsî dergâhında okunagelen ilahilerin büyük bir kısmının bestekârıdır.)

11- Ahmed Efendi (ö.1899) (Hüseyin Efendi'nin büyük oğlu)

12- Şemseddîn-zâde Mehmed Efendi (ö.1912).134 (Ahmed Efendi'nin büyük oğlu)

13- Hüseyin Şemsi (Güneren) (ö.1956) (Mehmed Efendi'nin büyük oğlu)

Sivas'daki Şemsî kolu meşihat hizmetleri tekke ve zâviyeleri lağv eden kanunun kabulünden sonra bu son halkada yer alan Hüseyin Şemsi (Güneren)'in dergâhı kapatmasıyla birlikte sona ermiştir.

Oğlu Dr. Mehmed Fatih Güneren'in bize aktardığı yazılı ve sözlü beyanlardan hareketle Hüseyin Şemsi (Güneren)'i kısaca tanımaya

çalışalım:

Şemsî Dergâhı Son Post-nişîni Hüseyin Şemsi (Güneren)135 1888 de dünyaya gelmiştir. Babası Şemseddin-zâde Mehmed Efendi, annesi Şerife Hanım'dır. Şemseddîn Sivâsî'nin onuncu göbek torunudur. İstanbul'da Mekteb-i Hukuk'ta tahsil görmüş, daha sonra Sivas'a dönüp, Merzifonlu Muallim Mehmet Hilmi Efendi'nin kızı Ayşe Sıdıka Hanım'la evlenmiş ve Nuriye, Hatice, Mehmet Behlül ve Mehmet Fatih adlarında dört evlât sahibi olmuştur.

Babasının 1913 tarihinde vefatı üzerine Sivas'taki Küçük Minare (Güdük Minare) yanındaki tekkede post-nişîn

olmuştur. Mânevi terbiye ve seyr-i sülûkunda önce Ağacıkzâde Hoca Mustafa Efendi'ye, daha sonra kâmil bir zât olan ve oğlu Dr. M. Fatih Bey'in belirttiğine göre kendisinden daima "Siyah Efendim" diye söz ettiği "Siyâhi" Efendi'ye intisâb etmiştir.

Tekke ve zâviyeleri lağv eden kanunun kabulünden sonra post-nişîni olduğu dergâhı kapatarak buradaki şeyhlik hizmetlerine son vermiştir.

Dergâhın kapatılmasını takip eden sürede, ailenin vakıfları ve özel mülklerine vâki olan olumsuz müdâhaleler sonucu maddi sıkıntıya düştüğünden, geçimini temin etmek üzere, Sivas'tan hicret etmiş, Ankara'da Maarif Vekâleti'ne (Milli Eğitim Bakanlığı) ait 'Umumi Kütüphane'de memuriyet almıştır. Ankara'ya giderken ailesini Merzifona bırakmış, kızlarını Merzifon Amerikan Kız Koleji'ne vermiştir. 1935 yılında Konya'daki Hazreti Mevlâna'nın Müze ve Kütüphanesine (o zamanki ismiyle, "Konya Âsâr-ı Atîka Müze ve Kütüphanesi" müdür muavini olarak atanmıştır. Buradaki dört yıllık memuriyeti süresinde, bakanlık gözcüsü olarak Alman ve Fransız arkeologlarının Antalya, Silifke, Kâhta ve Boğazköy'deki kazılarına iştirâk etmiştir. 1939 yılında, Beyazıt Meydanı'nda, Ordu Caddesi ile Vezneciler yolunun arasındaki medresede

bulunan ‘İnkılâb Müze ve Kütüphanesi’ne müdür olarak atanmıştır. 1954 yılında emekli olana kadar bu görevde kalmıştır.

Hüseyin Şemsi Bey’in hayatındaki en önemli hâdise, 1939 da İstanbul’a gelişinden bir iki hafta gibi çok kısa bir zaman sonra, Hoca Efendi Hazretleri olarak tanınmış Maraşlı Ahmet Tahir Memiş (ö. 1954)136 Efendi’nin elini öperek onun terbiyyet ve irşâd dairesine girmesidir. Bu zatın vefâtının hemen ertesi günü, Ahmed Tahir Efendi’den sonra mânevi emânetin sahibi olan Mustafa Özeren (ö. 1982)137 Bey’e intisap etmiştir. Dr. M. Fatih Bey bu zatın babasıyla alakalı olarak söylediği şu sözlerini aktarıyor:

“Hoca Efendi Hazretleri hayatta iken, Mustafa Bey Hazretlerine, Hüseyin Şemsi Bey için: ‘Şemseddîn-i Sivâsî Hazretlerinin tâc-ı şerîfini bihamdillâh Hüseyin’e giydirdik Mustafa” buyurmuşlardır. Böylece Hüseyin Şemsi bey pâk ecdâdının evlâd-ı sulbîsi olmak yanında evlâd-ı mânevîsi olmak şerefine de erişmiştir.”

Dr. M. Fatih Güneren Bey’in ifade ettiğine göre pederinin geniş tasavvufi bilgisi vardı. Arapça ve Farsçayı çok iyi bilirdi. Eski yazının ve hat san’atının her türünü rahatça okurdu. Zamanında eski yazı uzmanı olarak tanınan kimseler, okuyamadıkları kitâbe veya kabir taşı yazılarında yardımını isterlerdi. Geçim sıkıntısı, hastalık gibi nedenlerden dolayı tasavvufî konulardaki birikimini yazıya dökmeye imkân bulamamış, buna rağmen, ömrünün son yıllarında bazı önemli eserler hazırlamıştır. Maddî imkânsızlıklar sebebiyle sağlığında yayınlayamadığı bu eserler şunlardır: Şeyh Receb Sivâsî’nin, Şemseddîn Sivâsî Hazretlerinin hayatını anlatan “Necm-ül Hüdâ Fi Menâkıb-iş Şeyh Şems-id-din Eb-is Senâ” adlı eserinin Arapçadan Türkçeye tercümesi,138 Sivas’daki dergâhta icra edilen zikir merasimlerinde okunan ve çoğunun güfte ve bestesi Hüseyin Bey’in babasının dedesi Şeyh Hüseyin Efendi’ye, 4 adedi de Hüseyin Şemsi Bey’in

kendisine ait olan 84 ilâhinin güftelerinin ve notalarının tespiti ve yazdırılması,139 yine 1950'li yıllarda Fütüvvetnâme adlı bir başka eserin tercümesi. 1956 yılında vefat eden Hüseyin Şemsî Güneren'in kabri Edirnekapı Şehidliği'ndedir.

Netice itibariyle şunları söyleyebiliriz. Şemsî-Sivâsî ailesi, tasavvufî hayatın geniş kitlelere aktarılması, ilmî hayatın gelişmesi, edebiyat, fikir ve sanat dünyâsına katkı yanında siyâset, alanlarında da önemli roller oynamış bir aile olup, değişik kesimlere mensup şahısların ya doğrudan veya bilvesile feyz aldıkları bir ocağın samimi temsilcileri olarak Türk kültür tarihinde önemli misyonlar yüklenmişlerdir. Bu ocağın bağlıları 1925'de Türkiye'de tekkelerin kapatılmasıyla faaliyetlerine resmen son vermişlerse de bazan gizli bazan açıktan zikir ve ayinlerini icra etmeye devam etmişlerdir.

1 Köprülü (Köprülüzâde), M. Fuad, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK Yay., Ankara 1994, s. 96.

2 Câmî, Mevlânâ Abdurrahmân, Nefehâtu'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds, (trc. ve şerh. Lâmi'î Çelebi), Mârifet Yay., İstanbul 1980, s. 573; Taşköprülü-zâde, 'İsamüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed, eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye, (İnceleme ve notlarla nşr. Ahmet Suphi Furat), İÜ Ed. Fak. Yay., nr. 3353, İstanbul 1985, s. 73-73; Hulvî, Cemâleddîn, Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye, (haz. Mehmed Serhan Tayşi), MÜİF, Yay., İstanbul 1993, s. 393; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye" DİA, XV, 394.

3 Tahsin Yazıcı, "Fâtih'den sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri", İstanbul Enst. Dergisi, sy. II, İstanbul 1956, s. 87; Süleyman Uludağ, a.g.md., XV, 394.

4 Mehmed Ali Aynî, İslâm Tasavvuf Târihi, (Sad. H. R. Yananlı), Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 130.

5 Köprülü a.g.e., s. 96.

6 Y. Nuri Öztürk, Kuşadalı İbrahîm Halvetî, Hayatı, Tasavvufî Düşünceleri, Mektubları, Fatih Yayınevi Matb., İstanbul 1982, s. 25-26.

7 Yahyâ Şirvânî, zamanında halkın hürmet ve muhabbetine mazhar olan ve sohbetlerinden pek çok kimsenin istifâde ettiği bir şahsiyet olup, Ehl-i sünnet akaidine ehemmiyet vermedeki hassâsiyeti ve Îran'a Şiî akâidinin nüfûz edememesindeki te'siriyle de tanınır. İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri, Seha Neşriyât, İstanbul ts., s. 65.

8 Sıralamış olduğumuz bu silsile ve zâtlar için bk.; Receb Sivâsî, Necmü'l-Hüdâ fî Menakıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebû's-Senâ, Süleymâniye Ktp., Lala İsmâil Kitâblığı, nr. 694/2, vr. 38b-39a; Cemâleddîn Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 4546, vr. 10-125; Abdulehad Nûrî, Silsilenâme-i Abdulehad Nûrî, Süleymâniye Ktp. Çelebi Abdullah, nr. 172, vr. 83-87; Muhammed Nazmî, Divan, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine, nr. 920, vr. 4b-5a; Nev'i-zâde Atâî (Atâullah), Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmîleti'ş-Şakaik, (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yay., İstanbul 1989, I, 62; Mehmed Sâmi' Sünbülî, Esmâr-ı Esrâr, Cemâl Efendi Matb., İstanbul 1316, s. 15-16, 50; Sâdık Vicdanî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye, Evkâf-ı İslâmiyye Matb., İstanbul 1919-1922, s. 4-117; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, İstanbul 1899, s. 19-87; Muhammed b. Hasan el-Halvetî, el-Adâbü's-Seniyye Limen Yürîdü Tarîka Sâdâti'l-Halvetîyye, Süleymâniye ktp., Düğümlü Baba, nr. 218, vr. 25b-28b; Sûzî Ahmed Efendi, Silsile-i Pîrân lî Meşâyihi'l-Halvetîyye, Süleymâniye Ktp., Osman Huldi Öztürkler, nr. 63, vr. 29b-31b, Sûzî Ahmed Efendi, Dîvân-ı Sûzî, Mustafa Efendi Matb., İstanbul 1290, s. 21-22; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Tarîk-ı Celveti, Haydarpaşa Hastahânesi Matb. İstanbul 1874, s. 28-72; Bandırmalı-zâde Ahmed Münîb, Mir'âtü't-Turuk,

Cemal Efendi Matb., İstanbul 1306, s. 26; Sarı Abdullah Efendi, Semeretü'l-Fuad fi'l-Mebde-i ve'l-Me'âd, Matbaa-i Amire, İstanbul 1871, s. 138-141; Harîrî-zâde Mehmed Kemâleddin, Tibyânu Vesâili'l-Hakâyik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2305-94, I, 344b; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-ı Ebrâr ve Şerh-i Esmâr-ı Esrâr, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2306-2309, V, 263-264; Ahmet Rif'at Efendi, Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye, Mahmut Bey Matb., İstanbul 1881, IV, s. 240.

9 Ahmed Rifat, a.g.e., IV, s. 240.

10 Bu zat için bk. Hulvî, Lemezât, s. 515-516.

11 Hulvî, Lemezât, s. 407-410; Câmî, Nefehâtu'l-Üns, s. 577-579.

12 Bu zat için bk. Hulvî, a.g.e., s. 411-416; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmâil Özen), Meral Yayınevi, İstanbul ts. I, 174.

13 Yahya Şirvânî'nin diğer meşhur iki halifesi ise; Alaeddîn Ali Rumî (ö. 867) (Bk. Hulvî, a.g.e., s. 407-408), ve Pîr Şükrüllâh Ensârî (ö. 868)'dir. (Bk. 403-405.) Lemezât'da ayrıca Pîr Şükrüllâh ile Şirvanî'nin ortanca oğlu arasında bir post kavgası olduğu, Şirvânî'nin ortanca oğlunun onun başından Halvetî tacını alarak posta el koyduğundan bahsedilmektedir. Bk. Hulvî, a.g.e., s. 404.

14 Muhammed Nazmî, Hediyyetü'l-İhvân, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin) (haz. Osman Türer), (Doktora Tezi İkinci Kısım) Ankara 1982, s. 201.

15 Bu zatın vefatının; 900, 903, 912, olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Vicdânî, a.g.e., s. 58.

16 Bu zat ve oluşturduğu kol hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Ögke, Ahmed Şemseddîn-i Mrmaravî Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yay., İstanbul 2001.

17 Vicdânî, Halvetîlik, s. 115; Vassâf, a.g.e., s. 255.

18 Bu kollar ve kurucuları hakkında daha geniş bilgi için bk. Nazmî, a.g.e., s. 207-208; Mehmed Sâmî', a.g.e., s. 16-50; Vicdânî, a.g.e., s. 40-117; Hulvî, Lemezât, s. 395-589.

19 Receb Sivâsî, a.g.e., 38b-39a.

20 Nazmî, a.g.e., s. 58, 267-268.

21 Silsilenin bu şekilde sıralaması için ayrıca bk. Nazmî, Dîvân, vr. 3a-4a; Vassâf, a.g.e., III, 251; Mehmed Sâmî', a.g.e., s. 50; Fındıklılı İsmet Efendi, Tekmîletü'ş-Şekaik fi Hakkı Ehli'l-Hakaik, (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 361.

22 Bk. Vicdânî, Halvetîlik, s. 114.

23 Bu sıralama için bk. Nazmî, Hediyye, s. 58; Vicdânî, Halvetîlik, s. 114; Vassâf, a.g.e., III, 251. Bu arada şunu da hatırlatalım ki, tarîkat geleneğinde içinde "ehl-i beyt"ten birisinin yer aldığı silsilelere "silsiletü'z-zeheb" (altın silsile) adı verilmiştir. Muhammed Nazmî'nin naklettiğine göre Yahyâ Şirvânî, Yûsuf Mahdûm'a (ö. 1485) hitâben kendi silsilelerinin "Silsile-i Vustâ" ve "Urve-i Vuskâ" olduğunu söylemiştir. Bk. Nazmî, a.g.e., s. 268.

24 Nazmî, a.g.e., s. 57; Müstakîm-zâde Süleymân Sa'dettin, Hülâsatü'l-Hediyye, Millet Ktp., Ali Emiri, Şeriyye, nr. 1082, vr. 10b.

25 Vassâf, a.g.e., s. 251. Şemseddîn Sivâsî Sivas'ta "Sems-i Azîz" lakabıyla anılmaktadır. Vehbi Cem Aşkun, Sivas Şairleri, Sivas 1948, s. 11.

26 Nazmî, a.g.e., s. 60; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 11a; Vassâf, a.g.e., s. 251; Bursalı Mehmet Tâhir, Meşâyih-i Osmaniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli, (nşr. Tüccâr-zâde İbrahim Hilmî), Kütüphâne-i İslâm, İstanbul 1900, s. 8; Bağdatlı İsmâil Paşa, Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifîn, (Keşfu'z-Zunûn Zeyli), Milli Eğitim

Basımevi, İstanbul 1945-1947, I, 150; Hoca-zâde, onun doğum târihini 928 olarak vermektedir. Bk. Hoca-zâde, a.g.e., s. 90.

27 Bu zat Yahya Şirvânî ashabından olup, Habib Karamânî'den ahz-i tarîkat etmiştir. Bk. Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 5b; Nazmî, a.g.e., s. 60; Hoca-zâde, a.g.e., s. 90.

28 Bu zat şeyhinden icâzetli olmasına rağmen halkı irşadla mukayyed olmayıp, mücerred kendi nefsiyle meşgul olmuşlardı. Nazmî, a.g.e., s. 59; Müstakîm-zâde, H. Hediyye, vr. 11a.

29 Vehbi Cem Aşkun, Sivas Şairleri, Sivas, 1948, s. 11.

30 Bk. Hasan Yüksel, Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı, Revak, C. I, sayı: 1, Sivas 1990, s. 39.

31 a.g.m., s. 39.

32 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 9a; Nazmî, a.g.e., s. 61; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 11b; Hoca-zâde, a.g.e., s. 90-91; Mehmet Tâhir, Meşayih-i Osmaniye, s. 7-8.

33 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 9b; Nazmî, a.g.e., s. 61; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 12a; Hoca-zâde, a.g.e., s. 91.

34 Nazmî Efendi onun üç kez hacca gittiğini belirtmektedir. Bk. Nazmî, a.g.e., s. 117.

35 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 10b; Nazmî, a.g.e., s. 61; Vassâf, a.g.e., s. 251; Hoca-zâde, a.g.e., s. 91.

36 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 12b; Nazmî, a.g.e., s. 63; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 12b.

37 Receb Sivâsî, a. y.; Nazmî, a. y.; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 11a.

38 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 20b; Nazmî, a.g.e., s. 78.

39 Receb Sivâsî, a. y.; Nazmî, a.g.e., s. 79.

40 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 21b; Nazmî, a.g.e., s. 78-79; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 13a; Vassâf, a.g.e., s. 154; Hoca-zâde, a.g.e., s. 91; Mehmet Tâhir,

Meşayih-i Osmaniye, s. 9.

41 Bk. Hasan Yüksel, a.g.m., s. 41.

42 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 39a-39b; Nazmî, a.g.e., s. 102; Vassâf, a.g.e., s. 252.

43 Eğri Seferi ve Şemseddîn Sivâsî'nin bu sefere iştiraki esnasında cereyân eden ilginç olaylar için bk. Nazmî, a.g.e., s. 101-108; Osman Türer, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Padişah-Tarîkat Şeyhî Münâsebetine Dair Târihi Bir Örnek", Türk Dünyası Araştırmaları, sayı: 28, (Şubat-1984), s. 181-194.

44 Nazmî, a.g.e., s. 104-108.

45 Recep Sivâsî, a.g.e., vr. 46a; Nazmî, a.g.e., s. 109; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 22a; Hoca-zâde, a.g.e., s. 91; Mehmet Tâhir, a.g.e., s. 9; Vassâf ölüm târihini 1006 veya 1009 olarak vermektedir. Bk. Vassâf, a.g.e., s. 252; Osmanlı Müellifleri, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmâil Özen), Meral Yayınevi, İstanbul ts., s. I, 205.

46 Nazmî, a.g.e., s. 108; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 22b; Şemseddîn Sivâsî hakkında ayrıca bk. Hulvî, Lemezât, vr. 202; Vicdânî, Halvetîlik, s. 114-115; Hoca-zâde, a.g.e., s. 90-94; Mehmed Süreyyâ, a.g.e., III, 165; Mehmet Tâhir, Meşâyih-i Osmanîye, s. 7-13; Ayvansarâyî Hüseyin b. İsmâil, Tercümetü'l-Meşâyih, Süleymâni ye Ktp., Esat Efendi, nr. 1375, vr. 5a-5b; Şemseddîn Sâmi, Kamusu'l-A'lâm, Mihran Matb., İstanbul 1893, IV, 2799.

47 Nazmî, a.g.e., s. 108.

48 a.g.e., vr. 3a.

49 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 3a.

50 Eser isim listeleri ve mevzuları için Bk. Receb Sivâsî, a.g.e., vr., 3a-5a, Nazmî, Hediyye, s. 93; Vassâf, Sefîne, s. 254-255; İsmâil Paşa, a.g.e., I,

150-151; Hoca-zâde, a.g.e., s. 91-92; Mehmet Tâhir, Meşayih-i Osmaniye, s. 10-11; Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, s. 206-207.

51 Nazmî, a.g.e., s. 118. Ziriklî, onun ismine “Kastamonî” nisbesini de eklemiştir. Bk. Hayrüddîn Ziriklî, el-A’lâm Kâmûsu Terâcim, Beyrut,

1969, VI, 172. Bu nisbe Muharrem Efendi’den bahseden ona yakın kaynakların hiçbirisinde yer almamaktadır. Kanaatimize göre Ziriklî ona bu nisbeyi Kostamonu’lu olan müderris Muharrem Efendi (ö. 1575) (Bk. Mehmet Süreyyâ, a.g.e., IV, 98.) ile karıştırmış olduğundan dolayı vermiştir.

52 Müjgan Üçer, “Tokat ve Efsaneleri, İnanışları”, Türk Târihinde ve Kültüründe Tokat, (2-6 Temmuz 1986 tarihli Sempozyum bildirisi), Tokat Valiliği Şeyhülİslâm İbn Kemal Araştırma Merkezi, Ankara 1987. s. 228.

53 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 39b; Nazmî, a.g.e., s. 118.

54 Şeyhî, a.g.e., I, 52; Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 393.

55 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 40a.

56 Şeyhî, a.g.e., I, 52; İsmâil Paşa, a.g.e., II, 5; Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 393; Mehmet Süreyyâ, a.g.e., IV, 98.

57 Abdülmecîd Sivâsî Bidâ’atü’l-Vâizîn ve Lugat-ı Mesnevî adlı eserlerinde bu zatın kendisinden büyük ve müderris olduğundan bahsetmektedir. Bk. Abdülmecîd Sivâsî, Bidâ’atü’l-Vâizîn, Süleymâniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 1032/2, vr. 2a; Abdülmecîd Sivâsî, Lugat-ı Mesnevi, Süleymâniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 385, vr. 2a

58 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 40a.

59 Bk. Nazmî, a.g.e., s. 213; Vassâf, a.g.e., III, 357; Şeyhî, a.g.e., I, 547; Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 294; Kehhâle, a.g.e., V, 66.

60 Nazmî, a.g.e., 215, Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 51; Şeyhî, a.g.e., III, 547; Vassâf, a.g.e., III, 357.

61 Yazma nüshası için bk. Ebû'l-Leys Muharrem Zilî, Hediyyetü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmud Ef., nr. 910.

62 Nazmî, a.g.e., s. 118.

63 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 40a; Ziriklî, a.g.e., VI, 172. Yazma nüshası için bk. Ebû'l-Leys Muharrem Zilî, Kitâbu'l-Kunûz, Süleymâniye Ktp. Es'ad Ef., nr. 2390.

64 Bk. Ebû'l-Leys Muharrem Zilî, Hâşiye ale'l-Câmî, Süleymâniye Ktp. nr. 921; Bulak Matbaâsı, Mısır 1840,

65 Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 393.

66 Nazmî, a.g.e., s118; Ziriklî, el-A'lâm, VI, 172.

67 Abdülmecîd Sivâsî, Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l Esmâr, Süleymâniye Ktp., Mihrişâh Sultan, nr. 255, vr. 140a.

68 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 40a; Nazmî, a.g.e., s. 118-119; Müstakîm-zâde, H. Hediyye, vr. 23a.

69 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 41a; Nazmî, a.g.e., s. 119; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 23b.

70 Nazmî, a.g.e., s. 119; Şeyhî, a.g.e., I, 547.

71 Bk. Hasan Yüksel, a.g.m., s. 41.

72 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 38a; Nazmî, a.g.e., s. 123; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 23a.

73 Receb Sivâsî, 947 veya 949 tarihlerinde Zile'de dünyaya gelmiştir. Şemseddîn Sivâsî'nin kardeşinin oğlu, damadı ve halifesi olup, âlim bir zattır. Eserleri basılmamış olup, bazıları şunlardır: Arapça "Necmü'l-Hüdâ", "Esmâü'l-Vusûl", "Nûru'l-Hüdâ" ve "İlahiyât Mecmuası". Sivas'ta Şemseddîn hazretlerinin dergâhında medfundur. Bk. Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 176. Receb Sivâsî'nin ölüm târihini Mehmed Tahir 1604 olarak vermekte, Hüseyin Şemsi Güneren ise 1605

veya 1607 vermektedir. H. Ş. Güneren ayrıca Recep Sivâsî'nin Kur'ân-ı Kerim sûrelerinden müntehâb âyât-ı izâmın cem'i ile "Hatmi Sağir" adında bir vird de tertib ettiğini belirtmektedir. Bk. Receb-üs Sıvâsî, Hidâyet Yıldızı Şems-ed-dîn Sıvâsî Hazretlerinin Menkıbeleri (Necm-ül Hüdâ Fî Menâkıb-iş-Şeyh Şems-id-dîn Eb-is-senâ Tercümesi), trc. Hüseyin Şemsi Güneren, Yayına haz. Dr. M. Fatih Güneren, İstanbul 2000, s. VI.

74 Nazmî, a.g.e., s. 123; Müstakîm-zâde, H. Hediyye, vr. 23a. Süreyyâ buraya kadar olan hilafet sırasını "Şemseddîn Sivâsîden sonra Veli Efendi (ö. 1005) sonra Ahmed Efendi geçti ve kısa süre sonra vefat etti yerine Sivâsî Efendi geçti" şeklinde vermektedir. Bk. Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 165. Doğrusu bizim verdiğimiz şekildedir.

75 Nazmî, a.g.e., s. 123; Şeyhî, a.g.e., III, 63; Hoca-zâde, a.g.e., s. 85-86; Koçu, "Abdülmecid Efendi", I, 100.

76 Nazmî, a. y.

77 Bu dergâhın ismi Evliyâ Çelebi Seyehatnâme'sinde "Sivâsî Efendi Dergâhı" olarak geçmektedir. Vakfiye târihi, 1596 dır. Bk. Saim Savaş, Bir Tekke'nin Dini ve Sosyal Târihi, Dergâh Yay., İstanbul 1991, s. 31.

78 Receb Sivâsî, a.g.e., vr. 38a; Nazmî, a.g.e., s. 123; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 23a.

79 Bk. Nazmî, a.y.; Şeyhî Mehmed Efendi, Vakâyi'ü'l-Fuzalâ, (Neşre haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yay., İstanbul 1989, III, 63.; Mehmet Süreyya, Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye (Sicilli-i Osmâni), Matbaa-i Amire, İstanbul 1893, III, 400; Hoca-zâde, a.g.e., s. 85; Vicdânî, Halvetiyye, s. 116; Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, I, 50; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsîr Târihi (Tabakatü'l-müfessirin), Bilmen Yay. İstanbul 1974, II, 693; Türk Ansiklopedisi, "Abdulmecid" md., I, 63; Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, "Abdulmecid Sivâsî" md. Gelişim Yay., İstanbul 1986, I, 33; Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı, Osmanlı Târihi, TTK Basımevi, Ankara 1973,

III, 350; Koçu, R. Ekrem, “Abdülmecid Efendi” İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul Yayınevi, İstanbul 1946, I, 100. Pâdişahın, kendi el yazısıyla yazdığı ve Kapıcıbaşı’yla gönderdiği hatt-ı hümâyünda yeralan ifadeler şöyledir:.

“Faziletli ve kerâmetli Abdülmecîd Efendi, merhum ‘ammin Şems Efendi’nin Eğri Seferi’nde refâkatınden, zâhiren ve bâtınen çok menâfi’ler müşâhede itmişizdir. Ba’de’r-rücu’ Dâru’s-Saltana’da (İstanbul) ikâmetlerin murâd etmiş idim. Pîrliği özr-i kavî olmağın izin vermiştim. Hâlâ seni kavlen ve fi’len ve vasfen, ona müşâbehet-i tâmme ile müşabehetin olduğu mesmu’um olmağın, derunumuzdan meyl-i tâm etmişizdir. Hatt-ı şerîfim vusûlunde, Dâru’s-Saltana’ya hicret itmen emrim olmuşdur. İhmâl olunmaya.” Bk. Nazmî, a.g.e., s. 124; Müstakîm-zâde, a.g.e., vr. 24a; Şeyhî, a.g.e., III, 63, III, 400; Mehmed Süreyyâ, a.g.e., III, 400. Tespitlerimize göre Abdülmecîd Sivâsî’nin İstanbul’a gidiş târihi 1599 veya 1600 târihlerinde olmalıdır.

80 Kadı-zâde Mehmed Efendi 1582 târihinde doğmuştur. Balıkesirli Doğancı Mustafa Efendi adında bir kadının oğludur. Bu yüzden Kadı-zâde diye şöhret bulmuş, Kadırga’da Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi’nin şeyhi Sofyalı Büyük Kadı-zâde Mehmed Efendi’den ayırt edilmek için kendisine Küçük Kadı-zâde denilmiştir. İlk tahsîlini Balıkesir’de Birgivî Mehmed Efendi’nin talebelerinden almış, [Gölpınarlı onun Birgivî Mehmed Efendi’den ders aldığını söylemekte ise de (bk., Gölpınarlı, Abdulbaki, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İnkilap ve Aka Yay., İstanbul 1983, s. 158) bu doğru değildir.] daha sonra İstanbul’a gelerek tahsîlini orada tamamlamıştır. Dursun-zâde Abdullah Efendi’nin muidliğini (yardımcılığını) de yapan Kadı-zâde, daha sonra Tefsîrî denmekle meşhur Tercüman Yunus Tekkesi Şeyhi Ömer Efendi’nin teşvikiyle önceleri sûfîliğe heves etmiş, fakat Birgivî Mehmed Efendi gibi tasavvuf yolunu meşreb ve

anlayışına uygun bulmadığından bu yolu bırakıp, kürsülerde nasîhat etme yolunu seçmişti. Aksaray'da Murat Paşa câmii'nde dersler vermiş, daha sonra Birgivî-zâde Fazlullâh Efendi'nin yerine Sultân Selim vâizliğine geçmişti. Bu arada evinin yanındaki mescidde ders-i âmmlık yapıyordu. Buradan 1622 târihinde sultân Bâyezid câmiine vâiz olarak nakl olunan Kadı-zâde, 1631 târihinde Süleymâniye câmiine, daha sonra aynı sene Ayasofya vâizliğine tâyin edildi. 1634 yılında Pâdişah ile Revan Seferi'ne giderken yolda hastalanıp, Konya'dan geri döndükten sonra 1635 târihinde vefât etmiştir. Topkapı hâricindeki İki Kapı civârında metfundur. Daha geniş bilgi için bk. Şeyhî Mehmed Efendi, Vakâyi'ü'l-Fuzalâ, Neşre haz.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, I, 59; Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ahak, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., No: 2122, İstanbul, 1993, s. 108; a. mlf., Fezleke-i Kâtip Çelebi, Ceride-i Havâdîs Matbaası, İstanbul, 1310, II, 182-183; Naîmâ Mustafa Efendi, Tarih-i Naîmâ, (Ravzati'l-Hüseyin fî Hülasâti Ahbâri'l-Hafikîn), çev. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yay., İstanbul, 1967, VI, 2717, 2718; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, TTK Basımevi, Ankara 1973, III, 355; Yurdaydın, Hüseyin Gazi, İslâm Tarihi Dersleri, AÜİF Yay., No: 182, Ankara 1988, s. 125.

81 Muhammed Nazmî, Köprülü Mehmed Paşa'nın Kadı-zâdelilerin teaddi ve tecâvüzlerini görüp o dönemde şeyhülislâm olan Hanefi Efendi'den fetva istediğini, Şeyhülislâm'ın da "Kadı-zâde'ye mensup olan vâizlerin ekserisi yeryüzünde fesat için çalışanlar olmağın, nefyolunmaları lazımdır." şeklinde fetvâ verdiğini, bunun üzerine tarîkat erbabının bir müddet müsterih olduklarını nakletmektedir. Bk. Nazmî, a.g.e., s. 233.

82 Abdülmecîd Sivâsî hakkında daha geniş bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî Hayatı Eserleri

Tasavvufî Görüşleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.

83 Nazmî, a.g.e., s. 242, 243.

84 Vassâf, a.g.e., III, 262.

85 Nazmî, a.g.e., s. 189, 190; Şeyhî, a.g.e., II, 419; Vassâf, a.g.e., III, 260; Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 297; Hoca-zâde, a.g.e., s. 87.

86 Vassâf, a.g.e., III, 260.

87 Nazmî, a.g.e., s. 190; Şeyhî, a.g.e., II, 419; Hoca-zâde, a.g.e., s. 87.

88 Nazmî, a.g.e., s. 189, 190; Şeyhî, a.g.e., II, 419; Vassâf, a.g.e., III, 260; Hoca-zâde, a.g.e., s. 87.

89 Vassâf, a.g.e., III, 260.

90 Nazmî, a.g.e., s. 190; Şeyhî, a.g.e., II, 419; Vassâf, a.g.e., III, 260; Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 297; Hoca-zâde, a.g.e., s. 87.

91 Nazmî, a.g.e., s. 190; Şeyhî, a.g.e., II, 420.

92 Şeyhî, a.g.e., I, 52; Vassâf, a.g.e., III, 260; Hoca-zâde, a.g.e., s. 87; Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 297; Vassâf, a.g.e., III, 260.

93 Kaynaklarda Nûrî Efendi'nin doğduğu yer hakkında ittifak varken, doğum târihi konusunda farklı rivâyetler yer almaktadır. Bunlardan Nûrî Efendi'ye daha yakın kaynaklar onun doğumunu 1003 olarak verirken (bk. Nazmî, a.g.e., s. 214; Şeyhî, a.g.e., I, 547); daha sonraki kaynaklar 1013 târihini vermektedir. (bk. Hoca-zâde, a.g.e., s. 88; Vicdânî, Halvetîlik, s. 116; Mehmet Tâhir, Meşâyih-i Osmanîyye, s. 35) Diğer taraftan Esmâr-ı Esrâr müellifi 1001 [bk. Mehmed Sâmî', a.g.e., s. 51], Sefîne yazarı ise 1003 veya 1013 (bk. Vassâf, a.g.e., III, 261), Mehmet Süreyyâ da 1003 olarak vermektedir. (bk. Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 294). Doğrusu ilk kaynakların verdiği gibi 1003 târihi olmalıdır.

94 Nazmî, a.g.e., s. 215; Şeyhî, a.g.e., I, 547; Vassâf, a.g.e., III, 261; Hoca-zâde, a.g.e., s. 89; Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 51; Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 294.

95 Nazmî, a.g.e., s. 215; Şeyhî, a.g.e., I, 547; Vassâf, a.g.e., III, 261; Hoca-zâde, a.g.e., s. 88; Vicdânî, Halvetîlik, s. 116; Mehmet Tâhir, a.g.e., I, 51.

96 Nazmî, a.g.e., s. 215; Vassâf, a.g.e., III, 261.

97 Nazmî, a.g.e., s. 220.

98 Vassâf, a.g.e., s. 261.

99 Anadolu'ya mensub Osmanlı adalarından olup, Cezayir Bahr-i Sefid vilayetine mülhak bir sancaktır. Bk. Ziriklî, a.g.e., VI, 4242.

100 Nazmî, a.g.e., 220-221.

101 a.g.e., s. 221-222.

102 A. y.

103 A. y.; Vassâf, a.g.e., III, 261.

104 Nazmî, a. y.

105 Nazmî, a.g.e., s. 223; Vassâf, a.g.e., III, 261.

106 Nazmî, a. y.

107 Vassâf, a.g.e., s. 262.

108 Nazmî, a.g.e., s. 224, Şeyhî, a.g.e., 547, Vassâf, a.g.e., III, 262; Vicdânî, Halvetîlik, s. 116; Mehmed Süreyyâ, a.g.e., III, 294; Hoca-zâde, a.g.e., s. 88; Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 51; a. mlf., Meşâyih-i Osmanîyye, s. 36.

109 Vassâf, a.g.e., III, 262.

110 Mehmet Tâhir, a.g.e., I, 51.

111 Nazmî, a.g.e., s. 266; Şeyhî, a.g.e., I, 547; Vassâf, a.g.e., III, 262; Hoca-zâde, a.g.e., s. 89; Mehmet Tâhir, Meşâyih-i Osmanîyye, s. 46; Mehmed Sâmî', a.g.e., s. 51; Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 51.

112 Nazmî, a.g.e., s. 228; Şeyhî, a.g.e., I, 547; Vassâf, a.g.e., III, 263; Hoca-zâde, a.g.e., s. 89; Mehmet Tâhir, Meşâyih-i Osmanîyye, s. 4; Mehmet Süreyyâ, a.g.e., III, 294; İsmâil Paşa, a.g.e., I, 493; Vicdânî,

Halvetîlik, s. 116. Abdülehad Nûrî hakkında daha geniş bilgi için bk. Necdet Yılmaz, Abdülehad Nûrî-i Sivâsî ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü'ş-Şühûd Adlı Eseri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.

113 Ekrem Işın, "Abdülahad Nuri", DBİA, I, 21.

114 Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler Devlet ve Ulemâ, OSAV Yay., İstanbul, 2001, s. 208.

115 Krş. Vassâf, a.g.e., III, 255; Vicdânî, a.g.e., s. 115.

116 Vicdânî, a.g.e., s. 115.

117 Bk. Harîrî-zâde, a.g.e., vr. 209b; Vicdânî, a.g.e., s. 114.

118 Bk. Vassâf, a.g.e., III, 256.

119 Sivâsîyye şûbesi meşâyihi ve faaliyetleri için bk. Necdet Yılmaz, a.g.e., s. 202 vd.

120 Nazmî, a.g.e., s. 72.

121 A.g.e., s. 73.

122 Abdülmecîd Sivâsî, Miskâlu'l-Kulûb, İÜ Ktp., TY., nr. 2311, vr. 40b.

123 Nazmî, a.g.e., s. 72.

124 Bu zat hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Türer, Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Anakar, 1988.

125 Müstakim-zâde, vr. 59b; Şeyhî, II, 187.

126 Müstakim-zâde, a. y.

127 Müstakim-zâde, vr. 60b.

128 A. y.

129 Vassâf, a.g.e., III, 276.

130 Vassâf, a.g.e., III., 376.

131 Bu zât Abdülmecîd Sivâsî'den zâhirî ve bâtınî ilimleri tahsil ettikten sonra her iki sâhada da yetkili birisi olmuştur. Abdülmecîd Sivâsî'nin terbiyesi altında tekmîl-i tarîkat etmiş, kendilerinden sonra babasının makâmına halîfe nasb ve tâyin edilmiştir. Elli seneden fazla Sivas'da tâlibleri irşâd ile evrâd ve ezkâra devâm etmiş, 1664 târihinde vefât etmiştir. Cenâzeleri babasının kabri yakınında defnedilmiştir. Nazmî, a.g.e., 116; Hoca-zâde, a.g.e., s. 93.

132 Nazmî, a.g.e., 116-117; Hoca-zâde, a.g.e., s. 93.

133 Hoca-zâde'nin verdiği silsilede bu zatın ismi Şeyh Hüseyin Sânî olarak verilmiştir. Dr. Mehmed Fatih Güneren Bey'e göre bu zata Hüseyin Sânî dememek gerekir çünkü kendisinden önce post-nişîn olarak görev yapmış başka Hüseyin isminde birisi yoktur. Yine Hocazâde'nin verdiği silsilede bu zatla beraber Mehmed Behlûl Efendi'nin oğlu Şeyh İbrâhîm Nâibî (ö. 1864) ile İbrâhîm Nâibî'nin oğlu Ali Efendi (ö. 1889) post-nişîn olarak verilmektedir, ancak Güneren'in verdiği listeye göre bu zatlar post-nişîn olmamıştır.

134 Hocazâde'nin verdiği silsilede bir zuhul eseri olsa gerek bu zatın ismi de Mehmed Zeki Behlûlî olarak verilmektedir. Oysa yine Güneren'in tarafıma gönderdiği pederinin nüfus kaydına göre bu zatın ismi Şemseddîn-zâde Mehmed Efendi'dir. Buraya kadar verilen silsilenin Hocazâde kaydı için bk. Hoca-zâde, a.g.e., s. 93-94.

135 Oğlu Mehmed Fatih Bey'in beyanlarına göre, Soyadı Kanunu çıkınca, Şemseddin Sivâsî Hazretlerinin lâkabı olan "Şems-i Azîz" soy adını almasına müsaade edilmediği için, "Şems-i Azîz" terkibinin Türkçe karşılığı olan "Güneren" soyadını almıştır.

136 Bu zat hakkında geniş bilgi için bk. Y. Nuri Öztürk, Son Devir Türk Tasavvufu ve Bosnalı Muhammed Tevfik Halveti, Yeni Boyut, İstanbul 1991, s 33 vd.; Abdullah Kucur, "Hoca Ahmed Tahir Memiş

Efendi”, Sahabe’den Günümüze Allah Dostları, Şule Yay., İstanbul 1999, X, 44 vd.; Mustafa Özdamar, Ahmet Amiş Efendi, Kırk Kandil Yay., İstanbul 1997, s. 54 vd.

137 Bu zatla ilgili geniş bilgi için bk. Özdamar, a.g.e., s. 97 vd.; Abdullah Kucur, “Mustafa Özeren Efendi”, Sahabe’den Günümüze Allah Dostları, X, 298 vd.

138 Receb-üs Sıvâsî, Hidâyet Yıldızı Şems-ed-dîn Sıvâsî Hazretlerinin Menkıbeleri (Necm-ül Hüdâ Fî Menâkıb-iş-Şeyh Şems-id-dîn Eb-is-senâ Tercümesi), trc. Hüseyin Şemsi Güneren, Yayına haz. Dr. M. Fatih Güneren, İstanbul 2000.

139 Bu eser de, Dr. M. Fatih Güneren tarafından, “Tasavvuf Mûsikîsinde Sıvâsî İlâhileri“ adıyla 2000 yılında yayına hazırlanarak bastırılmıştır. Türk Tasavvuf Mûsikîsi külliyâtına katkı yapacak olan bu 84 adet ilâhiyi, nefes darlığı çekmesine rağmen, kendisi her ilâhiyi tekrar tekrar ve hiç bozmadan okumuş ve musikî ustalarına notalarını yazdırmıştır.

Osmanlı Fikir Hayatında "Kadızâdeliler" / Yrd. Doç. Dr. Memet Karagöz [s.141-152]

İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Onyedinci yüzyılda Osmanlı Devleti'nde önemli siyasî, iktisadî ve içtimaî buhranlar yaşanmıştır. Bu buhranlara çözüm yolları teklif eden devrin münevver ve mütefekkirleri arasından bir ilim ve fikir adamı, mahiyeti itibariyle Osmanlı gelenekçi düşünce yapısından farklı görüşler1 beyan etmiş ve bu düşünce etrafında bir taraftar topluluğu oluşmuştur. İstanbul'da, Kadızâde Mehmet Efendi adında, vaizlik vazifesi yapan bir zatın fikirlerinden hareketle başladığı için adına izafeten "Kadızâdeliler Hareketi" denilmektedir. "Dinde tasfiye"2 şeklinde ortaya çıkan hareket, IV. Murat (1623-1640) zamanında başlamış ve IV. Mehmet (1648-1687) devrinin ortalarına kadar devam etmiştir. Kaba bir bakışla İslâm dinini, Kur'an ve sünnet İslâmı'na, bir başka ifade ile, dine sonradan ilave edilen Bid'at'ların dinden temizlenmesi maksadına yönelmiş "Selefi" hareketlerden biridir.3 İslâm toplumlarının tarihinde az da olsa müşahede edilen bu tarz düşünceler ve hareketler umumîyetle toplumların siyasî, içtimaî ve iktisadî buhranlı dönemlerinde ortaya çıkmaktadırlar. İlim ve fikir adamları kendi içinde yaşadıkları cemiyetlerin veya devletlerin içine düştükleri buhranlara çare bulmak maksadıyla ortaya koydukları görüş ve düşüncelerin buhranlı zamanlarda, diğer zamanlara nazaran farklılıklar göstermesi tabiidir. Bunun sebebi böyle dönemlerde çoğunlukla toplumların hayatındaki sıkıntılara müsavî, zihniyet değişikliği de yaşanmaktadır.4 Bazen akl-ı selim ölçülerinin yanında ifrata varan görüşler de ortaya çıkmaktadır. Kadızâdeliler düşüncesinin kurucusu kabul edilen Mehmet Birgivî ve onun takipçileri içinde yaşadıkları dönemin şartlarını tahlil ve tetkik ettikten sonra hal çareleri teklif ederken, sıkıntıların kaynağı olarak toplum hayatı ve onun düzenleyicisi olan devletle ilgili taassuba varan

keskin görüşler beyan etmişlerdir. Onlara göre, Osmanlı toplum hayatı ve bu hayatı düzenleyen esaslar, İslâm dininin yaşandığı örnek dönem kabul edilen Kur’an ve sünnetten uzaklaştırılmıştır. Devlet ve millet hayatında meydana gelen buhranların sebebi budur. Devletin ve toplumun müreffeh günlerine dönebilmeleri için “Bid’at”ların kaldırılmasının şart olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüş sahiplerinin yaklaşık yüz senelik bir süre, Osmanlı Devleti’nin siyasî ve dini düşünce alanında tesirleri olmuştur. Kadızâdeliler hareketi; siyasî görüşleriyle, Osmanlı devlet idarecileri üzerinde “Hoca nüfûzu”5, dini düşünce görüşleriyle de “tasfiyeci” şeklinde adlandırılmıştır.6

Müslüman-Türk toplumunun günlük hayatında bir kelime olarak çok telaffuz edilmesine karşılık, mana ve mahiyetinin aynı nispetle bilinmeyen tefekkür -düşünce-kelimesidir. Tefekkür, ilim ve bilgi kelimeleri çoğu defa birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Yine bir ilim dalı olmasına rağmen, bu sahada fazla eserin bulunmadığı Türk Tefekkür Tarihi’de ilim çevrelerinde fazla tanınmamaktadır. Tefekkür, lügatte; düşünme, fikretme, zihin yorma demektir.7 Tefekkür, medeniyetin şuuru olduğu için medeniyetin özü ve ruhu demektir. Bir taraftan ilim olmak itibariyle teknik medeniyetin tarihine, bir taraftan da felsefe olmak itibariyle medeni hayata aittir. Tefekkür tarihi sadece ilim ve felsefeden de ibaret değildir. İlim ve Felsefe tarihleri, Tefekkür Tarihi’nin birer parçasıdır.8

Tefekkür Tarihi, “Hiç kimsenin malı olmayan bütün cemiyetin ortak malı olmak seviyesine yükselen kıymetleri, hikmeti” ilim sahası olarak seçmiştir. Teknik olarak, ilmîn alanının hudutları insan, toplum ve kültürü kendisine konu edinen diğer sosyal ilimlerin alanlarına saygı göstermek kaydı-şartıyla, aklın hudutlarında kalan “makuliyet alanı” ve “maşeri vicdan”

gibi ferdin hudutlarının, “kamu” alanıyla sınırlandığı, engin ve muazzam bilgi yığınını işlemektir. Bu engin ve muazzam yığın bilgi, “Bilgelik” malzemesi olarak, “nazarî” ve “ameli” taraflarıyla, illa hayatın ve medeniyetlerin özü ve ruhudur. İnsanının günlük hayatında belki de pek farkında olmadığı tarihi tevarüs, kendine vefayı beklercesine akıl, fikir, ilim ve irfan toplamıdır. Türk insanı için bu toplamın devleti “Ebed-i müddet”, kültür mirası ise, “Din-i Devlet Mülk-i Millet”dir.9 Türk tefekkürünün tarihi geçmişini kendisine konu edinen Türk Tefekkür Tarihi ise, Türk Medeniyet Tarihi’nin en mühim kısmı olarak maalesef gerekli ilgiyi görmediğinden, ilim sahası olarak da yeteri kadar çalışanları bulunmamaktadır. Türk Tefekkür Tarihi ve hassaten Osmanlı dönemi üzerine yapılan çalışmalar hala başlangıç noktasındadır. En azından şimdilik başlangıç noktasındaki emeklemeye devam etmektedir. Tefekkür Tarihi çalışmalarının bir çok ilim sahalarından farklı zorlukları da bulunmaktadır. Bu zorlukların sahada yapılan çalışmaların örnek azlığı veya usul tartışmaları olduğunu söyleyebilir.

Osmanlı dönemi tefekkür tarihi çalışmalarının azlığının sebeplerinin de aynı olduğu kabul görmektedir. Bu sebepleri iki maddede toplamak mümkün olabilir. Birincisi, Osmanlı düşünce mirasının külliyatlı olmasıdır. Zira Osmanlı düşüncesi son derece zengin malzemeleri olan İslâm ve Türk tarihinden beslenmektedir. Bu muazzam kaynaklar yazılı oldukları gibi sözlü-şifahidirler. İkincisi, bu mirasın eserleri ile ilgili neşir ve tenkit çalışmaları yeterli seviyeye ulaşamadığından hâlâ “usul meselesi”nin halledilememiş olmasıdır. Bir hususun daha hatırlatılması gerekmektedir ki, Türk Tefekkür Tarihi’nin Osmanlı dönemi ile alakalı çalışmalar Türkiye’de az olduğu gibi Batı’da da yok denecek kadar azdır. Halbuki, Batı’da Osmanlı siyasî tarihi hakkında binlerce kitap, makale, doktora tezi yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.10

Burada şöyle bir ihtimal de unutulmamalıdır ki, Osmanlı tefekkürü çalışmalarının en mühim meselesi “usul meselesi” olmayabilir. Zira, Osmanlı tefekkürünün tarihi süreci ile ilgili az da olsa çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar daha ziyade siyasî tarih başlığı altında yapılan tetkiklerin arasına sıkıştırılmıştır. Türk Tefekkür Tarihi’nden ayrı olarak Osmanlı dönemi tefekkürü bir ilim dalı olarak teşkil ederken pek kolay olmayacağı, belki bazı tartışmaların da o zaman yaşanabileceği hatırda tutulmalıdır.

Yukarıda kısaca bir girizgah şeklinde izahına ihtiyaç hissettiğimiz çerçeve zemininde, Kadızâdeliler konusu ele alınırken her şeyden evvel Osmanlı tefekkürünün XVII. yüzyıla kadar tarihi seyri hakkında, bu geleneğe aykırı olarak ortaya çıkan Kadızâdelilerin fikrî görüşünün sebeplerinin de anlaşılması bakımından, kısaca bilgi vermek gerekir.

Osmanlı Devleti’nin tarih sahnesine çıkışını hazırlayan siyasî, içtimaî, iktisadî ve kültürel şartlar; Moğolların Anadolu’ya seferi ve Kösedağ (1243) mağlubiyeti ile başlamıştır. Anadolu’da Moğol tahakkümü Türkiye Selçuklu Devleti’nin dağılması ve yıkılması sürecini başlatırken, Anadolu Türk Beyliklerinin tarih sahnesine çıkmalarının da sebeplerini hazırlamışlardır. Aralarında Osmanlı Beyliği’nin de bulunduğu Anadolu Türk Beylikleri, küçük ve güçsüz beylikler halinde ortaya çıkarlarken ara dönem Türk tarihi mirasınında hakkıyla taşıyıcısıdırlar.11 Anadolu beylikleri, XIII ve XIV. asırlarının tarihi mirasının taşıyıcılığını yaparken, Türk tarihi mirasına kıymetler de katmışlardır. Beylikler dönemi, Türk Tefekkür Tarihi’nin sayfalarının aralanması gereken önemli bir geçiş dönemidir. XIII. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, İslâm’ın doğuşu ile başlayan Emevi ve özellikle Abbasilerle atak bir dönem yaşayan İslâm ilim ve fikir hayatında dikkat çekici bir yavaşlama ve hissedilir durgunluk dönemi yaşanmaktadır. Sadece, kısmi olarak İran ve

Maveraünnehir bölgelerinde canlılık devam etmektedir. Diğer Anadolu Beylikleri gibi Osmanlı'nın da ilim ve tefekkürü bu kaynaklardan beslenerek gelişmiştir.12

Yeni gelen ilim ve tefekkür adamlarının da katkılarıyla, XIII. asırda önce Anadolu Türkçesinde dil inkılabı yaşanmaya başlanmıştır. Arapça ve Farsçadan eserler tercüme edilirken, Türkçe eserler de yazılmıştır. Özellikle, tarikatlar, Türkçe ile geniş halk topluluklarına şiirler, ilahiler söylemekte, Türk Divan şiiri ilk eserlerini vermektedir. Türk destanlarının en güzel örnekleri Battalnameler, Danişmendnameler… ortaya çıkmış, Bektaşi ve Nasreddin Hoca fıkraları, halk fıkralarının ve Türk hikmetinin harikulade örnekleri olarak temayüz etmiştir. Bu fıkralardaki nükteler, us, nasihat sözleri13 adeta gelecekteki Osmanlı'yı haber verir gibidir. Moğol istilası ile gelen hikmet parıltıları sadece dil ve edebiyatta değil, ilim, tefekkür ve sanatta, incelik ve zarafetin çizgileriyle dini-medeni eserler de görülmektedir.14

Diğer taraftan, Beyliklerin beslediği kaynaklar arasından köylü, şehirli, Alperen, Baba, Abdal ve Ahiler gibi temel şahsiyetlerin tefekkür ve gayretleri de dikkate değer seviyededir.15 Şu ana kadar yapılan çalışmalarda Osmanlı düşüncesinin oluşmasında mühim katkıları olan kişilerin hüviyet ve şahsiyetleri hakkında teferruatlı bilgilerimiz bulunmamakla beraber az miktarda bilgi sahibiyiz. Bu kişilerin çoğunluğu fakih ve sufilerdir.16 Zaman içerisinde ilim adamı diye adlandırılanların sayısı artmakla beraber klasik dönemde de durum farklı değildir.17 Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde görülen şeriat-tarikat dengesi XIV-XVI. asırlar içerisinde yazılan fıkıh-tasavvuf-felsefe-kelam gibi ilim ve disiplinlerin birlikte ele alındığı eserlerin vasıtasıyla daha da pekiştirilerek zahir-batın dengesinin muhafazası ve devamı sağlanmıştır.18 Osmanlı düşünce yapısında ki, bu durum; Osmanlı insanının dünya

görüşünü şekillendirirken dünya görüşü de düşüncesini şekillendirmektedir. Belki, ilim ve tasavvufî tecrübeden çok sır peşinde koşulduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Kazanılmış sistematik ve sezgiye dayalı ve yahut bağışlanmış bilgi manasına gelen ilim ve marifet birbirinden ayrılmamaktadır.

Osmanlı tefekkürü iki kaynaktan beslenmiştir: Medreseler ve Tekkelerdir. Osmanlı medreseleri, Selçuklu ve Anadolu Beylikleri medreselerini esas alarak kurulmuşlardır. Bu kuruluş biçimleri önceleri örnek aldıkları tarzda eğitime devam etmişlerdir. I. Bayezıt döneminde ilk düzenlemeler yapılmıştır. II. Murat devrinde Edirne’de Helebiye ve Daru’l-Hadis medreselerinin açılmasıyla gelişen düzenlemeler nihayetinde Fatih devrinde köklü bir teşkilatlanma düzenine kavuşturulmuştur. Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu’nun aralarında bulundukları bir maarif heyetinin “Kanun-ı talebe-i ulum” adıyla hazırladığı medrese tüzüğü, Kanuni’nin Süleymaniye Medresesi’nin açılışına kadar devam etmiştir.19 XVI. asırda Osmanlı Medeniyeti mükemmel -klasik dönemine yükselirken medeniyetin özü ve ruhu demek olan Osmanlı tefekkürü de mükemmel- klasik dönemine ulaşmıştır.20 Klasik, kemale tekabül ediyorsa kemal, aynı zamanda ölçü de demektir.21 Medreselerin teşekkülünden itibaren Osmanlı ilim anlayışının idarî ve dini bir muhteva arz ettiği söylenebilir. Bu durum Osmanlı Devleti’nin siyasî ve sosyal yapısıyla yakından alakalıdır.

Osmanlı ilim adamları esasını, akli ve nakli ilimlerin meydana getirdiği medreselerden mezun olmaktadırlar. İlim adamları kendi okuduklarını başkalarına okutan bir süreçte bazen telif eserler yazsalar da, haşiye, şerh ve tercümelerin ağırlıkta olduğu bir tarzı takip etmektedirler.22 Osmanlı medreselerinde eğitim, kitap geçmek ve sonra bir üst seviyeye yükselmek esası üzerine şekillenmiştir.23 Medreselerden verilen icazetler ve okunan ve

okutulan kitaplardan hareketle bir düşünce geleneği tespiti yapmak zor olmamaktadır. Daha geniş bir ifade ile Osmanlı düşünce geleneğinde etkili düşünce usulünün, okutulan kitaplardan çıkarılması mümkündür. Bu eserler bir düşünce usulünce yazılmaktadırlar. Osmanlı medreselerindeki eğitimde usul olarak, zihin, hafıza ve muhakeme fonksiyonu dikkate alınarak nakli bilgiler yanında düşünceyi geliştiren akli ve felsefi-kelami bilgilere de yer verilmektedir.24 İslâm dünyasında kelamın kapılarını felsefe ve mantığa açarak yeni bir dönemi başlatan Gazali (öl. 1151) ve aynı yolun takipçilerinde Fahreddin Razi (öl…) kelamı iyice aklileştirerek Eşari kelamına yeni üslup ve terminoloji getirmiştir. İslâm dünyasında Eşarilik yayılmıştır. Aslında "Hanefi-Maturidi"25 olan Türkler arasında zamanla, okunan kitaplar ve başka sebepler dolayısı ile "Eşarilik" yaygınlaşmıştır. XIV. asırda Anadolu'da Alaeddin Esved (1475), Davud-ı Kayseri (öl. 1335) 26 ve Kadı Burhaneddin (öl. 1398) ve Cemaleddin Aksarayi (öl. 1388) ile temsil edilen "Eşari-Hanefi" usul olmuştur. Osmanlı medreselerini Nizâm, düzen olarak etkileyen Selçuklu "Nizâmiye Medreseleri" usul olarak da etkilemekte gecikmemiştir.27

Zira Osmanlı medreselerinde, Fahreddin Razi geleneğinden Nasreddin et-Tusi (öl. 1273) "Tecridü'l-İtikat" veya "Tecridü'l-Kelam" adlı eseri Seyyid Şerif Cüzcani (öl. 1413) tarafından yazılan haşiyesiyle ortaya çıkmış olan "Haşiye-i Tecrid" adlı eseri okutulmuştur. Hatta bu eserin okutulmasından dolayı, aynı zamanda medrese eğitiminde bir seviyeyi belirtmek üzere, "Yirmili Medreselere" "Haşiye-i Tecrid Medreseleri" denilmektedir.28

Osmanlı medreselerine müsavî olarak Osmanlı tefekkürünün diğer yarısı tekkelerde teşekkül etmiştir.29 Gayesi insanın iyi bir kul olmasını sağlamak olan tasavvuf kaynağını Kur'an ve sünnetten almış30 ondan neşet eden tarikatlar da Osmanlı'nın hayatında devletin kuruluşundan itibaren

varlığını devam ettirmiştir. Müslümanların yaşadıkları her yerde müntesipleri olmuş müessis yapıları olarak tarikatlarla günümüze kadar gelmiştir. Tasavvufun nazarî tartışmasından öte esas olan, tasavvufun İslâm dünyasında sosyal hayatla geniş ölçüde birleşerek, inanmış halk kütleleri arasında büyük alaka ve heyecan uyandıran bir iman, fikir ve irfan cereyanı ve aşk hadisesi haline gelmiş olmasıdır. İslâm devletleri ve milletleri coğrafyasında ananevi İslâm ilimlerini öğreten medreseler çoğalırken, bir taraftan da serbest tefekkür ve heyecan sistemlerini daha geniş halk kütlelerine yaymak ve insanlara Allah'a varma yollarını göstermek amacıyla medreselerden çok fazla sayıda tekkeler kurulmuştur.31

Türklerin İslâm dinini seçmelerinde tesirleri olan Maveraünnehir tarikatları, Türk tefekkürünün de en mühim kaynaklarından birisi olmuştur. Selçuklular döneminin fetih hareketlerinin ve Osmanlıların kuruluşundan itibaren Osmanlı devlet ve medeniyetinin saç ayağında müessis ve münşi vazifesi yapmışlardır: Yesevî dervişleri ve Horasan erenleri.32 Türkçe yazılmış Divan-ı Hikmet'i elden ele ve dilden dile dolaşan bütün bu Türkmen dervişlerinin, Ahmet Yesevî'ye mensubiyetleri iddia edilmektedir.33 Osmanlı Devleti'nin kurulduğu zaman diliminde, tasavvuf ve tarikatlar tekamülünün en üst seviyesine ulaşmıştır. Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in, devletin teşekkülü sırasında yanında bulundurduğu kişilerin fakih ve tarikat şeyhlerinden

oluşması tesadüf olmamalıdır. Dursun Fakı, Ömer Fakih, Şeyh Edebali ve Şeyh Süleyman gibi.34 Osmanlı'nın müessese ve medeniyeti, fikrî hayatı, ilmî ve irfanı bu kişilerce inşa edilmiştir. Osmanlı'nın ilim ve fikir hayatının bu kurucu şahsiyetleri, iki esas malzeme sahibidirler ki, bunlar; "akıl" ve "ilim" dir. Sermayeleri Türk milletinin tarihi tefekkür mirasıdır. Hazinesi, Türk tarihidir. Burada, Tefekkürü şahsi olmayan ve kimin yaptığı bilinmeyen ancak bütün bir milletin ortak eseri olan diye tarif

edersek, buraya “Hikmet” denilmektedir. Hikmet bir tarafıyla “dünya görüşü”, bir diğer tarafıyla “ahlak”tır.35 Osmanlı da derin izler bırakan Ahmet Yesevî’nin eserine “Divan-ı Hikmet” adını vermesi tesadüfi olmamalıdır. Yesevî’nin Orta Asya’da meydana getirdiği halk tasavvuf edebiyatı bir “Hikmet” tarzı teşekkül ettirmiş ve bugüne kadar devam eden mutasavvıf-şiirlerine örnek olmuş, bu edebiyatın merkezi de tekkelerdir.36 Osmanlı fakihleri ise, “Ehl-i sünnet” adı verilen İslâm dininin umumî kabul gören din hayatını sürdürebilmek için çaba harcamaktadırlar. Fakihlerle, sufilerin birleştikleri ortak alan “ahlaklı bir toplum hayatı” meydana getirmektir. Bu ortak alanın hazırlayıcısı ve koruyucusu “Devlet”tir. Osmanlı devlet adamları kendilerine gaye olarak “Din-i Devlet ve Mülki-Millet”i yaşatmak ve baki kılmağı vazife kabul etmişlerdir. Osmanlı sultanlarının XVI. asrın sonuna kadar, devletin teşekkülündeki fikre daima bağlı kaldıkları medrese-tekke terkibinin meydana getirdiği ahenkli dengeyi korumaya kararlı oldukları bilinmektedir. Osmanlı’da Müslüman insanların eğitimi ya o çağı gereği kabul edilen hukuk, ilahiyat, mantık dilbilgisi medreselerde ya da tekkelerde hikmet öğretiliyordu. Osmanlı’nın eğitim müesseselerinde medrese-tekke ayrılığı olsa da, medrese-tekke ikiliği en azından XVII. asırdaki medrese-tekke kavgalarına kadar yok denecek kadar azdır. Bunun sebebi, bir çok müderrisin aynı zamanda şeyh olması veya Osmanlı eğitiminin verildiği yerler itibariyle medreseler ve tekkeler birbirinin mütemmimi olmalarıdır.37 Bu müesseselerin dayanışmacı eğitimleri iyi eğitilmiş-ahlaklı insan ve sağlıklı toplum güçlü devlet terkibi bir medeniyet teşekkülünün kaynaklarını meydana getirmiştir. Osmanlı Medeniyeti millî, İslâmî ve insanî saç ayakları üzerine inşa edilmiştir.38 Bu değerler, Osmanlı Medeniyeti döneminde son derecede gelişmiş ve dünyanın bir çok yerlerindeki medeniyetlere üstünlük kurulmasının sebepleri arasında yer almaktadır. Bu

kaynaklardan aldıkları terbiye ve bilgilerle mücehhez Osmanlı insanları arasında temayüz eden: Kalemiyye, Mülkiyye, İlmîyye ve Seyfiyye mensupları medeniyet mimarları olmak vasıflarını taşımaktadır. Yine aynı kaynaklardan beslenmiş "bilge toplum" devletin gaza ve cihat siyaseti için uçlarda veya kendi yaşadıkları yerleri "şen ve abad" ederek, yerli halkla Osmanlı Devleti'nin adil yönetimi altında beraber yaşamayı sürdürmektedirler.39

İslâm tarihinin başından itibaren din ve devlet münasebetleri hususunda iki esas yorum gelişmiştir. Birincisi, sıkı sıkıya bir yorumdur ki, din ve devlet hayatı hakkında "Kur'an" ve "Sünnet"in ebedi ve değişmez ilkelerine bağlıdır. Yalnız ve tek hükmetme hakkının Allah'a ait olduğu ve kainat mülkünde istediği gibi tasarruf edeceği ve hukukun tek kaynağının bulunduğu şeklindedir. İslâm dininin korunmasında sağlam bir şekilde günümüze kadar gelmesinde bu düşüncenin önemli rolü vardır. İkincisi Allah'tan başka kanun koyucular olarak hükümdarları kabul eden görüştür. Kanun koyucular dinin temel Nas'larına uygun olmak kaydıyla zaman ve zemin sürecinde yaptıkları işleri din yetkilisi olarak Fakihlere tasdik ettirmişlerdir. Osmanlılar ikinci yolu tercih etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde ilk Fakih, Dursun Fakı ve daha sonra Şeyhül islâmlar bu vazifeyi ehliyetleri ölçüsünde temin etmişlerdir. Osmanlı'da bir terkip olarak ortaya çıkan "Şer'i-Şerif ve Kavanin-i Münif" bu yapının en veciz ifade edilişidir. Umumî bir terkipte "Şer', Kanun ve Din, Devlet" şeklindedir. Bazen bu yorumlara muhalif görüşlerin bulunduğu da bir gerçektir.40 Osmanlı Devleti'nde şer'i hukuk ile mutlak idare arasında devletin kuruluşundan itibaren kurulan ilgi sadece saray hayatının idarî ihtiyaçları için kaynak olarak kalmadı. Ulema Osmanlı cemiyetinde de kendisine yakışır yüksek bir rol buldular. Osmanlı uleması devletin idarecileriyle tam bir ittifak içinde bir hayat tarzı belirlemişlerdir. Böyle

yapmakla ulema emir sahiplerinin hükümleri altına girdiler ama aynı zamanda dinin hukuki esaslarını da devletin merkezine getirmişlerdir. Osmanlı padişahları devletin her alanında tam yetkili olmalarında ulemadan meşruiyet alırken, kendileri de daima devletin sahipleri olduklarını düşünmektedirler.41 Osmanlı insanı da, idarecilerini kim olurlarsa olsunlar "İlahi bir iyilik" kabul etmişleridir. Devletin bu iyilikle beraber yürümesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Devlet'in idarî esasları "adab" ve bu adabı inşa edecek ve devam ettirecek olanlar ise, "edeb"li insanlardı. Adab, çoğunlukla ilim kelimesi ile karşılık bulur. İdareciler için h.k.m. kökünden türetilen "Hukema" da "bilgeli"e tekabül eder ve devleti yönetenler bilge kişilerdi. Diğer taraftan devletin merasimleri "adab" ve "adat"a uygun olmak durumundadır.42

Osmanlı Devleti'nde XVI. asrın ikinci yarısına kadar devam eden olgunluk çağı bundan sonra birtakım sebeplerle bozulma alametleri göstermeye başlamış ve buhranlı dönemler ortaya çıkmıştır. Bu durumun sebeplerini iki ana başlık halinde ortaya koymakta fayda vardır. A- İdarî ve askerî durum: Kesin bir başlangıç tarihi ve olayı verilmemekle beraber, Kanuni'nin saltanatının son on yılında ortaya çıktığı fikri umumî kabul görmektedir. Osmanlı Devleti'inin asıl dinamiği olan hükümdarlık müessesesi yara almış ve artık arka arkaya gelen

on dahi hükümdar dönemi sona ermiştir.43 II. Selim (1566-1574), III. Murat (1574-1595) dönemlerinde daha önce ortaya çıkan buhranlar derinleşmeye başlamıştır. III. Mehmed'in (1595-1603) şehzâdeleri sancağa gönderme geleneğine son vermesiyle devlet tecrübesinden mahrum yetişen şehzâdeler, idarede daha da ciddi meselelere sebep olmuştur. Osmanlı'ya pahalıya mal olan şehzâdeler rekabeti, I. Ahmet'in (1603-1617) "Ekber ve Erşed" şartıyla bir karara bağlanacaksa da tecrübe eksikliği telafi edilememiştir. I. Ahmet'ten sonra II. Osman (1618-1622), IV. Murat (1622-

1640), İbrahim (1640-648), IV. Mehmet (1648-1687) çocuk yaşta tahta geçeceklerdir. Saltanat liyakatsizliği, kapıkullarının askerî yapıda kuvvet kazanmasına sebep olmuş yeni silahlı güçler teşekkül etmiştir. Ordunun esasını meydana getiren Tımarlı sipahli bozulmuş askerî ıslahatlara rağmen devrin özelliklerine uygun tüfenkli askerî birlikler teşekkül ettirilememiştir. Gerçi Osmanlı ordusunda Levend ve Sekban gibi tüfenkli askerî birlikler bulunmakta ve savaşlarda da önemi başarılar kazanmaktaydı. Ama durum tımarlı sipahilerin aleyhine gitmekteydi. B- Sosyal ve ekonomik durum: Osmanlı mali yapısında da durum idarî ve askerî bozulmalara müsavî gitmekteydi. Tımar sisteminin bozulması toprak yapısını altüst etmiştir. Sarsılan yapı sadece vergilerin rakamlarla azalması olarak ortaya çıkmamış, toprakların işletme biçimleri iltizam ve emanet usulleri de ana yapıyı bozacak sıkıntıların sebebi olmuş ve yapı değişmeleri reayanın aleyhine dönmüştür. Olağanüstü şartlarda alınan “avarız” vergiler normal alınan vergilere dönüşmüş ve bu durumdan en çok reaya zarar görmüştür.44 İpek ve dokuma sanayiinde ortaya çıkan sıkıntıların sebebi Avrupalı tüccarların Osmanlı ülkesine girmesiyle başlayan süreçte gittikçe artan pay alma rekabeti Avrupalıların lehine çevrilmiş, Osmanlı esnaf ve tüccarına pahalıya mal olmuştur. Tarım alanında bunalım dönemi başlamış “büyük kaçgunluk” diye adlandırılan şartlar ağır vergi ve müsait olmayan iklim şartlarının da neticesiyle derinleşmiştir. Osmanlı köylüsünün konar-göçer hayatı tercihiyle derinleşmiştir. Halkın bir kısmı asker olmayı tercih ederken Anadolu’da ve Rumeli’de bir çok yer harabeye dönmüştür.45 Osmanlı idaresinde reaya-askerî olarak birbirlerinden tam anlamıyla ayrı olan tebaa kesimleri devlet tarafından dengeli ve ahenkli olarak “daire-i adaleti sarsmayacak” şekilde bir arada tutulmaktaydılar. Dünyadaki ekonomik gelişmelerin etki alanına giren Osmanlı Devleti’nde temel ihtiyaçlarının temininde sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Toprak sistemindeki bozulma devletin

birbirleriyle ilintili yapısında sıkıntıları zincirlemeli bir şekle dönüştürmüştür. Bu durum ayaklanmaların ve iç isyanların çıkmasına sebep olmuştur.46 Devletin idarecileri içine düşülen durumdan devleti kurtarmak için ıslahat çalışmalarına başlamışlardır. Gelenekçi diye nitelendirilen ıslahat çalışmaları geçici tedbirler olmaktan öteye gidememiştir.47

XVI. asırda Osmanlı ülkesinde meydana gelen, Devlet'in yapısını ve sağlıklı düzenini bozan hadiseler, Osmanlı maşeri vicdanının ve hikmet alanının içinde yetişen bu insanların çatışmacı bir duruma gelmelerinin sebepleri olmuştur. XVI. asır Osmanlıların zirvede yaşadıkları hem de devlet ve toplum hayatında arızaların baş göstermeye başladıkları zamandır. Osmanlı Devleti'nde, hilafetin Mısır'ın zaptıyla Osmanlılara geçmesi ile artık devlet bütün Müslümanların hamiliği ve koruyuculuğuna yükselmiştir. En büyük İslâm devleti sıfatıyla hem "mükemmel"i hem de "kutsal"ı temsil etmektedir. Yani "Nizâm-ı alem"dir. Nizâm-ı alemin mümkün olduğunca değiştirilmeden korunması gerekir. Bu en kutlu vazifedir. Aksi takdirde "ihlal" olur. Devlet hayatında katılaşmayı temsil eden durumun iç ve dış sosyal ve siyasî sebepleri bulunmaktadır.48 Osmanlı Devleti XVI. asrın başlarından itibaren devlet hazinesi üzerine çöken ağır para darlığından dolayı iç sarsılmaya başlamış, gelirleri artırmak için tahrirlerde halktan fazla vergi talep edilmiş bu da halkta huzursuzlukların artmasına sebep olmuştur. Artık devlet sağlıklı yürümemektedir.49

Osmanlı Devleti'nin idarî, askerî, iktisadî ve içtimaî hayatında meydana gelen sarsılma ve buhranlar ilmî hayata da yansımıştır. XVI. asrın ikinci yarısı ile XVII. asırdaki ilmî cereyanlar medrese ve müderrislerin çokluğu kemiyet itibariyle hayli yekun tutsa da keyfiyet itibariyle yüksek ihatalı mütefekkirin azlığı ilim seviyesindeki düşüklüğü medrese teşkilatının bozularak çocuk molla-zâdelerin bilgisiz olarak yüksek makamları elde etmeleri gibi haller bilhassa XVII. asırda almış yürümüştür.50

Ancak, ilim sahasında durgunluğun sebebi medreselerde okutulan akli ilimlerden vazgeçilmiş olmasıdır. Yalnız durgunluğu bir gerileme şeklinde anlamamak gerekir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde XVII. asırda çözülmenin yaşandığı siyasî ve iktisadî şartların yanında fikir ve kültür alanlarında hâlâ bir çok önemli simalar yetişmeye devam etmiştir. Divan şairleri, Nefî (öl. 1635) ve Nabî (öl. 1712), halka adeta Yunus Emre'yi hatırlatan Niyazî Mısrî (öl.1693)51 Büyük bir seyahatname yazan Evliya Çelebi, Koçi Bey, Tarihçi Naima (öl. 1716)52 ve büyük mütefekkir Kâtip Çelebi.53 XVII. asırda medreselerdeki ilmî ve fikrî durgunluğa rağmen tekke medrese arasındaki daha önceki asırda başlayan anlaşmazlıklar derinleşerek devam etmiş, medreselerdeki durgunluğa mukabil tekkelerdeki canlılık az da olsa sürmüştür. Hatta tekkelerde dinamik bir vaziyetin devam ettiğini söylemek gerekir. XVII. asra kadar Osmanlı sultanları ve idarecilerinin ulema, şeyh, gibi kişilere gösterdikleri müsamaha her zaman yerinde anlaşılmamıştır. Bazen bu müsamahalar istismar edilmekte -umumîyetle- Sünnî olmayan unsurlar tarafından yapılan ve bazen de siyasî şekilde tezahür eden cereyanlar devlet tarafından müdahale edilerek önlenmektedir. XVII. asırda Osmanlı Devleti'nin siyasî ve fikrî olarak ortaya çıkan şeriata muhalif hareketlere müdahaleleri sert olmaktadır. Cezalar sürgün şeklinde uygulanmakta, idama kadar uzananlar da olmaktadır.54

Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü buhranlara hal çaresi bulmak durumunda olan idareciler, ilim ve fikir ehli insanların önünde iki tercih imkânı bulunmaktadır. Birincisi gelenekçi, ikincisi, yeni ve farklı bir çözüm yolu göstermektir. Tabii olarak birinci yol hem kolay hem de ilk akla gelendir. İkinci yol daha faydalı olsa bile yeni olmasından dolayı alacağı tepkiler bakımından belirsizdir. Şunu da unutmamak gerekir ki, toplumların ağır buhranlı ve sıkıntılı dönemlerinde zihniyet değişmeleri de yaşanmaktadır.55 Dolayısıyla bu şekilde buhranlı dönemlerde teklif edilen

çareler ve geliştirilen fikirler makuliyet sınırlarını zorlayabilir. Ancak, akl-ı selimi ihmal ve ihlal etmemeleri gerekir. Osmanlı Devleti'nin XVI. asrın sonları ve XVII. asrın ilk yarısına kadar olan dönemdeki sıkıntıları ciddiyet arz etmektedir. Devlet ve toplumun bütününü yakından etkileyen hadiseler herkesin kendisini gözden geçirmesine ve yeni tavırlar almasına sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nde XVII. asırdaki medrese-tekke kavgalarını veya bir diğer ifade ile şeriat-tarikat anlaşmazlığı şeklinde tezahür eden şartları, gelişmelere karşı tavır almak şeklinde değerlendirilmelidir. XVII. asırda ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketini bir tavır alış hareketi tarzında anlamak gerekir. Kadızâdelerin hareketlerine esas olan düşüncesinin kurucusu Mehmet Birgivî'dir. (1522-1573), içinde yaşadığı dönemin hadiselerine hal çareleri olarak teklif ettiği görüş ve düşüncelerini yazdığı eserlerinde toplamıştır. En meşhûr eseri Tarikat-ı Muhammediyye'dir.56

Birgivî, zamanın şartları içerisinde iyi eğitim almış bir medreseli, bunun yanında Osmanlı toplumunda derin tesirleri olan tasavvuf ve tarikatları yakından tanımış, hatta bir dönem bir tarikat müntesibi birisidir. Şeriatı korumak adıyla her türlü Bid'at'ın aleyhine yazılar yazmış ve devletin idarecilerini uyarmak maksadıyla İstanbul'a dâhi gelmiştir.57 Birgivî'nin düşüncelerine esas olan Tarikat-ı Muhammediyye eseri, Allah'a hamd ve Peygamber'e ve aline salat-ı selam ile başlamıştır. Hamdın akabinde Allah'a "ümmetlerin hayırlısı mutedil bir ümmet"e dahil edilmesi için dualar etmiştir. Daha sonra kitabı niçin yazdığına, "Siret-i Ahmediyye'yi açıklamak istedim ta ki her Hakk yolcusu kendi amelini buna arzede… böylece doğruyu bulan, hataya düşenden; kurtulan helak olandan seçilip ayrıla." diye işaret ediyor. Kitap ve sünnete sımsıkı sarılarak, Peygamber'in sünnetine uymayan bid'atlardan kaçınmayı tavsiye etmektedir. Sonrada Kitap ve sünnete tabi olmak hususlarındaki ayet ve hadislerden örnekler vermekte, Bid'at'ları bir başlık altında ve izahatla yazmaktadır. Bu

açıklamalarla Birgivî’nin düşüncesinin esasları da ortaya çıkmaktadır. Eser, a-kitaba-Kur’an’a-sımsıkı sarılmak, b) bid’atlar, c) Amelde iktisat. d) ilimlerin ruhsatlar -farz olanlar, yasaklananlar- ve hangi ilimlerin tahsiline müsaade edildiği, e) takva ve diğer bahisler bu başlıkların teferruatı şeklindedir. Eserini üç bab şeklinde tasnif etmiş ve her bir bab için birden fazla bölüm ayrılmış ve bölümler kısım ve bahislere ayrılmıştır.58 İlk babın konusu Kur’an ve sünnete sıkı sarılarak yaşamak başlığını taşımaktadır. Birgivî, İslâm’ın ilk ve örnek hayatının Peygamber ve O’na tabi olan sahabi ve tabiinle yaşandığını düşünmekte ve bunların yaşama biçimlerine “Ehl-i Sünnet” demektedir. Bu dönemi tek örnek olarak tavsiye etmektedir.59

Birgivî’ye göre örnek yaşama biçiminden uzaklaşıldığı için devletin ve milletin başına sıkıntılar gelmiştir. Kurtuluşun çaresi de tekrar terk edilen o dönemin yaşama biçimine dönmekle mümkündür. Öyle sanıyoruz ki, Birgivî’nin düşünce sisteminin esaslarını “Bid’at” kelimesine yüklediği mana şekillendirmektedir.60 Eserinde, Bid’at’ın şer’i manası, Ashab-ı Kiram’dan sonra-din kurucusu tarafından ne sözle, ne fiille, ne açık, ne de işaretle hiçbir müsaade olmaksızın-dinde yapılan fazlalık ve noksanlıktır.61 Bu tarif bütün ilgili eserlerde aynı şekilde yapılmaktadır.62

Sonra, Bid’at’la ilgili hadisleri kaydederek, Bid’at’ı küfür-sapkınlık arasında bir alana yerleştirmiştir. Dönemin ulemasını Bid’at’çılıkla itham etmiştir. Zira, Osmanlı ilim ve fikir adamları-Ehl-i Sünnet uleması ve tarikatlar-bid’at konusunda farklı düşünmektedirler. Bunlara göre Bid’at’lar vardır. Fakat bu Bid’atlar iki kısımda düşünülür: a) bid’at-ı hasene-iyi,güzel-, b) bid’at-ı seyyie- kötü, çirkin- dir. Bid’at-ı haseneler zaman, zemin şartlarının ortaya çıkardığı ve Müslümanların bunlarla yaşamasında bir sakınca olmayan, hatta insanları iyiye ve güzele götürdükleri için tercih edilebilir kıymet hükümleridir.63 Birgivî’nin bu görüşlerine devrin ilim ve

tefekkür adamları da karşı çıkmışlardır. Bunların arasında Şeyhü'l-İslâm Ebusuûd Efendi'de bulunmaktadır.64

Birgivî'nin görüşleri arasında üzerinde durulması gereken ikinci mesele, ilimlerin tahsili konusudur. Birgivî, ilimleri üçe ayırmaktadır: a) emredilen ilimler b) yasak edilen ilimler c)mendup ilimler. Birinci kısım farz-ı ayın ve farz-ı kifaye şeklinde tasnif edilmiştir. Farz-ı ayın ilimler her Müslümanın bizzat kendisini ahvali için lüzumlu ilimdir ki, mutlaka herkesin bizzat öğrenmesi lazım gelen ilimdir. İhtiyaç farz ise bilgi farz ihtiyaç vacipse bilgi de vaciptir. Namaz, oruç, hac gibi. Farz-ı kifaye olan ilim ise, başkalarının hallerine ait olan ilimdir. Burada ihtiyarilik vardır. Gerektiği zaman öğrenilmesi gerekir. Kişiden çok toplumun ihtiyaçları olduğu için toplumda birkaç kişi yerine getirirse, maksat hasıl olur. Fıkıh, tefsir, hadis vs. Yasak edilen ilimler ise, kelam ve yıldız ilmî gibi. Bu ilimlerin ihtiyaçtan fazlasının öğrenilmesi ve araştırılması şu şekilde ifade ediliyor. İlahiyattan şeriata muhalif olanlar "cehl-i mürekkeptir" ve tahsili caiz değildir. Ancak, "hasmını reddetmek için öğrenilmesinde bir beis yoktur".

Mendup olan ilimler, ibadetler için teferruatlı bilgiler öğrenmektir. Tıp da buna dahildir. Bu ilimlerin bilgileri hayatiyet arz ediyorsa bunların öğrenilmesi gerekir. Osmanlı medreselerinde aklı ilimlerin kovulmasının sebebi olarak gösterilen bu düşüncelerde iki hususa dikkat çekilmesi gerekmektedir. Birincisi, akli ilimler konusundaki tavrı müspet değildir. İkincisi, ilimlerin caiz olma alanı belirlenirken bir esas tespit edilmektedir; "hasmını reddetmek için" şartıyla akli ilimlerin öğrenilmesine cevaz verilmesidir. Bu konu teferruatlı tartışılmadığı için bazı hususlar muğlak ve muallakta kalmıştır. Hasımları reddetmekten kastedilen kimlerdir? Eğer bunlar Müslüman olmayan, diğer dinlerin mensupları mıdır? Yoksa Müslüman olup kendisi gibi düşünmeyenler midir? Bu soruların cevapları net olarak belli değildir. Buna rağmen dikkatlerden kaçmaması gereken bir

husus, şartlı da olsa akli ilimlere "ruhsat" verilmiş olmasıdır. Bir muğlak durum da bu ilimler nerelerde ve kimler tarafından okutulabileceklerdir. Eğer hasmı devlet tarif edecekse o zaman bu tarifin devlete yaptırılması hususunda bir bilgi gerekiyor ki bu da eserde sarih değildir.65 Birgivî'nin Devlet konusunda düşüncelerinin, dönemin Osmanlı ilim çevrelerinden farklı olduğu bilinmektedir. Devlet konusunda İbni Teymiyye'ye yakın görüşleri bulunmaktadır.66

Üçünü mesele, Emr-i bil maruf yapmak konusudur. Ali İmran suresinin, "Sizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki, (onlar herkesi) hayra çağırsınlar, iyiliği emretsinler kötülükten vaz geçirmeye çalışsınlar işte onlar muradına erenlerin ta kendileridir" mealindeki 104. ayetini esas alarak düşüncelerini yazmıştır. Arkasından Müslim'den, Ebu Sa'id'den rivayet edilen bir hadisi "Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle değiştirsin. Buna gücü yetmiyorsa, diliyle değiştirsin. Buna da güç yetiremezse kalbiyle buğzetsin ki, bu imanın en zayıfıdır" hadisini ilave ederek emr-i marufun "vacip" olduğu kanaatini belirtmiştir.67

Birgivî'nin bu görüş ve düşünceleri daha önce İslâm dünyasında gördüğümüz İbni Teymiyye ve talebesi İbnü'l-Kayyum el-Cevziyye (öl. 1350) ve başka İslâm alimlerinin görüşlerinin tekrarından başka bir şey değildir.68 İslâm tarihinde, Ehl-i Sünnet denilen ve İslâm alimlerinin çoğunluğunun ittifakını almış görüşler teferruatlı bilinmektedir. Kısaca, toplumun -millet- mutluluk ve saadetini sağlamak, millet hayatında huzursuzluklara sebep olan her türlü aksaklıkları önlemek için tedbirler almak idare ve idarecilerin vazifesidir. Adalet ve hizmet etmekle vazifeli hükümdarın "kut"u -siyasî hakimiyet hakkı- ancak bu şartlar yerine getirilirse devam eder aksi takdirde kut'u kaybeder. Pekala XVII. asırda Osmanlı hükümdarları da aynı anlayış ve düşünce içerisinde devleti idare etmektedirler.69

Birgivî kendi düşüncelerinin tutarlı olması için tatbik edilebilir "meşruiyyet alanı" hazırlamak ve toplum ve hükümdarlar üzerinde nüfûz meydana getirebilmek imkânı hazırlamak ve idarecileri kendi düşünceleri istikametinde yönlendirmek maksadıyla bu görüşlere yer vermektedir. Buraya kadar bizce önemli bulduğumuz ve Birgivî'nin düşünce miğferini oluşturan görüşlerin tespitlerini yaptıktan sonra bu görüşleri XVII. asra taşıyan Kadızâdelilerin görüşleri ve tartışmalarını değerlendirebiliriz.

XVI. asrın ikinci yarısında başlayan iç ve dış meseleler XVII. asırda iyice ağırlaşmıştır. Devlet'in içine düştüğü durum her kesimden insanları etkilemektedir. Tabii olarak devlet idarecileri ve toplumun fertleri kendi seviyesine uygun tepkilerde bulunmakta ve çareler aramaktadırlar. Osmanlı Devleti'nin idarecileri meseleleri çözmek için hal çareleri aramaya devam etmektedir. Osmanlı ilim ve fikir adamları da nasihatname türü layihalar yazmakta ve hükümdarlara takdim etmektedirler. Koçi Bey[70] risalesini IV. Murat ve Sultan İbrahim'e sunmuştur. Aynı zaman diliminde Kitab-ı Müstetab, Hızırü'l-Mülûk ve Kitab-ı Mesalihi'l-Müslimin ve Menafi'i'l-Mü'minin[71] adlarıyla eserler yazılmıştır. IV. Murat'ın devleti fiilen idaresine aldığı 1630'dan sonra ülkedeki sıkıntılara hal çareleri bulabilmek için ıslahatlarına başlamıştır. IV. Murat önce Osmanlı cemiyet düzenini bozan; toplum hayatında yaygılaşan ve insanları miskinliğe sevk eden kahvehaneler ve tütün içmek gibi alışkanlıkların önünün alınması gerektiği düşüncesindedir.[72] Alınan çok sert tedbirlerle ve yasaklarla cemiyet düzeni sağlanmıştır.[73] Osmanlı toplumunda yaklaşık yüz yıllık alışkanlıklar olarak devam etmekte olan bu keyf verici alışkanlıklara sert tedbirler almak hususu, devlet ve ilim çevrelerinde pek taraftar bulamamıştır. Bu hususta IV. Murat'ın isteklerine tek meşruiyyet verenler Kadızâdelilerdir. XVII. asrın ilk çeyreğinden itibaren güçlenen ve devlet idarecilerinden de yakın ilgi gören bu insanların başında Kadızâde Mehmet

Efendi74 adında İstanbul'da vaizlik yapan birisi bulunmaktadır. Fikrî kaynağı yukarıda tanıttığımız Birgivî Mehmet Efendi'dir. Birgivî'nin bütün fikirlerine tam olarak bağlılık gösteren takipçileri, devletin sıkıntılarının sebebi olarak belirledikleri meseleleri, Bid'at diye nitelendirmişler ve bu konuları cami kürsülerinde, vaaz-ı nasihatla bulundukları vaizlik makamlarından dile getirmişlerdir. Bu vaizlerin sözlerinin tesiri ve devletin istediği tarzda halka bilgi vermeleri dönemin idarecilerini memnun etmektedir. Osmanlı tarihinde "Hoca Nüfûzu" diye de adlandırılan bu husus, XVII. asırda ciddi sıkıntılara sebep olmuş halkı da hayli huzursuz etmiştir. IV. Murat üzerinde nüfûz sahibi olan Kadızâde Mehmet Efendi'nin Osmanlı sarayına yakınlığı daha önce başlamıştır. III. Murat, Manisa'da şehzâdeliğinde tanıdığı Kadızâde Mehmet Efendi-Şeyh Süca-yi, tahta geçince İstanbul'a getirtmiş ve kendisine hayli kıymet vermiştir.75 Kadızâde'nin ilmî ve fikrî seviyesi devrin meselelerini çözmede ne kadar yeterli? bu tartışmalı ancak, belki daha ciddi bir durum ahlaki olarak hırslı olmasıdır. Hırsın, aklın "makuliyet" alanını daralttığı için sağlıklı hükümler vermesine mani olmaktadır.76

Kısa zamanda cerbezesiyle Molla Gürani Camii vaizliğinden Ayasofya vaizliğine terfi ettirilmiştir.77 Bundan sonra IV. Murat üzerinde nüfûz kuran Kadızâde idare üzerinde gittikçe etkisini artıracaktır. "Ne din ve ne de dünya için faydası olmayan fikirleri"ni devlet idarecilerine kabul ettirerek uygulamaya koyduracak ve bozulan cemiyet hayatının düzeltilmesi yerine huzursuzlukları artıracaktır. Kadızâde Mehmet Efendi, XVII. asrın başlarında daha da ağırlaşan iktisadî, içtimaî ve siyasî şartlardan kurtuluş için yapılması gerekenleri bir layiha şeklinde Sultan IV. Murat'a sunmuştur. Tacu'r-resail fi Menahici'l-Vesail adındaki risalenin İbni Teymiyye'nin es-Siyasetü'ş-şer'iyye adındaki devlet hakkındaki risalesinin tercümesidir.78 Kadızâde'nin görüşleri İbni Teymiyye ile üstadı olan Birgivî'nin

görüşlerinin bir bütün halinde ortaya konulmasından başka bir şey değildir. Kadızâdeliler, aynı zamanda tarihi uzlaşmayı da ihlal ederek toplumda derin yaralar açmışlardır. Zira, İmam-ı Gazali'nin (öl. 1111) uzlaştırdığı şeriat-tarikat ahengini de bozmuşlardır. Kadızâdeliler, daha önceki ve sonraki Selefiler gibi devletin içine düştüğü buhrandan kurtuluşun ancak Kur'an ve sünnete dönmekle mümkün olacağı aksi şartların devleti felakete götüreceğini savunmuşlardır.79

Kadızâdelilerin tartıştıkları konular 21 başlık altında toplamışlardır: 1- Akla dayanan ilimlerin meşru olup olmadığı, 2- Hızır Aleyhisselam'ın hayatta olup olmadığı, 3- Teganni (Ezan, Kur'an, Mevlit vs.'nin makamla okunup okunmayacağı), 4- Sema ve Devranın caiz görülüp, görülmeyeceği, 5- Tasliye (Hz. Muhammed'e salavat okuma) ve tarziyenin (Sahabeye Radiyallahü anh demek) icap edip, etmediği, 6- Tütün içmenin caiz olup, olmadığı 7- Hz. Muhammed'in ebeveyninin imanla ölüp, ölmediği, 8- Firavun'un imanının makbul olup olmadığı, 9- Muhyiddin-i Arabi'nin kafir sayılıp sayılmayacağı, 10- Yezid'e lanet edilip edilmeyeceği, 11- Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan örf ve adetlerin terkinin şart olup olmadığı, 12- Kabir ve türbe ziyaretlerinin caiz olup olmadığı, 13- Regaib, Kadir ve Berat gibi gecelerde cemaatle ibadet yapılıp yapılmayacağı, 14- İnhina (Büyüklerin eteklerini öpmenin ve eğilerek selam vermenin doğru olup olmadığı), 15- Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker (İyiliği emir ve kötülüğü menetmek) meselesi, 16- Rüşvet almanın caiz olup olmadığı, 17- Müsafaha etmek (el sıkışmak), 18- Kahve içmenin caiz olup olmadığı, 19- Millet-din meselesi, 20-21- Tarikat-Şeriat tartışmaları (Ebusuud Efendi-Mehmet Birgivî ve Kadızâde-Sivasi)80 yukarıdaki konuları Kâtip Çelebi'nin daha önce adını zikrettiğimiz eserinden almayı uygun bulduk. Bu konuları değerlendirirken yukarıda Birgivî'nin görüşlerini değerlendirirken de yapıldığı gibi, Umumî bir

tasnifle üç esas, diğerleri tali olmak üzere bir çerçevede ele alınabileceği tablo çıkarılabilir.

Bid'at diye tarif edilenler ve bunların yasaklanması, akli ilimlerin medreselerde okutulmasında Birgivî'nin görüşlerinin tekrar edilmesi ve bütün bunları yapılmasını meşruluk zeminin sağlanmasında "Emr-i bi'l-Ma'ruf" yapılmasının "vacip" olduğu düşünceleridir. Bu konularda yanlış gördüklerini devlet idarecilerine yasaklatma şeklinde bir ıslahat fikirleri vardır. Kadızâdeliler, Kadızâde Mehmet ve ondan sonra da Üstüvani Mehmet81 tarafından sevk ve idare edilmişlerdir. IV. Mehmet devrinin ortalarına kadar giderek artan bir şiddette görüşlerini sürdürmüşler ve muhaliflerine de çok sert davranmışlar onları ya susturmuş veya öldürmüşlerdir. Bütün bunlara cüret etmelerine sebep devletin merkezindeki idarecilerin kesinlikle hoş görmeleri ve destek vermeleridir. Burada bu hususun tamamını izaha gerek görmedik.82 Bütün Selefiler gibi Kadızâdelilerin de fikirleri "Makulattan"83 uzak olması dolayısıyla devrinin akl-ı selim insanları tarafında iltifat edilmemiş ve Osmanlı ahalisinin maşeri vicdanında da yer bulamamıştır. XVII. asırda Osmanlıların en ünlü mütefekkirlerinden olan Kâtip Çelebi bu fikirlere en şiddetli karşı gelenlerden biridir. Kâtip Çelebi, yukarıda kaynak bilgiler verdiğimiz karşı bir eser kaleme almıştır. Yine aynı zaman diliminde yaşayan Abdulmecid Sivasi adında bir tarikat-Halveti-şeyhi de muhalif görüşler belirtmiştir. Sivasi aynı zamanda tartışmaların merkezinde bir isimdir. Kadızâdeliler-Sivasi mücadeleleri tarihi kayıtlarda çoğunlukla şeriat-tarikat çekişmeleri veya daha ağır bir ifade ile şeriat-tarikat kavgaları olarak yorumlanmışlardır. Her şeyden önce bu münakaşalar bir şeriat taraftarı ile bir tarikat şeyhinin kendi şahsi dünyalarını müdafaa mücadelesi değildir. Her iki kişi haklı veya haksız arkalarında kalabalık toplum kitlelerini temsil etmektedirler. Burada dikkatten kaçmaması gereken husus,

Osmanlı'da ulemanın devletle olan yakınlığı ve devletin toplum nezdinde olan yüksek itibarıdır. XVI. asırda Birgivî-Ebussuud tartışmalarında tarafsız kalan devlet, Ebussuud'un görüşlerini tercih etmiştir. XVII. asırda ise Osmanlı idarecileri devletin selametine önce Kadızâdelileri tercih etmiş görüşlerinden istifade ederek toplumu zabt u rabt altına almak için istifade etmiştir. Daha sonra Kadızâdeliler tehlikeli ve devleti tehdit eden bir unsur olarak ortadan kaldırılmışlardır. Bundan dolayı Kadızâdelilerin itibar görmeyen fikirleri devlet için "zaruret" nispetinde istifade edilebilir fikirlermiş gibi düşünülebilir. Burada kastımız Kadızâdelilerin Teymiyyeci -Hambeli- devlet anlayışına Osmanlıların hoşgörüsü değildir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri görülen ulema-devlet yakınlığı ve devletin gerekmesi halinde ulemanın bir kısmının görüşlerini tercih edebileceğinin ortaya çıkmış olmasıdır. Kadızâdelilerin fikirlerinin tahlil ve tenkit edilmesi hususunda ise, aynı devirde yaşamış ve "Akl-ı Selim'i" temsil eden Kâtip Çelebi'nin görüşlerinin burada zikredilmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kâtip Çelebi en esas diye belirttiğimiz bid'at konusunda şunları yazmaktadır. "Bid'at odur ki, din ve dünya işlerinde, Peygamberden sonra gelen dört halife zamanında, yahut daha sonra çıkmış ola. Hazret-i Peygamber -Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun- ve ulu arkadaşları-Allah onların hepsinden razı olsun- zamanında olmayıp kavli, fiili ve takriri sünnetlerden biriyle O'na işaret olunmamış ola ve hakkında eserler bulunmaya. Bu makale iki bölüktür. Birine bid't-ı hasene derler. İlk zamanlarda olmayıp sonradan gerektiği için din ulularının caiz gördükleridir. Mesela minareler yapmak, kitaplar yazmak gibi. Bir bölüğü de bid'at-ı Seyyiedir. İtikat işlerinde sünnet ehlinden başka yoldan azmış olan bölüklerin akaidi gibi. Ve dinin amel ile ilgili konularında halkın kendi asılsız inancına göre ibadetler ortaya koymak gibi".84 Akli ilimlerin

okunması ve okutulması konusunda da eserinde bir bölüm ayıran Kâtip Çelebi, ilimler meselesini teferruatlı tartıştıktan sonra, “İmdi gerektir ki basiret sahipleri, insanlığın ondan ayrılmaz yönleri olan temeddünün ve toplu halde yaşamanın gerektirdiklerini… -bilmeli bu bilindikten sonra da-hikmet-i temeddünün-medeni olmanın- sırları gittikçe açılır…” demektedir.85 Kâtip Çelebi, Emr-i bi’l Ma’ruf konusunda da hassas tahliller yapmıştır. Bu hususta İslâm alimlerinin vacip veya mutlak vacip dediklerini belirttikten sonra emr-i bi’l ma’ruf yapacak kişilerin yedi kayıtla dokuz şartı taşımaları gerektiğini belirtmektedir. Eğer ehil kişiler yapmazlarsa “Müslümanların birbirleriyle savaşıp döğüşmelerinin çoğu buna dayanmaktadır”86 demektedir. Kadızâdeliler-Sivasi çatışmalarında taraf olan ve tekkeyi temsil eden, Sivasi’de, Bid’at’le ilgili lügat ve ıstılahta bilgiler verdikten sonra,-lügat ve ıstılahta, Birgivî ve Kâtip Çelebi ile aynı düşünmekte- “Şeriatta hakkında delil bulunmayan ve sonradan ihdas edilen şey, her ne kadar lügat bakımından bid’at olsa da şeriat açısından bid’at değildir”87 demektedir.88 Akli ilimlerin okutulması, okunması ve Emr-i bi’l-Mar’uf konularında da Sivasî’nin görüşleri89 Kâtip Çelebi’nin görüşleri ile yakınlık göstermekte ve Akl-ı Selimi temsil etmektedir. Bu düşüncelerin Osmanlı tefekkürü içerisindeki yerinin değerlendirilmesi halinde her bir konu hakkında düşünceler yerine umumî bir değerlendirme daha doğru olur düşüncesindeyiz.

Bir fikrîn tahlilinde iki kelime anahtar durumundadır: “akıl” ve “hikmet”; bu kelimelerin etrafında şekillenen diğer kavramlar tali malzemelerdir. Allah’ın emirlerinin muhatabı insandır. Muhatabın olmazsa olmazı ise, “akıl” dır. Zira aklı olmayan düşünemez ve mükellef insan da değildir. Bir insanın düşünme melekelerinin merkezinde akıl ve hikmetin yanında bilgi ve fikir de son derece önemlidir. Bunlar tefekkür adamının -

mütefekkirin- temel malzemeleridir. Aklın tarifini yapmak zor görünmektedir.

Akıl, insanın varlığını devam ettirmesi için kendinde var olan ve onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir. İnsanın akla ihtiyacı hususunda izah yapacak değiliz. Ancak Türk tefekkürünün İslâm öncesi döneminde bilgi ve bilgeliğin ehemmiyetini nasıl mitoloji, destanlar ve Orhun Kitâbelerinde arıyorsak90, İslâmi dönem Türk-İslâm tefekkürü için, İslâm dininin temel kaynakları Kur'an ve hadislerle beraber Divân-ı Lügât-ı Türk, Kutadgu Bilig başta olmak üzere nasihatname türünden eserler ve diğer edebi ve sanatla ilgili eserlere de müracaat edilmektedir.91 Kur'an akıl sahiplerine seslenmekte, O'nu ancak akıl sahiplerinin anlayacağını dile getirmekte, aklın bilgi ve bilmek için şart olduğu belirtilmektedir.92 Tefekkür aklın işleyişi ve çalışması manasına gelmektedir. Bu mefhumla alakalı da Kur'an da onsekiz ayet bulunmaktadır.93 Bilgelik kelimesine karşılık kullanılabilen hikmet, sözünde ve yaptıklarında isabetli olmak, her şeyi yerli yerine koymak şeklinde tarif edilmiştir.94 Tefekkürün mahsulü demek olan bilgi ise, bir nesnenin ne olduğu sorusunun cevabına sahip olmaktır.

Bu hususta da bir çok ayet bulunmaktadır.95 Kur'an'da bu kelimeler yalnız kullanıldıkları gibi bir kaçı birlikte de kullanılmaktadırlar.96 Hadis kitaplarında "Kitâb-ı ilim" başlıkları altında toplanan hadisler bulunmaktadır.97 Dinî kaynakların övdükleri gibi, Türk dilindeki bir çok atasözü ve deyim de bu kelimelerin etrafında kurulmaktadır.98

XVII. asırdan itibaren Osmanlı'da ve bütün İslâm dünyasında tefekkür alanında durgunluğun başladığı umumî kabul görmektedir. Bunun bir çok sebeplerinin olduğu muhakkaktır. Bazı ilim çevreleri tefekkür durgunluğunu Gazzali'yle (öl. 1111) başlatmakta iseler de iddiaları tutarlı bulunmamaktadır. Ancak, XVI. asırda İslâm coğrafyasında ve Osmanlı

ülkesinde meydana gelen siyasî, içtimaî ve iktisadî şartların neticesinde menfî değişmeler tefekkür hayatını da menfî yönde etkilemiştir. XVII. asıra gelindiğinde iç ve dış sebeplerle başlayan sosyal hareketsizlik durgun ve dar bir çevre, durgun ve dar bir düşünce alışkanlığı doğurur. Artı zihinler çevreye dikkat etmez. Düşüncenin ufukları daralır ve daralan, sığlaşan alanlarda çaba ve gayret göstermek isteyen mütefekkirler derinleşmenin neticesinde azalan fikir malzemelerini yüksek zekalarıyla da şekillendirseler de ortaya çıkan zenginleşmiş yeni ürün değil[99], öz ve cevher gibi algılansa da eski ve ihtiyacı karşılamaktan uzak olan kıymetlerdir. Halbuki, İslâm'ın temel inanç ve itikat değerlerini özünde muhafaza ederek akıl ve ilmi kullanacak mütefekkirlerin hikmet mesleğiyle bilgelik meyvelerinin olma ve olgunlaşmasını sağlamaları gerekmektedir. Belki, Selefiyye'nin felsefî düşünce ve münakaşayı toptan reddetmesi, zühd ve tasavvufun ise amel ve düşünce yerine keşfe yönelmeyi terk ederek[100] toplumun ihtiyaçlarına çözüm bulması daha doğru olurdu. Osmanlı Devleti'ndeki Kadızâdelilerin eksikliklerinden birisi de İslâm toplumunun meselelerine hal çaresi ararken tarihî mirası ihmal etmiş olmalarıdır, diye düşünüyoruz.

Burada "tarihî" olanla "dinî" olan gibi bir ayrıma gitmek niyetinde değiliz. İslâm toplumlarının hayatlarında böyle bir ayrımın yapılması zordur. Bu zorluktan kaynaklanan ciddi bir durum söz konusudur. Toplumların tarihi süreçlerinde kazandıklarının Bid'at olarak nitelendirilmeleridir. Bundan sağlıklı -Bid'at'a bulaşmadan- çıkmanın yolu; tarihî olan ile dinî olanlar arasındaki tezatları ayıklamak ve dinî safiyetini asliyetini koruyarak tarihten de istifade etmektir. Bunun tarihte örnekleri çoktur.[101]

Fakat dinin tarihi sürecinin göz ardı edilemeyeceği gerçeğini hatırlatmak niyetindeyiz. Bu tarihi süreç, bir çok sıkıntıların çözümlerini kolaylaştıracak kültür ve bilgi birikimine sahiptir. İslâm tarihinde

Kadızâdeliler de dahil Selefi hareketlerin her zaman aynı hataya düşmelerinin sebepleri bu olmalıdır. Burada şuna dikkat çekmek gerekmektedir. Osmanlı döneminde -belki de bugün- Türk-İslâm tefekkürünün dinî kaynakları olan Kur'an ve sünnet değişmeyeceğine, tarihî miras da zengin olduğuna ve reddedilemeyeceğine göre, mesele tefekkürü yapacak olan mütefekkirin "kim" olduğu veya olacağıdır. Kim "hüviyet" ve "şahsiyet"i bütün olarak ifade etmektedir.

Karşımıza çıkan sorunun cevabı pek kolay olmasa da mümkündür. İnsan kendini "tanımak" ve "tanışmak" ikili merhalelerini tamamlayıp "kamil" olmak zorundadır.102 XVII. asır ve ondan sonraki dönemde mütefekkir kıtlığının sebebi budur diye düşünüyoruz.

1 Fahri Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhalefet: Birgivî Mehmet Efendi", Türk Yurdu, S. 36, Ankara 1990, s. 33-42.

2 M. Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmi Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Deneme", Türk Yurdu, S. 49, Ankara 1991, s. 20-32.

3 Selefi hareket, itikaten Ehl-i Sünnet mezhebi üzerinde olan sahabi ve tabiinin yolu demektir. İslâm dünyasında daha sonra itikad ve amelde yeni Ehl-i Sünnet mezhepler ortaya çıkınca bu defa, bu zamana ve şartlara göre çıkan düşüncelere karşı olan ve onları tasfiye etmek isteyen görüş ve düşüncelere "Selefiyye" denilmeye başlanmıştır. (Bkz. Ali Aslan Aydın, İslâm İnançları ve Felsefesi, Ankara 1964, s. 48-51; İslâm tarihinde görülen selefi hareketler: Teymiyyecilik ve Vahhabilik için bkz. Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1988; Hüseyin Atay, İslâm'ın İnanç Esasları, Ankara 1992, s. 124-138.

4 Sabri F. Ülgener, İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, İstanbul 1991, s. 11-15 (S. F. Ülgener, Zihniyet ve Din ve Darlık Buhranları

ve İslâm İktisat Siyaseti, isimli eserlerinde de toplumların buhranlı zamanları ile zihniyet değişmeleri arasındaki alakayı tetkik etmekte ve bir cümle ile ifade etmek gerekirse şöyle demektedir: İktisat, siyaset, din, kültür ve zihniyet arasında esaslı bağlar bulunmakta bu mevzuların tarihi zihniyetler bilinmeden yazılmamalıdır).

5 Ahmet Refik, Osmanlı'da Hoca Nüfûzu, İstanbul 1997.

6 A. Y. Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: "Kadızâdeliler Haraketi"", Türk Kültürü Araştırmaları, XVII-XXI/1-2, Ankara 1984, s. 208-225.

7 Şemseddin Sami, Kamûs-ı Türkî, İstanbul 1317, s. 422.

8 Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, Ankara 1933, s. 3.

9 Bkz. Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 1978.

10 İbrahim Kaba, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", Osmanlı, C. 7, Ankara 1999, s. 38-39.

11 Mustafa Çetin Varlık, "Anadolu Beylikleri", D. G. İ. T, İstanbul 1989, s. 483-592; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Türk Beylikleri ve Devletleri Tarihi, Ankara 1988, s. 209-232.

12 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 331-342 [Osmanlı medreselerinde ders okutan müderrisler iki ana kaynaktan beslenmişlerdir. Akli ilimlerde, Şam, Mısır nakli ilimlerde ise, Bağdat Semerkant bölgeleridir. Bu bölgeler o çağın geleneklerine göre bugün ekol diyebileceğimiz usul ve bilginin belli bir zihniyet, disiplin ve bilgiden müteşekkil verildiği yerlerdir. Mesela, Orhan Bey'in kurdurduğu İznik Medresesi'nin (1331) müderrisleri Davud-ı Kayseri, eğitimini Kayseri ve Kahire'de Aleaddin Ali Esved

(öl. 1475) ise İran'dan almışlardır. I. Murat devrinin mühim müderrisleri Kadızâde Rumi (öl. 1413), Bursa'da başladığı eğitimini

Mavaraünnehir’de tamamlamış, Seyyid Şerif Cüzcani’ye talebe ve Uluğ Bey’e hoca olmuştur. Molla Fenari (öl. 1431) İznik, Karaman ve Kahire’de eğitimini ikmal ederken, II. Murat tarafından Edirne’de kurulan medreseye -Halebiye- adı verilen Sıraceddin Mehmet Halep’ten gelmiştir. Alaeddin Tusî bu dönemde Bursa’ya gelmiştir. Aleaddin Ali Fenari (öl. 1497) Herat ve Semerkant’ta eğitim almıştır].

13 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I, İstanbul 1987, s. 298-306 vd.; Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1981, s. 296 vd.

14 Bkz. Hamza Gündoğdu, Beylikler Dönemi Türk Sanatı, Ankara 1986.

15. Bkz. Fuat Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Ankara 1959, s. 78-80; Fuat Köprülü-Franz Babinger, Anadolu’da İslâmiyet, İstanbul 1996, s. 41vd.

16 Bekir Karlığa, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, Osmanlı, C. 7, Ankara 2001, s. 32.

17 Ziya Kazıcı, “XV. ve XVI: Asırlarda Osmanlılarda İlim Hayatı”, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 270.

18 Reşat Öngören, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da Tasavvuf Anlayışı”, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 409.

19 Cahit Baltacı, “Eğitim Sistemi”, Osmanlı Dünya’yı Nasıl Yönetti, Tarihsiz, (Yani Şafak Gazetesi Yayını), s. 247 vd.

20 İlim çevrelerinde “Türk Asrı” şeklinde adlandırılmaktadır. Bkz. XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997; (Bir Batılı ilim adamı ise, XI. asırdan itibaren İslâm coğrafyasında Arapça ve Farsçanın yanında Türkçe de kullanılmaya başlanmıştır. Araplar ve Farslar yalnız Arapça ve Farsça bilirlerken, Türkler Arapça, Farsça ve Türkçe

bilmektedirler. Bu vaziyet Türklerin dil ve kültür üstünlüğüne yol açmaktadır. Bernard Lewis, Müslümanların Avrupa'yı Keşfi (Çev. Nimet Yıldırım), Erzurum 1997, s. 93-119.

21 Cemil Meriç, C. A. Sainte Beuve'den naklen klasik için "hem yeni, hem kadim, her çağın kolayca çağdaşı" şeklinde bir tarif kullanmaktadır, Kırk Ambar I, İstanbul 1980, s. 82.

22 M. Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlim Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir tahlil Denemesi", Türk Yurdu, S. 49, Ankara 1991, s. 21.

23 Cahit Baltacı, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 36; M. Hulusi Lekesiz, a.g.m., s. 21-23.

24 Ziya Kazıcı, "Eğitim", D. G. İ. T., İstanbul 1993, s. 95.

25 Bu Hanefi-Maturidi merkezli gelenek, Türk Müslümanlığı şeklinde yorumlanmaktadır. Sait Başer'in Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı, İstanbul 1998, eseriyle son yıllarda yeniden tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Bu müellifin görüşlerini tetkik ve tenkit eden bir eseri de Hulusi Yavuz, Türk Müslümanlığı ve İslâm, İstanbul 2001, adıyla yayınlamıştır. Eserleri tartışmak yerine okuyucuya tavsiyeyi kafi görmekteyiz.

26 Davud-ı Kayseri, Osmanlı medresesi ve ilim tarihinin en önemli siması kabul edilmektedir. Bkz., Mehmet Bayraktar, "Davudu'l-Kayseri ve Osmanlı İlim Geleneğinin Teşekkülü", Osmanlı, C. 7, Ankara 1999, s. 57-65.

27 Ahmet Y. Ocak, "Osmanlı Medreselerinde Eşari Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Tesirleri" XIII. Türk Tarih Kongresi, 4-8 Ekim 1999, Ankara (A. Y. Ocak bu bildirisiyle Osmanlı eğiim ve medreseleri üzerine şu ana kadar genel kabul gören Maturidi-Hanefi usulüyle ilgili düşünceleri tartışmaya açmıştır. Sahsen bizim

tarafımızdan kabul görmektedir. Bkz. M. Hulusi Lekesiz, a.g.m., s. 22 vd. Maturidi-Hanefi demektedir. Şamil Öcal, “Osmanlı Kelamcıları Eş’ari miydi?”, Dini Araştırmalar, C. 2, S. 5, Eylül-Aralık 1999, s. 225-255, isimli makalesinde, Eş’arilerin eserlerinin okutulması Osmanlı Ulemasının Eş’ari olduklarını ispata yetmez diyerek itiraz ediyor ve yazdıkları eserlere bakmak lazım diyor ve ekliyor “Sünnî bir alternatifi olarak Maturidiliğin gelişmesi içinde gayret gösterdiklerini varsaymak gerekir” bu sözler yazarın görüşlerinde iddialı oluğunu ifadeye yetmemektedir. Ayrıca iddiada icazetnamelerin de var olduğu unutulmamalıdır).

28 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti’nde İlmiye Teşkilatı, Ankara 1988, s. 36 vd.; Cahit Baltacı, a.g.m., s. 248; Cahit Baltacı, a.g.e., s. 37.

29 F. Köprülü, Osmanlı Devleti., s. 94-102; Hasan Küçük, Osmanlı Devleti’ni Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri, İstanbul 1980, s. 150-183.

30 Tasavvuf ve Tarikat nedir? Tartışmaları üzerine bir çok eser yazıldığı bilinmektedir. Burada bu konuyu tartışmayı ve tartışmalarla ilgili geniş bilgi vermeyi de düşünmemekteyiz. Ancak, bilgi edinmek isteyenlere, İbni Haldun, Eş-Şifaü’s-Sail, (Tasavvufun Mahiyeti, Nşr. Süleyman Uludağ) İstanbul 1977, eserini tavsiye edebiliriz. Tasavvuf konusunda tarihi bir bakış esaslı bir değerlendirme olarak, Ahmet Yaşar Ocak’ın “İslâm, Tasavvuf ve Tarikatlar”, Türkiye Günlüğü, S. 45 Mart-Nisan 1997, s. 5-10’daki önemli bulduğum makalesini tavsiye etmem mümkündür.

31 Geniş bilgi için bkz. Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989, s. 14-66 Mustafa Kara, “Tasavvuf”, D. G. İ. T, İstanbul 1993, s. 309-440.

32 N. S. Banarlı, a.g.e., s. 116.

33 Geniş bilgi için bkz. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar, Ankara 1981; Mikail Bayram, “Hacı Bektaş Horasanî Hakkında Bazı Yeni Kaynaklar ve Yeni Bilgiler”, Osmanlı, C. 7, Ankara 1999, s. 51-56 (Türkler arasında Pir-i Türkistan lakabı ile şöhret bulan Ahmed Yesevî (öl. 1166) Hace Yusuf Hemedani’ye (öl. 1140) intisap etmiş şeyhini teveccühüne binaen üçüncü halifesi olarak 1160 yılında Buhara’da posta oturmuş ve onun mensupları dervişlerin bilhassa Moğol istilasından sonra dervişleri Anadolu’ya gelmişler, gaza ve cihatla uğraşmışlardır. Taptuk Emre, Yunus Emre, Hacı Bektaş, Ahi Evren, Baba İshak, Baba İlyas vardır. Osmanlı devlet geleneğinde yeniçerilerin teşekkülünden itibaren Bektaşiliğin bu müessesede kök salmasıyla gelişen tarikat bu etkisini Yavuz Selim devrinin sonuna kadar sürdürdü. Bilahare, Mevlevi, Halveti ve Nakşibendiler gibi şehir hayatında gelişen tarikatların arasına dahil oldu. Anadolu’nun kır kesimlerinde foklorik Bektaşilik yaşamaya devam etmiştir. Ira M. Lapidus, “Tasavvuf ve Osmanlı İslâm Toplumu”, (çev: Celal Güler), Türkiye Günlüğü S. 45, Mart-Nisan 1997, s. 111-112, (Makale, The Dervish Lodge, Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey, Ed. Raymond Lifchez, Oxford, 1992 kitabından, sayfa 15-32 arasından alınmıştır). Tarikatlar arasında Sünnî İslâm’ı yaşayanların yanında Şiiliğe yakın Kalenderiler’de Anadolu’da taraftar bulmuşlardır. Osmanlı Devleti siyasetinin de etkili olduğu hoşgörü zemininde varlıklarını devam ettiren Ehl-i Sünnet dışı tarikatların Osmanlı ile her zaman anlaşma içinde yaşamadıkları bazen isyanlar çıkardıkları bilinmektedir. Şeyh Bedreddin ayaklanması tipik bir örnektir. Bunlara XVI. asırda Kızılbaş isyanlarını da eklemek mümkündür. Bilahare Safevî Devleti’nin kurulmasıyla bir çok Türkmen toplulukları ve Bektaşiler bu devlete duydukları yakınlık Anadolu’daki Şii propogandasıyla Safeviler tarafına geçmiştir. John Robert Barnes, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Tarikatlar”, (çev. Celal Türer),

Türkiye Günlüğü, S. 45 Mart-Nisan 1997, s. 113-122 (Makale, The Dervish Lodge, Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey, Ed. Raymond Lifchez, Oxford, 1992 kitabından, sayfa 33-48 den alınmıştır); Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu", İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, (Çev. Hulusi Yavuz), c. 1, İstanbul 1988, s. 319-321.

34 Sezai Sevim, "Osman Gazi'nin İrtibatlı Olduğu Düşünürlere Dair", Osmanlı, C. 7, Ankara 1999, s. 44-48.

35 H. Z. Ülken, a.g.e., s. 69, (Ülken'e göre, "Tarihin muhtelif zamanlarında yaşamış medeniyetler hikmet bırakmamışlardır. Bunun sebebini iki noktada toplayabiliriz: Birincisi, o medeniyetlerde ferdiyetlerin fazla inkişafıdır. Filhakika bu halde, kollektif tefekkür pek çok ve hususi görüşlere ayrılır. İkincisi onların mistik tefekkürü muhafaza etmeleridir. Bu suretle de ameli ve rasyonel bir dünya görüşü teessüs etmez").

36 F. Köprülü, Türk Ed. İlk Mutasavvıflar., s. 356-357.

37 İrfan Gündüz, a.g.e., İstanbul 1989, s. 70-86.

38 O Turan, a.g.e., s. 343-354 (Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara 1996 adındaki eserinin, s. 3-17. sayfalarında, Türk uygarlığının kaynakları, başlığı altında üç unsur saymakta; a- Mahalli unsur, b- Milli unsur, c- İslâmlık unsurları demektedir).

39 Stanford Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, (Çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1982, C. 1, s. 53-54; Bilal Eryılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Farklılıklar ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım", Osmanlı'da Hoşgörü, İstanbul 2000, s. 55-62; Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Devleti'nde Barış ve Hoşgörünün Hukuki Temelleri", Osmanlı'da Hoşgörü, İstanbul 2000, s. 63-74.

40 Halil İnalcık, Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000, s. 39-46; Vecih Kevseranî, Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi, (çev. Muhlis Canyürek), İstanbul 1992, s. 91-108; Ahmet Akgündüz, Türk-İslâm

Hukuk Tarihi, İstanbul 1990, s. 268-282; M. Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk" Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1994, s. 375-390.

41 M. G. S., Hudgson, İslâm'ın Serüveni, İstanbul 1995, C. 2, s. 111-114.

42 Bernerd Lewis, İslâm'ın Siyasal Dili (Çev. Fatih Taşar), İstanbul 1992, s. 46-50.

43 S. J. Shaw, a.g.e., s. 236.

44 Metin Kunt, "Siyasal Tarih 1300-1600", Türkiye Tarihi, C. 2, İstanbul 1995, s. 131-144.

45 Suraiya Faroqhi, "İktisat Tarihi 17. ve 18. Yüzyıllar", Türkiye Tarihi, C. 2, İstanbul 1995, s. 191-196; S. Shaw, a.g.e., s. 256-257; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s.

46 S. J. Shaw, a.g.e., s. 235-243; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, İstanbul 1995, s. 455-499.

47 Metin Kunt, "Siyasal Tarih (1600-1789)" Türkiye Tarihi, C. 3, İstanbul 1985, s. 30-31.

48 A. Y. Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", İslâmi Araştırmalar, C. 4, S. 3, Temmuz, Ankara 1990, s. 190-194; (Osmanlı Türk'ü için, bütün ilk İslâm anayurtlarını kapsayan imparatorluk İslâmiyet'in ta kendisi idi. Osmanlı vakayinamelerine İmparatorluğun toprakları "memalik-i İslâm", hükümdarı, "İslâm Padişahı orduları "asakir-i İslâm", dini başkanı "Şeyhülislâm" adlandırılırdı. Türk sözcüğü batıda Müslüman'ın eşanlamlısı haline gelmiş, Müslüman olmuş bir Batılıya "Türk" olmuş denilmektedir. Bernard Lewis, Modern, s. 13).

49 Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Ankara C. 2, s.; Halil İnalcık.; S. J. Shaw, a.g.e., s. 160.

50 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., C III/2. kısım, s. 490; Andre Miguel, İslâm ve Medeniyeti, (Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş), C. 2, Ankara 1991, s. 438-447.

51 N. S. Banarlı, a.g.e., C. II, s. 653-704;.

52 S. Shaw, a.g.e., s. 382-392; N. S. Banarlı, a.g.e., C. II, s. 649 vd.

53 Orhan Şaik Gökyay, Katip Çelebi, Ankara 1982.

54 A. Yaşar Ocak, "İbni Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", Şeyhü'l-İslâm İbni Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, s. 31-40; Cengiz Gündoğdu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasi, Ankara 2000, s. 20-24; (Osmanlı'nın XVI. asrını değerlendirirken, İran'da Şii ulemanın Safevilere kazandırdığı güç ve kuvvete mukabil Osmanlı Devleti'nde de Sünnî ulamanın aynı vazifeyi üslendikleri Osmanlı'da daha önceki asırlarda görülmeyen ulema-emir ittifakının yaşandığı ve ulemanın devletin kontrolüne girdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Hodgson, a.g.e., s. 111-112); Bir başka eserde, Kemal Paşa-zade ve Ebusuud Efendi'nin fetva makamına parlaklık getirdikleri iddia edilmektedir. Mustafa Nuri Paşa, Netayic Ül Vukuat, (Nşr. Neşet Çağatay) I-II, Ankara 1987, s. 125. Bütün bunlar şeriatın idarenin merkezine çekilmesi olarak yorumlanmaktadır).

55 Eser, Celal Yıldırım tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

56 Lahbabi, Milli Kültürler ve Medeniyet, (Çev. Bahaeddin Yediyıldız), İstanbul 1980, s. 64-7; F. Z. Ülgener, İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, İstanbul 1991, s. 11-25.

57 Kasım Kufralı, "Birgivî", İ. A. II, s. 634-635; Fahri Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhalefet: Birgivî Mehmet Efendi", Türk Yurdu, S. 36, Ankara 1990, s. 34-35; M. Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmi Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir deneme", Türk Yurdu, S. 49, Ankara 1991, s. 24.

58 Müslümanlar, Peygamber ve sahabelerinin yaşadıkları dönem, ”Asr-ı Saadet” olarak örnek yaşanmış bir dönem diye adlandırılmaktadır.

59 İmam-ı Birgivî, Tarikat-ı Muhammediye, (Çev. Celal Yıldırım), İstanbul 1996, s. 10-41.

60 Bütün Selefi görüşler muhaliflerini “Bid’at” çilikle itham ederler. H. Atay, a.g.e., (S. 125), Eşari ve Maturidiler, Selefiyyeyi Ehl-i Sünnet kabul ettikleri halde, Selefiyye, Eşari ve Maturidileri Ehl-i Sünnet kabul etmezler. (s. 136).

61 İmam-ı Birgivî, a.g.e., s. 37.

62 Bkz. Rahmi Yaran, “Bid’at”, D. İ. A., s. 129-131.

63 A. A. Aydın, a.g.e., s. 48.

64 M. Cavit Baysun, “Ebusuud”, İ. A, İstanbul 1993, s. 92-96; A. Y. Ocak, a.g.m., s. 206.

65 M. Birgivî, a.g.e., s. 65-85.

66 F. Unan, a.g.m., s. 36.

67 M. Birgivî, a.g.e., s. 362-369.

68 A. Y. Ocak, “XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Haraketi, Türk Kültürü Araştırmaları, XVII-XXI/1-2, Ankara 1984, s. 206.

69 Türk devlet geleneği ile ilgili bir çok eser bulunmaktadır. Bkz. İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, Ankara 1977, (XVII. asırda Osmanlı idaresindeki aksaklıkları önlemek için “Adaletnameler” yayınlanmıştır. Hali İnalcık, “Adaletnameler”, Belgeler II, S. 3-4, Ankara 1967.

70 Bkz., Koçi Bey Risalesi, (Sad. Zuhuri Danışman) Ankara 1985.

71 Bkz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Ankara 1988.

72 Suraiya Faroqhı, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, İstanbul 1998, s. 84, 238, 240, 283.

73 Katip Çelebi, Mizanü'l-Hakk Fi İhtiyarü'l-Ahakk, (Nşr: Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 40-49'da Tütün içmek ve kahve konuları üzerinde geçmişte çok kavgaların olduğunu belirterek, düşüncelerini açıklamakta; tütün içmekle ilgili, "bu konuda kimseye karışmamalı", kahve için ise "Sevdai olmamak şartıyla, çok olmaması onlara zarar vermez" demektedir.

74 Doğancı Mehmet Efendi, adında bir kadının oğludur. Birgivî'nin talebelerinden ilk eğitimini aldıktan sonra İstanbul'u Gelmiş ve Dursunzade Abdullah Efendi'ye mürid olmuş, bilahare Ömer Efendi'ye mensubiyetten sonra tasavvuf hayatını terkederek Aksaray'da Murat Paşa Camii'nde dersler vermiş daha sonra Sultan Sekim Camii'nde vaizlik görevi yapmakta ve evinin yanındaki mescidde de dersler vermektedir. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., III, s. 364; Naima, Tarih, IV, s.

75 Ahmet Refik, Osmanlı'da Hoca Nüfûzu, İstanbul 1997, s. 102 vd. (Ahmet Refik kitabındaki bilgileri Katip Çelebi'nin Fezleke isimli eserini II. Cildinden özetlemektedir).

76 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., III, 364; A. Y. Ocak, a.g.m., s. 206.

77 Naima Mustafa Efendi, Tarih-i Naima, (Çev. Zuhuri Danışman), İstanbul 1969, C. VI, s. 2718.

78 A. Y. Ocak, a.g.m., s. 210.

79 A. Y. Ocak, a.g.m., s. 204.

80 Naima, a.g.e., C. VI, s. 2718.

81 Naima, a.g.e., C. V, s. 2091.

82 Geniş bilgi için bkz., Naima Mustafa Efendi, a.g.e., s. 2091-2096; S. Shaw, a.g.e., s. 284-286; Mücteba İlgürel, "IV. Mehmet", D. G. İ. T. C. 11, s. 36-42; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s.

83 İslâm’da aklın yeri meselesi mezheplerin temel tartışma konularından biridir. Bkz. Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara 1976, s. 154 vd.

84 Katip Çelebi, a.g.e., s. 72-73.

85 Katip Çelebi, a.g.e., s. 17-24.

86 Katip Çelebi, a.g.e., s. 85-88.

87 C. Gündoğdu, a.g.e., s. 106 (dan naklen).

88 Ahmet Refik, a.g.e., 102-131 (Kadızâdeleler-Sivasî ve bilahare Üstüvanî tartışmaları teferruatlı bir şekilde anlatılmaktadır).

89 C. Gündoğdu, a.g.e., s. 96; A. Refik, a.g.e., 102-131.

90 İ. Kafesoğlu, a.g.e., s. 292-295.

91 İ. Kafesoğlu, a.g.e., 297-343.

92 Kur’an, 1/35;/7.

93 Kur’an, 2/266; 6/50; 30/8.

94 Kur’an, 10/1; 21/2; 36/2; 31/12.

95 Kur’an, 35/28; 39/9.

96 Bkz., Nihat Keklik, Felsefe, İstanbul 1978, s. 87-93.

97 İbrahim Canan, Hadis Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte), İstanbul 1993, 11/222, 223, 249, 250, 274,; 13/534-536; 7/309; 6/101, 332 vs.

98 Bkz. Şükran Eren, Atasözleri ve Deyimleri, İstanbul 1997.

99 Taha Akyol, “İnanmış Aydının Problemleri”, Ankara 1983, s. 25-34.

100 Hayrettin Karaman, İnanmış Aydının Problemleri, Ankara 1983, s. 77-83.

101 Ahmet Arvasi, İnanmış Aydının Problemleri, Ankara 1983, s. 35-50.

102 Ekber S. Ahmet, İslâm ve Antropoloji, (Çev. Bedri Gencer) İstanbul 1995, s. 12; Merly Wyn Davies, İslâmi Antropolojinin Oluşturulması, (Çev. Tayfun Doğukıran), İstanbul 1991, s. 115vd.

ALTMIŞINCI BÖLÜM:

OSMANLI KLÂSİK DÖNEMİNDE BİLİM

Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Bilim Geleneğinin Tarihçesi / Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu - Doç. Dr. Mustafa Kaçar [s.155-174]

İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Genel Direktörü / Türkiye

Doç. Dr. Mustafa Kaçar

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlı İmparatorluğu’nun sınırları içerisinde altı asırlık tarihi boyunca meydana gelen bilim hareketlerinin, kendine has bir gelişme çizgisi takip ettiği görülmektedir. Bu çizgi, Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışında kalan diğer İslâm toplumlar ile tarihî miras ve gelenek bakımından birçok müşterek unsura sahip olmakla beraber, coğrafî konumu, devlet idaresi ve toplumun dinamizmi açısından bazı yönleri ile farklılıklara sahiptir. Böylece Osmanlı bilimi, kaynağı bakımından onun dışında kalan İslâm dünyası ile müştereklik içinde olmakla birlikte geçirdiği gelişmeler bakımından öncü vasfını taşır. Başlangıçta kendisinden daha eski İslâm devletlerinin birikiminden etkilenerek oluşan Osmanlı bilimi, çok geçmeden eski bilim ve kültür merkezlerini etkileyecek ve onlara örnek olacak bir noktaya ulaşmıştır. Diğer taraftan, XVII. yüzyıldan itibaren Batı biliminin etkilerinin Osmanlı dünyasında tedricen görülmeye başlamış

olması ve Osmanlılar kanalıyla diğer İslâm ülkelerini etkilemeye başlaması bu öncü karakterini vurgulamıştır. Bu gelişmeler, İslâm dünyasını bir bütün olarak temsil eden, Osmanlı'yı İslâm ile modern Batı arasında kendine has bir sentez oluşturma noktasına götürmüştür.

Osmanlı kültür hayatındaki büyük değişmeler, geniş bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden Osmanlı tarihindeki köklü değişmeleri belirli olaylara bağlamak veya belli bir tarihten itibaren başlatmak zordur. Genellikle "eski ve yeni" bir arada ve birbirine paralel olarak uygulanmıştır. Bu makalede, bir yandan Osmanlı öncesi İslâm bilim geleneğine ve daha ziyade Selçukluların mirasına dayanan, ancak İmparatorluğun dışından yapılan katkılarla da gelişen, klasik Osmanlı bilim geleneğinin oluşması ve gelişmesine kısaca temas edilecektir. Osmanlı tarihinin bu yönü analitik olarak ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu başlık altında İmparatorluğun Asya ve Avrupa'daki topraklarında yaşayan Hıristiyan mezheplerine mensup Rum, Ermeni, Bulgar, Sırp, Macar ve Romenler gibi değişik kavimler ile Yahudilerin oluşturduğu gayrimüslim nüfusun Türkçe, Arapça ve Farsça dilleri dışında yazmış oldukları eserler ve bu değişik dil ve din muhitlerinde yapılan ilmî faaliyetler yer almamaktadır. Çünkü bu sahada şimdiye kadar yapılan çalışmalar, bu unsurların genel çerçeve içine yerleştirilmesini sağlayacak yoğunluğa ulaşmadığı görülür. Şüphesiz ki Osmanlılardaki ilmî faaliyetler ile ilgili genel ve kapsayıcı değerlendirmelerin, fazla dikkati çekmeyen ve üzerinde layık olduğu ölçüde durulmayan bu yönlerinin de ele alınmasıyla daha mükemmel hale geleceği muhakkaktır.1

A. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu-Yeni Bir Kültür ve İlim Muhitinin Ortaya Çıkışı

Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu XIII. yüzyılın sonu ve XIV. yüzyılın ilk yarısı Anadolu'da siyasî ve sosyal hayatın karmaşık ve çalkantılı bir devrini

teşkil etmektedir. Moğol istilası ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin iç ve dış siyasetindeki zayıflama ve bağımsızlığını kaybetmesi çeşitli bölgelerde yeni yeni bağımsız Türk beylikleri kurulmasına sebep olmuştur. Osmanlı beyliği de diğer Anadolu Selçuklu beylikleri gibi tipik patrimonial bir devlet olarak ortaya çıkmış ve kurucusunun adını alarak Batı Anadolu'da Söğüt kasabası yakınlarında 1299 tarihinde kurulmuştur. Çok karışık bir etnik yapıya sahip olan "uç" cemiyetleri gibi Osmanlılar da hareket kabiliyeti büyük göçebelerle merkezden kaçan siyasi muhalifler, Rafıziler ve maceracılar gibi değişik unsurlardan meydana gelmiştir.2

XIII. ve XIV. yüzyıllarda siyasî istikrarsızlığa rağmen Selçuklulardan beri devam eden Anadolu'daki kültür ve fikir hayatının canlılığına dikkat çekmek gerekir. Anadolu Beyliklerinin hükümdarları ilim adamlarına gösterdikleri ilgi ve her türlü fikir hareketlerine karşı hoşgörüleri şehirleri birer ilim merkezi haline getirmekte ve diğer İslâm ülkelerinden âlim ve mütefekkirleri kendilerine çekmekteydi. İbn-i Batuta, Anadolu'daki seyahati sırasında ziyaret ettiği hemen her beylikte ilme verilen kıymetten ve ilim adamlarına gösterilen hürmetten sıkça bahsetmiştir. Buralardan gelen âlimler ve müderrisler Osmanlı devlet teşkilatlanmasını ve bilim geleneğinin oluşmasını sağlamışlardır.

1. İlim Geleneğinin Oluşması

Osmanlı Devleti'nin ilk yapılanmasında görev alan vezirler ve yöneticiler genellikle âlimler arasından seçilmiştir. Yine Osmanlı Devleti'ne gelen Müslüman âlimler, toplumun sosyal ve entelektüel ihtiyaçları için din, hukuk, astronomi, matematik, tıp ve diğer konulardaki ilk eserleri vermişlerdir. Diğer bir ifadeyle Osmanlı ilim geleneği, dönemin en ileri kültür merkezlerinden olan İran, Mısır, Suriye, Irak ve Türkistan'da eğitim görmüş ve Osmanlı topraklarına gelmiş olan bilim adamları vasıtasıyla şekil bulmuştur. Osmanlı toplumu, kuruluş ve oluşma safhasındaki kır

kültüründen, devlet büyüdükçe yüksek medeniyet kültürüne doğru tedrici olarak gelişen bir yapı kazanmasıyla aydınlar grubunu teşkil eden âlimlerin etki ve yeri artmıştır.3

Osmanlıların XIV. yüzyıldan itibaren Anadolu'dan Rumeli'ne geçerek güney-doğu Avrupa içlerine doğru fetihler yapmaları, yeni bir kültür mozaiği oluşturduğu gibi İslâm kültür ve ilim geleneklerinin yeni coğrafyaya yayılmasını sağlamış ve böylece İslâm medeniyetinin eski merkezlerinin yanı sıra Bursa, Edirne, İstanbul, Üsküp ve Saraybosna gibi yeni kültür ve bilim merkezleri ortaya çıkmıştır. XX. yüzyılın başına kadar geniş toprakların hakimi olan Osmanlının kültür ve bilim geleneği, günümüz Türkiye'sinin ve birçok Orta-Doğu, Kuzey Afrika ve Balkan ülkesinin kültürel kimliğinin temelini ve bilim mirasının kaynağını oluşturmuştur.

Osmanlı âlimleri, zaman zaman din, hukuk ve adaletle ilgili devlet hizmeti olarak kurulan mahkeme ve benzeri müesseselerde görev almakla beraber ulema çevresi esas itibarıyla medreselerde oluşmuştur. Medreseler, XII. yüzyıldan itibaren bütün İslâm devletlerinde olduğu gibi Selçukluların bir devamı kabul edilen Osmanlılarda da din, kültür ve bilim faaliyetlerinin kaynağını oluşturan bir kurum olarak görülebilir. Ancak Osmanlı dünyasında medreselerin bu temel fonksiyonu yanında değişik etnik menşelerden gelen Müslüman halklar mozaiğinin kültür birliğini ve ortak dünya görüşüne sahip olmasını sağlayan bir kurum olarak aynı zamanda fertler arasında sağladığı eğitim eşitliği ile toplumdaki değişik tabakalar arasında hareketliliği kolaylaştıran sosyal bir fonksiyona da sahip olmuştur. Böylece Osmanlı medreseleri, aynı fikrî temele oturan kamu hayatının bir parçası olarak, zihniyet bakımından dinî müessesenin güdümünde, yapısı açısından vakıf sisteminin içinde, malî yönden ise muhtar bir kuruluş olup hizmetini devletin denetiminde yüzyıllar boyu sürdürmüştür.

Diğer taraftan Ahî tekke ve zaviyeleri, Osmanlının kuruluş, yayılma ve iskan politikası çerçevesinde dönemin hükümdarlarından himaye ve teşvik görerek büyük imkanlara sahip olmuşlardır. Dinî ve mistik karaktere sahip bu teşkilatlar (tekkeler), aynı zamanda Osmanlılarda eğitim faaliyetlerinin başladığı ilk mekanlar olmuştur ve bunların birçoğu daha sonraları medrese haline dönüşmüştür.4

Osmanlılarda formel eğitim, medreselerde yapılmıştır. İlk Osmanlı medresesi, İznik´in fethinden hemen sonra Orhan Gâzî tarafından, İznik'te (1331) kurulmuştur. Orhan Bey, İznik'i fethettikten sonra buradaki bir kiliseyi camiye ve bir manastırı da medreseye dönüştürmüştür. Bu medresesinin masraflarını karşılayabilecek kadar vakıfları bağladıktan sonra müderrisliğine ve mütevelliliğine de dönemin en meşhur âlimlerinden Mevlânâ Dâvûd el-Kayserî'yi (ö. 1350) tayin etmiştir.5

Osmanlı Devleti'nde ilk müderrislik görevini üstlenen, bilim ve kültür hayatın ilk önemli simalarından birisi olan Davud-ı Kayserî'nin İznik'e geliş sebebi ve Orhan Bey medresesine nasıl müderris olduğu hâlâ cevap bekleyen sorular olmakla birlikte, bu ilk medrese ve müderrisinin Osmanlı bilim ve eğitim geleneğinin oluşmasındaki rolü muhakkak büyüktür.

Davud-ı Kayserî, Anadolu'da doğup ilk tahsilini aklî ve naklî ilimlerde Kayseri'de tamamladıktan sonra, dinî ilimlerde ihtisas için Mısır'a gitmiş ve buradaki âlimlerinden (kim oldukları belli değil) ders gördükten sonra, yine o dönemin teamüllerine uygun olarak ilmî seyahatlerine devam etmiştir. Davud-ı Kayserî'nin Kemaleddin Abdürrezzak el-Kaşanî (öl. 1329) ile İran'da görüştüğü, Anadolu'da ise Konya, Aksaray ve Bursa gibi şehirlere seyahat ettiği bilinmektedir.6

Tenkit edici ve sistemleştirici bir zihniyete sahip olan Davud-ı Kayseri, Nihâyetü'l-Beyan fî Dirâyeti'z-Zaman adlı felsefeyle ilgili eserinde zamanı

“öncelik ve sonralığa göre hareketin sayısı” olarak açıklayan Aristo’yu ve zamanı “varlığın sayısı ve müddeti” olarak tarif eden Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’yi tenkit etmiştir. Davud-ı Kayserî’ye göre zaman, varlıklardaki olguların birbiriyle olan ilişkisi ve bu ilişkinin müddeti ve ölçüsüdür. Bu şekilde yeni bir zaman felsefesi geliştirmeyi deneyen Davud-ı Kayserî için fizikî zaman, riyazî bir zamandır; bu da varlıklar arasındaki ilişkinin müddetinin ölçümüdür. Ona göre fizikî zaman (akşam, sabah, gece ve gündüz, yıl, ay ve gün dediğimiz zamanlama), güneş yüzeyinin konumu ve onun hareketinin dünya ufkuna göre olan durumuna bağlı ampirik bir ilişkidir.7

İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî düşünce yapısının Osmanlı dünyasında ve ötesinde yayılmasını ve anlaşılmasını sağlayan Matla’ Husûsu’l-Kelim fî Maânî Fusûsi’l-Hikem adlı eseri ile de müderris ve düşünür olarak Osmanlı medreselerinin teşekkülünde ve Osmanlı düşünce yapısının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu etki, vefatından sonra da sürmüştür. Davud-ı Kayserî’nin vefatıyla çağdaşı olan ve fıkıh, usul, kelam, felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerde devrin otoritesi sayılan Siraceddin el-Urmevî’nin talebesi olan Taceddin Geredevî (Kürdî) İznik Medresesi’nin müderrisi olmuştur. Onun vefatından sonra bu göreve Maveraünnehir’de tahsil görmüş olan Afyonkarahisarlı Kara Hoca olarak da bilinen Alaeddin Ali b. Ömer (Alaeddin Esved) (1397) getirilmiştir. Gerek Davud-ı Kayserî ve gerekse onun halefleri olan bu iki âlim, daha çok fıkıh ve felsefe ile ilgili eserler vermişlerdir.

Osmanlılarda kuruluş safhası diyebileceğimiz bu dönemde daha ziyade düşünce yapısı sağlamlaştıran kelamî-felsefî, tasavvufî ve dinî konularda eserlerin verilmiş olduğunu görüyoruz. Osmanlı kültür muhitinde aklî ilimlerde ilk eserler, XV. asrın başlarından itibaren görülmektedir. Osmanlı

âlimleri kuruluşundan yaklaşık bir asır sonra riyazî ve tabiî bilimlerde elsine-i selasede (Türkçe, Arapça ve Farsça), eserler vermeye başlamıştır.8

Kadızâde-i Rûmî, Şerhü Eşkâli't-Te'sis adlı eserinin mukaddimesinde, "kainatın yaradılışını ve sırlarını düşünen filozofların, dinî meselelerde fetva veren fakihlerin, devlet işlerini yürüten memurların ve yargı işlerine bakan kadıların geometri bilmelerinin gereği" üzerinde durmakta ve böylece felsefî, dünyevî ve uhrevî işlerde riyazi ve tabii bilimlerin lüzumuna işaret etmektedir. Kadızâde'nin yukarıda belirtilen bilim anlayışı, Osmanlı âlimlerinin temel düşüncelerini oluşturmakta ve bu anlayış modernleşme dönemine kadarki klasik Osmanlı biliminin karakterini yansıtmaktadır. Bundan dolayı Avrupa'da "bilim ve teknoloji vasıtasıyla insanın tabiatı hakimiyeti altına alması" şeklinde gelişen Batı düşüncesinin Osmanlı kültür muhitine intikal etmeye başlamasıyla bu yeni anlayışın Osmanlı bilim adamları tarafından yadırganmış olduğunu tahmin etmek zor değildir.

2. Osmanlı Biliminin Kaynakları ve İlk Eserler

Başlangıçta gerek Osmanlı gerekse onun dışında Anadolu Türk hakimiyetinin olduğu yerlerde eğitim ve bilim literatürü, genellikle, İslâm medeniyetinin temel dili olan Arapça yazılmıştır. Bunun yanında XIV. ve XV. yüzyıllardan itibaren Arapça ve Farsça eserler Türkçe'ye tercüme edilmeye başlamış ve böylece aktif bir tercüme hareketi doğmuştur. Bu hareket, çok iyi Arapça bilmeyen zamanın idarecilerinin desteği ve tercüme edilen eserleri okuma fırsatını elde eden daha geniş bir okuyucu kitlesinin oluşmasının verdiği şevk ile yayılmış, İslâm biliminin (matematik, astronomi, tıp, eczacılık, coğrafya konusundaki metinler ile ansiklopedik kılavuzlar, rüya tabirleri, müzik ve sözlükler) her konusunda basit ve anlaşılır bir Türkçe'yle tercümeler yapılmış ve İslâm kültürü halk arasında yayılma imkânı bulmuştur. Bunun yanında orijinal eserler de yazılmıştır.

Büyük çoğunluğu ders kitabı olan telif ve tercüme eserler ile küçümsenmeyecek ölçüdeki orijinal çalışmalardan meydana gelen klasik dönem bilim literatürünün kaynaklarının, sırasıyla astronomi matematik, coğrafya ve tıp sahalarındaki eserleri ele alınacaktır. Osmanlı müderrislerinin umumiyetle iyi bildiği “elsine-i selase” denilen üç dilde yani Arapça, Türkçe ve küçük bir kısmı Farsça dillerinde hazırlanmış olan bu eserlerin çok azı incelenmiştir.9

Astronomi konusunda ilk sırada ele alacağımız eser, XIV. yüzyıl sonu veya XV. yüzyıl başında yazılmış olan Ahmed-i Daî’nin Muhtasar fî ‘İlmi’t-Tencîm ve Ma’arifeti’t-Takvîm (Tercüme-i Sî Fasl) adlı Türkçe tercümesidir. Bu eser, Nasireddin-i Tusî’nin Si Fasl adlı meşhur astronomi kitabının muhtasar bir tercümesidir. Osmanlılarda konusundaki ilk Türkçe tercüme olması ve astronomi terimlerinin Türkçe karşılıklarını ihtiva etmesi eserin önemini belirlemektedir. Osmanlı astronomlarının uzun yıllar kullandıkları bu Türkçe terimler, Osmanlı bilim dilinin oluşmasında da bilinen ilk örneğini teşkil etmiştir. Eserin muhteviyatı da aynı şekilde Osmanlı Astronomi geleneğinin oluşmasında öncü olmuştur. Söz konusu eser, “cümel hesabı (Ebced) “ ile başlamaktadır ve sırasıyla haftanın günleri, Arabî aylar, Rumî tarih ayların adları ve kaçar gün oldukları, Farisî tarih ve aylarının adları, Selçuklu Sultanı Melikşah tarihi, gezegenler, takvim yıldızları, Güneş ve Ay’ın enlemi ve bunların astroloji ile ilgili tanımlarından oluşmaktadır. Ahmed-i Dai eserini herhangi bir şahsa ithaf etmemiştir. Eserin hazırlanış gayesi, giriş kısmında “…bu risâle’nin mütercimi bende-i sâ’î Ahmed-i Dâ’î…. eydir Risâle-i Sî Fasl kim efdâlü’l-hükemâi’l-müteahhirîn Hoca Nasîr-ı Tûsî tâbe serâhu ma’ârifet-i takvîmde düzmüştür bazı mübtedîlere müşkil olduğu için Türk diline tercüme eyledik ve heyete ve zice taalluk yerlerinin eşkalini tasvîr eyledik ta mütala’â kılanların fehmine karib olup faide tutmak asân ola…” şeklinde

açıklamaktadır.10 Osmanlılardaki bu ilk astronomi eseri, takvim hazırlama, yanında teorik astronomi ve astroloji konularını da ihtiva etmektedir. Bu eserin telifinden hemen sonra Osmanlı dünyasında istinsah edilmeye başlanan astronomi kitapları teorik astronomi konusunun yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Bursalı Kadızâde-i Rumi, (öl. 1440 civarı) Osmanlı bilim geleneği ve literatürünün gelişmesinde büyük katkıları olmuş Osmanlı âlimlerindendir. İlk eserini ilmî kariyerine başladığı Anadolu'da yazan Kadızâde, daha sonra Semerkand'a yerleşmiştir. Eserleri arasında Muhammed b. Musa b. Ömer el-Çağminî' el-Harezmi'nin (1221?) el-Mülahhas fi'l Hey'e adlı astronomi kitabına yaptığı Şerhü Mülahhas fi'l-Hey'e adlı Arapça şerhi Osmanlı'daki ilk müstakil teorik astronomi eserini oluşturmaktadır. Bir mukaddime ve iki makaleden müteşekkil eserin birinci makalesi "eflâk" başlığını taşımakta ve beş alt bölümden oluşmaktadır. Bu makalenin bölümleri, "Heyetü'l-eflâk, Harekâtü'l-eflâk, Devairü'l-eflâk, Kusiyyü'l-eflâk ve Kevakibü'l-Sabite" hakkındadır. Fî Beyâni'l-heyeti'l-arz başlığını taşıyan ikinci makale "Arza dâir (tul, arz ve iklimler); ekvator, eşya-yı müfrede" olarak üç başlık altında toplanmıştır.11

Şerhü Mülahhas fi'l-Hey'e'nin Osmanlı medreselerinde astronomi tahsil etmek isteyen öğrenciler için temel ders kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan 313 adet nüshası ile Osmanlılarda en mütedavil eser olma özelliği yanında bu eser aynı zamanda Osmanlı âlimleri (12 kişi) tarafından hakkında en çok inceleme (şerh, haşiye, hamişe ve tercüme şeklinde) yapılan eser olma özelliğine sahiptir. Eserin nüshalarının istinsah kayıtlarına bakıldığında, bunların sırf Osmanlı dünyasında değil, İran, Orta Asya, Hindistan ve Fas gibi Osmanlı devleti idaresi dışında kalan diğer İslâm ülkelerinin medreselerinde de okutulmuş olduğu anlaşılmaktadır. XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar uzanan günümüze

ulaşan istinsah kayıtları incelendiğinde, bu eserin hemen hemen beş asır boyunca Osmanlı ve genel olarak İslâm dünyasında temel ders kitabı olduğu görülmektedir.12

Kadızâde, Osmanlı Bursa şehrinden Timurîlerin başkenti olan Semerkand'a gidip yerleşince Uluğ Bey (ö. 1449) tarafından burada kurulmuş olan Semerkand Medresesi'nin ve Rasathanesi'nin başına getirilmiştir. Farsça yazılan meşhur Uluğ Bey Zîci'nin (Zîc-i Gürganî veya Zîc-i Hakanî) hazırlanmasına büyük katkıda bulunmuştur.13 Kadızade'nin uygulamalı astronomi konusunda da Risâle fî İstihrâc-ı Hatt-ı Nısf al-Nahâr ve Semt al-Kıbla adlı bir eseri bulunmaktadır.14

Kadızade'nin Şerhü´l-Mülahhas fi'l-Hey'e'sinden sonra Osmanlılarda en çok işlenen ikinci teorik astronomi eseri Ali Kuşçu'nun (1474) al-Fathiya fî'l-Hay'a'sıdır. Eser 1458 yılında Farsça telif edilmiş Risale der İlm-i Hey'e'nin 11 Ağustos 1473 tarihinde bazı küçük değişikliklerle yapılan Arapça versiyonudur.15 İslâm heye't geleneğinin örneklerinden biri olan bu eser, Nasireddin Tusî'nin Tezkire fî İlmi'l-Hey'e'sinden büyük ölçüde etkilenmiştir. el-Fethiye, girişte geometriye ve tabiiyata (fizik ve metafizik) ait temel bilgiler ile başlamaktadır. "Gök cisimlerinin heyeti" başlıklı birinci makalesinde sırasıyla feleklerin sayıları ve sıralanışları, büyük ve küçük dairelerin (feleklerin) adları; dokuzuncu ve sekizinci feleğin heyeti ve hareketi; yedi gezegenin felekleri ve heyeti, gezegenlerin feleklerinin hareketleri; gezegenlere arız olan haller (tulda, arzda, tulda ve arzda) gezegenlerin vaziyetleri gibi konular ele alınmıştır. Eserin ikinci makalesi, heye't-i arz hakkındadır. Bu makalede ise heyet-i arz; hatt-ı üstüva (Ekvator) Afak-ı maile; afak-ı mailenin özellikleri; arzları 90 derece olan bölgelerin özellikleri; metal'i-i buruç; derecat-ı memer-i şafak ve gurup (bir yıldızın doğuş veya batış noktalarının meridyen düzlemi üzerinde

yaptığı açı); tarih, yıl ve ay; gölgeler ve son olarak da meridyenler ve kıblenin yönü konuları ele alınmıştır.

Eserin üçüncü makalesinde ise Farsça versiyonunda olmayıp sadece el-Fethiye'de bulunan ebat ve gök cisimlerinin ölçümleri konusuna ayrılmış ve Tusî'nin Tezkiresi'ndeki gibi altı başlık altında incelenmiştir. Bunlar: yer mesahası; Ay'ın boyutunun ölçülmesi; Ay'ın yarıçapının ve güneşten uzaklığının ölçümü; güneş ve Ay'ın yarıçaplarının ölçümü; Güneş ve diğer "süfliyîn" gezegenlerin kalan boyutları; ve son olarak da "ulviyîn" ve sabit gezegenlerin boyutlarının ölçülmesi konusundadır.16 Ali Kuşçu'nun bu eseri Sinaneddin Yusuf (v. 1506) ve Mirim Çelebi (v. 1525) tarafından şerh edilirken, Seydî Ali Reis ve Seyyid Ali Paşa tarafından birincisi onaltıncı yüzyılda ikincisi ise ondokuzuncu yüzyılda olmak üzere iki defa da Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu tercümelerden ikincisi Mir'at-ı Alem adıyla 1823'te İstanbul'da basılmıştır.

Osmanlılardan önce telif edilen ancak Osmanlılar döneminde en çok işlenen teorik eserler arasında sırasıyla Nasıreddin al-Tusî'nin al-Tazkira al-Nasıriyya17 ve Tahrir al-Macestî; Kutbiddin-i Şirazî'nin al-Tuhfat al Şahiyya ve Nihayetü'l-İdrak'ı ve son olarak da Gıyaseddin Cemşid al-Kâşî'nin Süllam al-Samâ'sını zikredebiliriz.18 Osmanlı biliminin gelişme dönemdeki diğer astronomi kitapları arasında, Çelebi Sultan I. Mehmed devri tabip ve astronomlarından olan Abdülvahab b. Cemaleddin b. Yusuf el Mardânî'nin (1421'de sağ) Arapça yazmış olduğu Ay'ın doğuşu ve menzilleri ile ilgili Urcuze fi Menazili'l Kamer ve'l-Tulûihâ fî Külli Asr ve önemli yıldızların hareketlerinden bahseden Mazume fi Silk el-Nücum adlı didaktik eserleri sayılabilir.

XVI. Osmanlı klasik bilim hayatının zirvesini oluşturur. Bu devirde de astronomi gelişme kaydeden bilimlerin başında gelmektedir. Dönemin ünlü astronomu Takiyeddin el-Rasıd ve kurmuş olduğu İstanbul Rasathanesi,

Osmanlı biliminin bir bakıma da İslâm biliminin ulaştığı zirveye işaret etmektedir. İleride bahsedeceğimiz Takiyeddin el-Rasıd (öl.1585), optik, mekanik, matematik, trigonometri sahalarında çalışmış ve eser vermiş olmasına rağmen, onun en önemli çalışmaları astronomi sahasındadır.

Osmanlılar devrinde matematikçiler genellikle, bu ilmin pratikte kullanımı fazla olan hisab dalı ile alan ve hacim ölçülerini hesaplamaya yarayan mesaha konularında eserler yazmışlardır. Buna rağmen hesap kitaplarının çoğunun sonunda cebir ve çözümü güç problemlerden bahseden bölümler de yer alır.

Matematik sahasında ilk teorik eserleri yine Kadızade-i Rumî ile başlatabiliriz.19 Onun Şemseddin Semerkandî'nin geometri konusundaki Eşkalü't-Te'sis'ine yazdığı Tuhfat al-Ra'is Şarhü Aşkal al-Ta'sis adlı kitabı, Konusunda Osmanlılarda en yaygın olanıdır. Matematik alanında yazdığı en önemli eserlerden biri de Risale fî İstihraci Ceybi Derece Vahide bi Amalin Müessetin alâ Kavâidin Hisabiye ve Hendesiye alâ Tarikati Gıyaseddin el-Kaşî adlı risalesidir. Eser, adından anlaşılacağı üzere Cemşid el Kaşî'nin bir derecelik yayın sinüsünün hesaplanması için geliştirdiği cebir yöntemi hakkında bir açıklamadır. Kadızâde'nin Semerkand'da yetiştirdiği talebeleri olan Ali Kuşçu (ö.1474) ve Fethullah Şirvanî (ö.1486) gibi bilim adamları, Türkistan'dan Osmanlı ülkesine gelerek Osmanlı biliminin gelişmesine önemli katkıda bulunmuşlardır.20

Osmanlı Medreselerinde aritmetik alanında genellikle "muhtasar-müfid" denilen orta büyüklükteki kitaplar okutulmuştur. Ali Kuşçu'nun el-Muhammediye'sine kadar Osmanlı medreselerinde İbnü'l-Haim, Nizamuddin el-Nişaburî, Kemaleddin Farisî ve daha başka matematikçilerin kitapları okutulmuştur. Osmanlı âlimleri en çok Ali Kuşçu'nun el-Muhammediye'si ile Bahaeddin el Amili'nin Hulasât al-Hısâbiye'sini kullanmışlardır.21

Tıp konusunda ise ilk olarak oluşum döneminde Osmanlı biliminin diğer bir kaynağını teşkil eden Mısır'da yetişen ünlü Osmanlı tabibi Hacı Paşa'nın (Celaleddin Hızır) (ö.1417) ve Kitabü't-Teshîl Fi't-Tıb adında bir Türkçe tıp kitabı ile Şifâ al Askam ve Davâ al-Alam ve Kitab al-Talim fi'l-Tıb adlarında iki Arapça eserinden bahsedebiliriz. Bunlardan başka çok sayıda Türkçe ve Arapça eseri bulunan Hacı Paşa, Osmanlı tıp biliminin gelişmesine önemli katkılar yapmıştır.

Tıp konusunda ikinci olarak, Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun (ö.1468 civarı) yazdığı eserlerin Osmanlı tıp literatürünün gelişmesinde önemli bir yeri vardır. Onun Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye adındaki ilk Türkçe cerrahî eseri, Endülüslü bilim adamı Ebü'l Kasım Zahravî'nin (öl. 1013) el-Tasrif adlı genel tıp kitabının cerrahî kısmının tercümesi ile kendi yazdığı üç bölümü ihtiva etmektedir. Tercümede eserin aslında olduğu gibi cerrahî aletler resmedilmiştir. Eser, klasik İslâm tıp bilgilerine ilâveten yazarın kendi tecrübeleri yanında, Türk-Moğol ve Uzak Doğu tıbbının etkilerini taşımaktadır. Sabuncuoğlu'nun etkisi, özellikle onun talebesi Gıyas b. Muhammed İsfahanî vasıtasıyla Osmanlı sınırlarının dışında ve özellikle Safevî İran'da görülmüştür. Bu eserin dünya tıp tarihinde büyük şöhrete ulaşmasına yol açan en önemli özelliği cerrahî müdahaleleri minyatürlerle tespit etmesidir.22

Osmanlılarda coğrafyacılık geleneği, XIX. yüzyıla kadar biri medreseden yetişen âlimlerin temsil ettiği Doğu tarzı coğrafya ekolü ve diğeri denizcilerin veya medrese çevresi dışında kalan kişilerin temsil ettiği Batı Avrupa'daki kartografyaya ve coğrafî keşiflere dayanan ekollerden oluşmaktadır. Bu iki ekol birarada varlığını sürdürmüştür. Medresenin ders programında coğrafya bulunmadığı halde, birçok medrese mensubu coğrafya ile ilgilenmiştir. Medreselilerin coğrafya konusundaki eserlerini iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi; İslâm coğrafya

geleneğine dayanan ve onun devamı olan eserlerdir. Hellenistik bilim mirasından etkilenen İslâmî ilmî coğrafya geleneğinin bu dönemdeki en önemli örneği Fatih'in Trabzonlu Amirutzes (öl. 1475) ile oğlu Mehmed'e tercüme ettirdiği Batlamyus coğrafyası'dır. Klasik İslâm coğrafyacıları tarzında eser yazan Osmanlı âlimleri arasında Sipahizade'nin (öl. 1589) Avzâh al-Masâlik'i ile Aşık Muhammed b. Ömer'in (öl. 1613) Menâzır al-Avâlim adlı eserler örnek olarak zikredilebilir. Bu tür eser yazanlar, derledikleri eski malzemeye kendi zamanlarına ait bilgileri ilave etmişlerdir. Osmanlılarda coğrafya ile ilgili eserler, genellikle medrese mensupları tarafından verilmiştir. Bu çevre coğrafyacıları, çok sayıda Menzilname kitabı da hazırlamışlardır. Bunlar İstanbul, Mısır ve Şam'dan Mekke'ye giden Hac yollarının mil ya da saat hesabıyla uzunluğunu ve yol etrafındaki yerleşim bölgelerinin evsafını mümkün mertebe anlatan eserlerdir. Bunlar arasında Şemsuddin Muhammed (16. yüzyıl) Menazil al-Harameyn'i; Kayıt el-Davudî'nin (öl. 1534) Menazil al-Hac adındaki eseri ve XVIII. yüzyılda yaşamış olan Muhammed Edib b. Muhammed Derviş'in Behcet el-Menâzil'i bu konuda dikkati çeken eserlerdir.

Menzilnamelerin bir miktarı ise askerî maksatla yazılmıştır. Bu tarz eserlerin en başında Matrakçı Nasuh'un Türkçe yazmış olduğu Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irakeyn adlı eseri gelmektedir. Bu eser, Osmanlı coğrafyacılığında tavsifî coğrafyanın en iyi örneklerinden birisi olup minyatürleriyle de müstesna bir ehemmiyeti bulunmaktadır.23

Osmanlı coğrafyacılığında ikinci tür ise; ilmî bir kaygıdan çok, edebî bir yaklaşımla, eğlendirici, yarı efsanevî tarzda yazılan kozmoğrafya, coğrafya, botanik ve zooloji karışımı Acaibü'l-Mahlukat tarzı eserlerin serbest tercümelerinden oluşmaktadır. Bunlar Zakariyya al-Kazvinî'nin Acaib al-Mahlukât'ı ile İbn al-Vardî'nin Haridât al-Acaib'nin serbest tercümelerine, diğer İslâm coğrafya kitaplarından alınan pasajların ve mütercimlerin kendi

zamanlarına dair bazı bilgilerin ilaveleriyle meydana getirilmiş Türkçe eserlerdir. Osmanlı döneminde bu türden 12 kadar eser tespit edilmiştir. Bunların ilk ikisi Ali b. Abdurrahman (öl.1398) ile Ahmed Bican (1453'te sağ)'ın aynı adı taşıyan Tercüme-i Acaib al-Mahlukat'larıdır.24

Osmanlı İmparatorluğu'nun aynı zamanda bir Avrupa ülkesi olması ve Batı Avrupa ülkeleriyle hem-hudut olması, Osmanlıların Batı bilim ve teknolojisi karşısındaki tutumlarında güçlü bir imparatorluğun kendi dünyası ve nüfuz alanı dışındaki gelişmeler karşısında takındığı seçici tavır şeklinde yorumlanır. İlk asırlarında Osmanlıların sürekli genişleyen sınırları, Akdeniz'in kontrolünü ele geçirmeleri, Kızıldeniz, Karadeniz ve Hint Okyanusu'nda gerçekleştirdikleri deniz seferleri, onların yeni coğrafya bilgilerine ihtiyaç duymalarına sebep olmuştur. Klasik İslâm coğrafya eserleri ve Avrupa'daki çağdaş literatür bu konuda kaynak olmuştur. Ayrıca Osmanlı coğrafyacıları, şahsî gözlemlerini ilave ettikleri orijinal çalışmalar da ortaya koymuşlardır. "Yenileşme dönemi Osmanlı Bilimi" makalemizde değinildiği gibi: XVI. asırda, Osmanlı haritacılığı büyük şahsiyetlerinden Piri Reis'in iki adet dünya haritası ve Kitab-ı Bahriye'si; Seydi Ali Reis'in (ö.1562) Muhit ve Muhammed b. Emir el-Suûdî el-Niksarî'nin (ö.1591) Tarih-i Hind-i Garbi adlı eserleri, Osmanlıları Batı'daki coğrafî keşiflerden haberdar etmişlerdir.25

XVII. yüzyılda ise Kâtip Çelebi (ö. 1657), Mercator ve A. S. Hondio'nun Atlas Minor adlı eserini Levamiü'n-Nur fi Zulmeti Atlas Minör adıyla tercüme etmiştir. Kâtip Çelebi'nin Batı ve Doğu kaynaklarından yararlanarak kaleme aldığı Cihannümâ adlı eseri ise Osmanlı coğrafyası ve kültür tarihi bakımından kıymetli bir eserdir. Osmanlı kültürünü ve genel olarak İslâm kültürünü bibliyografik, biyografik ve tarihî kaynak eserleri ile zenginleştiren ve Avrupalı yazarların tarihe ait bazı eserlerini Türkçe'ye tercüme eden Kâtip Çelebi, Cihannümâ kitabıyla da kendisinden sonra

gelen Osmanlı âlimleri üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Piri Reis'le ciddi şekilde başlayan Osmanlı coğrafyacılığı Cihannümâ ile gelişmiş ve bu akım kesintisiz olarak XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Osmanlı coğrafyacılarının hem Batı hem de Doğu'ya ait bilgileri elde etmeleri ve o dönemde Avrupa'da ise Doğu dünyasına ait haritaların mevcut olmaması bu konuda Osmanlılar'ın tahmin edilegelenden daha ileri bir seviyede olduklarını göstermektedir. Haritacılık, Osmanlılarda bir meslek halinde teşkilatlanmıştır. XVII. yüzyılda İstanbul ve civarında sekiz iş yerinde 15 kişinin haritacılık sanatıyla uğraştığı görülmektedir.

Evliyâ Çelebi, bu haritacıların birkaç lisan ve özellikle Latince'yi bildiklerini ve Avrupa coğrafya eserlerinden istifade ile deniz haritaları hazırlayarak denizcilere sattıklarını anlatmaktadır. Özellikle "hükemâ-yı sâlifin* ilm-i hey'et telifatından Atlas Minör ve Papa Monte (Mappa Mundi)26 gibi coğrafya eserlerinin kullanılmakta olduğunu belirtmektedir. Klasik dönem Osmanlı coğrafya literatürü hakkında bir diğer değerlendirme XVII. yüzyılda İstanbul'da bulunmuş olan İtalyan asilzadesi Comte de Marsigli tarafından yapılmıştır. Marsigli, Osmanlı haritalarının üstünlüğünden bahsederken o gün için Avrupa'da Türkiye, Arabistan, İran ve Türkistan haritalarının bulunmadığını ve bunların elde edilebilmesi için Türk coğrafya eserlerinin tercüme edilmesi gerektiğini belirtmektedir.27

B. Osmanlı Bilim Geleneğinin Tekamülü

1. Bilim Hayatındaki Yeni Gelişmeler

Kuruluştan yaklaşık 150 yıl sonra 1453'te Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'un fethi, bu şehrin İmparatorluğun başkenti olması ve İslâm kültür geleneğinin güçlenip yaygınlaşması yanında özellikle yeni fethedilen topraklardaki Hıristiyan toplumların geleneklerinin biraraya gelmesi Osmanlı kültür hayatının zenginleşmesine yol açmıştır.

Fatih’in bir yandan Hocazâde ve Alaeddin Tûsî gibi Osmanlı âlimlerini kendi ihtisas sahalarında eser yazmaları için teşvik etmesi ve onlardan Gazali’nin, Aristo geleneğine mensup filozofların metafizik olaylara bakışlarını tenkit eden Tahafütü’l Felâsife’si ile İbni Rüşt’ün ona yazdığı cevap “Tehafütü’t-Tehafüt’ü karşılaştırmalarını istemesi diğer yandan meselâ, Trabzonlu Rum âlimi Georgios Amirutzes ve oğluna Batlamyus’un coğrafyasını Arapça’ya tercüme ettirmesi ve bir dünya haritası yaptırması bu kültür buluşmasına güzel bir örnektir. Diğer taraftan Sultan Mehmed, gelişmekte olan Avrupa Rönesans kültürü ile de ilgilenmiştir. Daha şehzâde iken 1445’de Manisa Sarayı’nda İtalyan hümanist Ciriaco d’Ancona ve diğer İtalyan âlimlerden Roma ve Avrupa tarihi dersleri almıştır. Gentile Bellini’ye resmini yaptıran Fatih, sarayın duvarlarını Rönesans üslubu fresklerle süsletmiştir. Patrik Gennadious, Hıristiyan inancını anlatan İtikadname’sini Fatih için telif ettiği gibi, Francesco Berlinghieri Geographia, Roberto Valturio ise De re Militari (Verona 1492) adlı eserini Fatih’e takdim etmek istemiştir. Yanında bulunmuş olan hümanistlerden G. Stefano Emiliano, ölümünde Fatih’e mersiye yazmıştır.28

Fatih döneminin şüphesiz en dikkate değer bilim adamı, Semerkand geleneğinin temsilcisi daha önce ele aldığımız, astronomi ve matematik konusunda on iki kitap yazmış olan, Ali Kuşçu adıyla anılan Muhammed b. Ali’dir. Dikkate değer bir diğer şahsiyet, Sultan II. Beyazıt devri (1481-1512) âlimlerinden Molla Lütfü’dür. Onun bilimlerin tasnifi konusunda yazmış olduğu Mevzuatü’l-Ulûm adlı Arapça bir risalesi ve geometrideki kısaca Delos problemi olarak bilinen bir küpün iki katına çıkarılması konusunda kısmen Yunanca’dan tercüme edilmiş olan Tadif al-Mazbah adlı bir eseri vardır.

Aynı dönemin meşhur astronom ve matematikçilerinden biri de Kadızâde ile Ali Kuşçu'nun torunu olan Mîrim Çelebi'dir (ö.1525). Zic-i Uluğ Bey'e yapmış olduğu şerhle astronomiye dair risaleleriyle astronomi ve matematik sahalarında Osmanlı bilim geleneğinin gelişmesine büyük katkısı olmuştur.

Dedesi Hocazade ve Sinan Paşa gibi devrin büyük âlimlerinden akli ve nakli ilimleri okuyarak yetişen Mirim Çelebi, Gelibolu ve Bursa Manastır medreselerinde müderrislik yapmış, Matematik ve astronomideki bilgisini takdir eden Sultan II. Beyazıt, onu kedisine hoca olarak tayin etmiştir. Sultan I. Selim zamanında Anadolu kazaskerliği görevinde de bulunmuştur. Astronomi ve matematik sahalarında olduğu kadar edebiyat, tarih sahalarında da bilgili bir zat olan Mirim Çelebi Ali Kuşçu'nun el-Fethiye'sini Şarh al-Fathiya fi'l-Hay'a adıyla şerh etmiştir. Mirim Çelebi'nin diğer eserleri arasında Rub'-ı müceyyeb ve kullanılışı hakkında kaleme almış olduğu ve II. Beyazıt'a sunduğu Arapça Risalat al-Cayb al-Cami'a ve yine aynı konuda Farsça yazdığı Risala Fi'l Rub'-ı Müceyyeb'i zikredilebilir. Ayrıca Rub'-ı mukantarat, Rub'-ı Şikaze, Usturlab gibi astronomi ve matematik aletleri ile ilgili risaleleri yanında Gök kuşağının oluşması ve mahiyeti hakkında Arapça kaleme aldığı Risala Fi'l-Hale ve Kavsi Kuzah önemli bir eseridir.29

XVI. asır boyunca Osmanlı İmparatorluğunun askeri, siyasi ve iktisadi sahalardaki ihtişamı bilim sahasında da kendini göstermiştir. Kanunî Sultan Süleyman devri ve sonrasında bilhassa astronomi, tıp, coğrafya ve matematik dallarında Osmanlı âlimlerinin büyük çapta çalışmaları bulunmaktadır.

Kanunî Sultan Süleyman devrinde yaşamış ve astronomi sahasında yetişmiş büyük Osmanlı âlimlerinden biri de şüphesiz Mustafa b. Ali el-Muvakkit (öl. 1571)'tir. Yüzyılın başlarında İstanbul'da doğan, uzun zaman

Sultan I. Selim Camii muvakkitliğini yapan Ali el-Muvakkit, daha çok Müneccimbaşı Mustafa Çelebi diye meşhur olmuştur. Eserlerinin hemen hepsi astronomi ile ilgili olan Ali el-Muvakkit, vakit tayini konusunda çoğu Türkçe ve birkaçı da Arapça olan 24 adet eser hazırlamıştır. Buna ilaveten altı kadar eser de kendisine izafe edilmektedir. İlk eseri, Kanunî'nin sadrazamı Makbul/Maktul İbrahim Paşa'ya ithaf ettiği ve kendi icadı olan "rub'-ı âfâkî" adlı aletin kullanışından bahseden ve Türkçe kaleme aldığı Ferah Fezadır. İkinci olarak 27 Aralık 1531'de tamamladığı ve Ayas Paşa'ya ithaf ettiği Hall-i Da'ire-i Muaddilü'l-Nehâr adlı ve İstanbul enlemine göre ekinoks dairesinin hesaplanması ile ilgilidir. Rub'-ı mukantarat ile ilgili eseri ise 1529'da telif edilmiş ve Kifayetü'l-Vakt bî Ma'arifeti'd-Dâ'ir ve Fazlihî ve's-Semt adını taşımaktadır. 117 nüshasının günümüze kadar gelmiş olmasından bu eserin, çok elden ele dolaşmış olduğu anlaşılmaktadır.

Arapça kaleme aldığı Risâla fi'l-'Amâl bi'l-Rub' al-Mucayyab ve Risâla fî Ma'arifat al-Sa'at adlı eserleri ile yine rub'-ı müceyyeb, usturlab, zatü'l-kürsü gibi astronomi aletleri ve daha çok vakit tayini ile ilgili çok sayıda eseri bulunmaktadır.30 Eserleri hakkında müstakil bir araştırma yapılmamış bu Osmanlı astronomunun çalışmaları, onun halefi olarak müneccimbaşılık görevine getirilen dönemin büyük astronomlarından Takiyeddin el-Rasıd için uygun bir zemin hazırlaması açısından da dikkate değerdir.

Klasik dönem Osmanlılarda bilimlerin tasnifi bir yönüyle bilimde branşlaşmanın boyutlarını ve ihtisas alanlarının zenginliğini gösteren önemli bilgiler olduğu muhakkaktır. Bu konuda eser veren kişi dönemin en önemli biyograflarından biri olan Taşköprülü-zâde Isameddin Ahmed b. Mustafa'dır (1495 Bursa-1561 İstanbul). Osmanlı klasik dönemin kültür ve bilim hayatını konu edinen Şakâyıku'n-Nu´mâniyye adlı eserinde zikrettiği,

doğrudan telif edilen veya öncekiler üzerine sonradan şerh veya haşiye şeklinde yazılan eserler analitik bir şekilde incelendiğinde bu dönemin ilmî hayatının özellikleri açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna göre zikredilen dönemde Osmanlı âlimlerinin doğrudan telif ettikleri eserlerin %25,7'sini aklî ilimler, %25,7'sini tarih-edebiyat-ahlak, %22,8'ini tefsir, %14,2'sini fıkıh, %8,5'ini tasavvuf ve %2,8'ini akaid eserleri oluşturmaktadır. Osmanlı öncesi dönemde telif edilmiş eserlere Osmanlı âlimlerinin yazdıkları şerh, haşiye, talik veya tercümelerin ise %26,6'sını fıkıh, %20,8'ini aklî ilimler, %15,8'ini kelâm, %13,5'ini tarih-edebiyat-ahlak, %9,5'ini akaid, %8,5'ini tefsir, %2,7'sini tasavvuf ve %2,2'sini hadis konusundaki eserler meydana getirmektedir.31 Bu değerler, Osmanlı kültür ve bilim hayatının ilk 250 yıllık dönemine tekabül etmekte ve Osmanlı âlimlerinin ilgilerinin yoğunluk kazandığı konuları açık bir şekilde sergilemektedir. Aynı zamanda Osmanlı kültür ve bilim hayatı hakkında da bilgiler veren Taşköprülü-zâde fıkıh, hadis, kelam, edebiyat ve tarih konularında olmak üzere 20 eser vermiştir. Taşköprülü-zâde'nin başlıca eseri, ilk on Osmanlı padişahı döneminde yaşamış olan Osmanlı âlimlerinden ve şeyhlerinden bahseden bir biyografi kitabı olan Şakâyıku'n-Nu´mâniyye fi ulema el-Devleti'l-Osmâniyye'dir. Taşköprülü-zâde'nin bu eseri yanında, Miftâh el-Saade ve Misbah el-Siyâde adlı ilimlerin tasnifi konusundaki eserinde 350 kadar ilim dalı saymış ve bu dallara ait önemli eserleri ve müelliflerini tanıtmıştır.32

2. İstanbul Rasathanesi ve Takiyeddin El-Rasıd

Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği en büyük astronom ve matematikçisi olan Takiyeddin el-Râsıd, 4 Ramazan 932/14 Haziran 1526 tarihinde Şam'da doğdu.33 Başta babası olmak üzere Şam ve Mısır'daki çeşitli âlimlerden aklî ve naklî bilimleri tahsil etti. Matematik sahasındaki hocası

Şihâbeddin el-Gazzî'; astronomi sahasındaki hocası ise muhtemelen Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Sûfî'dir.

Takiyeddin, tahsilini tamamladıktan sonra, kısa bir müddet Şam'daki medreselerde müderrislik yaptı. Miladî 1550 yılı civarında babası Mâruf Efendi ile birlikte İstanbul'a geldi. Çivizâde, Ebu's-Suûd, Kutbeddinzâde Mehmed ve Saçlı Emir gibi âlimlerin meclislerine devam ederek onlardan faydalandı. Daha sonra Mısır'a döndü ve Kahire'de Şeyhuniyye ve Surgatmışiyye medreselerinde müderrislik yaptı. Kısa bir müddet için yeniden İstanbul'a geldi. Semiz Ali Paşa'nın sadrazamlığı zamanında Edirnekapı Medresesi'nde müderrislik yaptı. Bu süre zarfında Ali Paşa'nın özel kütüphanesinden ve saat koleksiyonundan faydalandı. Ailesinin Mısır'da oluşu ve Ali Paşa'nın da Mısır'a vali tayin edilmesi üzerine tekrar Kahire'ye döndü. Mısır'da müderrislik ve kadılık görevlerinde bulundu. Kazasker ve Mısır Kadısı olan Abdülkerim Efendi ve babası Kutbeddin, Takiyeddin'i matematik ve astronomi ile uğraşmaya teşvik ettiler. Kutbeddin çeşitli rasat aletleri ve dedesi Ali Kuşçu, Cemşîd el-Kâşî ve Bursalı Kadızâde'nin matematik ve astronomi ile ilgili eserlerini temin edip Takiyeddin'e verdi; ayrıca onun astronomi çalışmalarına yardımcı oldu.

Takiyeddin, matematik sahasında beş, astronomi sahasında yirmi, fizik-mekanik sahasında üç, tıp ve zooloji sahasında birer eser telif etmiş, ayrıca ölçü ve tartılar ile ilgili bir risale yazmıştır. Eserlerinin hepsi Arapça'dır. Astronomi sahasında, ayrıca Takiyeddin ile ilgisi olan beşi Türkçe, ikisi Arapça ve birisi Farsça olmak üzere sekiz eser mevcuttur. Bu eserlerden özellikle Âlâtü'l-Rasadiyye li Zîc-i Şehinşâhiyye adlı Türkçe eser önemlidir.

Takiyeddin rasat çalışmalarına Mısır'da iken başlamış ve ilk eserlerini bu sırada vermiştir. Onun asıl amacı, Uluğ Bey Zîci'ndeki bazı eksik kısımları tamamlamak ve yeni bir zîc hazırlamaktır.

İstanbul Rasathanesi’nin tesisi, bu amacına ulaşmasına imkânı tanımıştır. 1570 yılında yeniden İstanbul’a gelen Takiyeddin, dönemin müneccimbaşısı olan Mustafa Çelebi’nin ölümü üzerine Sultan II. Selim tarafından 1571 yılında müneccimbaşı tayin edildi. Bu arada dönemin önemli şahsiyetlerinden

Hoca Sâdeddin Efendi ile dostluk kurdu ve onun himayesini gördü. 1574 yılında Tophane sırtlarında bir binada veya Galata Kulesi’nde rasat çalışmalarında bulundu. Bu çalışması Sultan III. Murad’ın hocası Hoca Sâdeddin Efendi ve Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa’nın dikkatlerini çekti. 1579 yılı başlarında Sultan III. Murad’ın bir fermanıyla, Tophane sırtlarında ve bugünkü Fransız Elçilik Sarayı’nın bulunduğu yerde bir rasathane inşasına başlandı.34 Astronomi sahasındaki önemli kitaplar ve aletler bu rasathanede toplandı.35

Takiyeddin’in Rasathane’sinde kullanılan aletler, çağdaşı Avrupalı meşhur astronom Tycho Brahe’nin 1576’da Uraienborg’da kurmuş olduğu rasathanedeki aletlerle benzer özelliklere sahip olduğu dikkati çekmektedir. Takiyeddin Sidrâtü Muntehe’l-Efkâr adlı Zîc’inde İstanbul’daki rasat faaliyetlerine on beş yardımcısı ile birlikte 1573 yılında başladığını belirtmektedir. Buna göre rasathane, çalışmaların başladığı 1573 yılından, yıkılış tarihi olarak herkesçe kabul edilen 4 Zilhicce 987/22 Ocak 1580 tarihine kadar rasat faaliyetlerini sürdürmüştür.36

Aynı zamanda Takiyeddin icatlarıyla, daha önce İslâm dünyasında kullanılan rasat aletlerine yeni aletler ilave etmiştir. Takiyeddin’in rasathanede kullanmış olduğu aletlerin bazıları: Batlamyus tarafından icat olunmuş zatü´l-halak, paralaktik cetvel ve usturlap, bir kısmı daha önce İslâm dünyasında kullanılan kadran, zatu’s-semt ve’l-irtifa, zatu´ş-şubeteyn, rub’u mıstar, zatu´s-subkateyn, zatü´l-evtâr gibi aletlerdir. Ayrıca Takiyeddin tarafından icat edilmiş olan “muşebbehe bi’l-menatık” adlı

sekstant aleti, Tycho Brahe’nin icat ettiği alete çok benzemektedir. Takiyeddin rasatlarında, rasathanede kurmuş olduğu ahşap duvar kadranını ve “saatleri, dakikaları ve saniyeleri gösteren kadranlı bir mekanik saat inşa ettik, her dakikayı beşer saniyeye böldük” diye tarif ettiği, kendisinin yapmış olduğu mekanik saati kullanmıştır. Bu, daha evvel kullanılan saatlerden daha dakik olduğu için, uygulamalı astronomi konusunda, on altıncı asrın önemli icatlarından birisi olarak kabul edilmiştir.

İstanbul Rasathanesinde yapılan gözlemler sonucunda Takiyeddin, Güneş parametrelerinin hesaplanması için yeni bir metot geliştirmiştir. Sabit yıldızların enlem ve boylamlarının tespitinde ise Venüs gezegenini ve Aldebaran ile Spica Virginis adlı iki yıldızı kullanmıştır. Ayrıca günümüzde 61’’ olarak hesaplanmış olan Güneş’in apojesini 63’’ olarak hesaplamıştır. Bu, Kopernik’in 24’’ ve Tycho Brahe’nin 45’’ değerleriyle mukayese edildiğinde gerçeğe en yakın değerdir. Takiyeddin’in asıl amacına yönelik olarak da yeni gözlemlerine dayanarak, Güneş ve Ay cetvellerini ihtiva eden zicler hazırlamış ve Sultan III. Murad’a ithaf etmiştir.

Şimdiye kadar yapılan araştırmalara göre Takiyeddin’in matematiğe yaptığı en önemli katkı, daha önce el-Öklidîsî ve el-Kâşî gibi İslâm matematikçileri tarafından geliştirilen ondalık kesirleri trigonometriye ve astronomiye uygulaması, buna uygun sinüs ve tanjant tabloları hazırlaması ve bunları Cerîdetü’d-Dürer ve Harîdetü’l-Fiker adlı zîcinde kullanmasıdır. Takiyeddin konunun teorik çerçevesini de Buğyetü’t-Tullab’ın ikinci makalesinin dokuzuncu babında oluşturmuş ve bunlarla nasıl işlem yapılacağını örnekleri ile göstermiştir. Takiyeddin ayrıca, Osmanlılar’da daha önce Molla Lutfî’nin ele aldığı ünlü Delos problemini yeniden ele almış ve bu problemin üç çözüm yolu üzerinde durmuştur.37

Takiyeddin’in astronomi sahasında ilk önemli eseri, Sidretü Müntehe’l-Efkâr fî Melekûti’l-Feleki’l-Devvar adını taşımaktadır. Bu eser, Takiyeddin

tarafından Uluğ Bey Zîci'nin tashih ve ikmali için, Mısır ve İstanbul'daki gözlemlerinin sonuçlarına göre hazırlanmıştır. Takiyeddin, eserin ilk kırk sayfasında trigonometrik hesabı inceler. Sonra astronomik saatleri, gök dairelerinin vb. konuları ele alır. Daha sonra rasat aletlerinin ve rasat usullerinin tarifi, Ay ve Güneş hareketlerinin rasatları ile altmışlık tabana göre hesap edilmiş sinüs ve diğer trigonometrik fonksiyonların incelenmesi gelir. Hâtimesi bulunmadığından eserin tamamlanmadığı söylenebilir. Sevim Tekeli tarafından incelenen bu eserde, trigonometri ve pratik astronomiye ilişkin şu sonuçlar tespit edilmiştir: Takiyeddin açıların ölçülmesinde kirişleri değil, İslâm astronomi geleneğine uyarak sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant gibi trigonometrik fonksiyonları kullanmıştır. Diğer taraftan, Uluğ Bey'den esinlenerek, Cemşîd el-Kâşî'nin üçüncü dereceden bir denklem şekline soktuğu sinüs 1^o'nin değerini tespit için farklı bir yöntem geliştirmiş ve bu değeri tam olarak bulmaya çalışmıştır. Ayrıca Güneş parametrelerinin hesabında yeni bir yöntem olan ve Avrupa'da Kopernik ile Tycho Brahe'nin haberdar oldukları, üç gözlem noktası metodunu uygulamış, sabit yıldızların enlem ve boylamlarının hesaplanmasında ise Ay'ın aracı olarak kullanılmasını terk ederek yukarıda belirttiğimiz gibi Venüs'ü ve ekliptiğe yakın Aldeberan ve Spica Virginis'i kullanarak farklı bir hesaplama usulü geliştirmiştir.

Takiyeddin'in astronomi sahasında ikinci önemli eseri, Cerîdetü'd-Dürer ve Harîdetü'l-Fiker adını taşır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Takiyeddin, bu eserinde ilk defa, ondalık kesirleri trigonometriye ve trigonometrik fonksiyonlara uygulamış sinüs-kosinüs ve tanjant-kotanjant

tabloları hazırlamıştır. Bu eserin ihtiva ettiği konular arasında başta yıldızların ve gezegenlerin gökyüzündeki konumlarının belirlenmesi, namaz vakitlerinin tespiti ile ilgili (ilm-i mikat), "el-asl" usturlap, rubu tahtası gibi aletlerin çizimi, güneş saatleri, takvimler, güneş ve ay tutulması, ziçler ve

İstanbul boylamına göre yapılan gözlemler ve tablolar gelmektedir. Yine kendisinin hazırladığı Teshîlü'z-Zîci'l-Aşariyyeti'ş-Şehinşâhiyye adlı zîcinde olduğu gibi, bu zîcinde de yay ve açıların derece aksamını ondalık kesirlerle ifade etmiş ve hesaplamalarını da buna uygun olarak yapmıştır. Ayrıca yine bu zîcte sabit yıldızlar tablosu dışında tüm astronomik tabloları ondalık kesirlerle hazırlamıştır.

Takiyeddin'in yukarıda zikrettiğimiz üç önemli astronomi eserinin yanında, ikinci derecede önemi haiz ve astronominin çeşitli konularına ait başka eserleri de mevcuttur. Bunlardan biri olan el-Dustûrü'r-Râcih li Kavâidi't-Tastih, kürelerin düzlem haline getirilmesini konu alır ve kısmen geometri ile ilgilidir. Diğer bir eseri Reyhânetü'r-Ruh fî Resmi's-Sâat alâ Musteva's-Sutuh adını taşımaktadır ve mermer yüzeyler üzerine çizilen güneş saatlerinden ve bunların özelliklerinden bahseder. Eser öğrencisi Ömer b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Fâriskûrî (ö. 1018/1609-1610) tarafından Nefhü'l-Füyuh bi Şerh Reyhâneti'r-Ruh adıyla şerhedilmiş ve bu şerh XI./XVII. yüzyılın başlarında adı bilinmeyen biri tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Takiyeddin, fizik-optik sahasında Euclides, İbn el-Heysem ve Kemâleddin el-Fârisî'nin konu ile ilgili eserlerini inceleyerek Nevru Hadîkatü'l-Ebsar ve Nûru Hakîkati'l-Enzar adlı eserini telif etmiştir. Bu eserinde Takiyeddin, ışığın mahiyeti, yayılımı ve kırılması gibi konuları ele almış, ışığın küresel yayılımı üzerinde durmuş, ayrıca renk ile ışık arasındaki ilişkileri incelemiştir. Takiyeddin'in eserinde dikkati çeken noktalardan biri de dürbünden ve kullanımından bahsetmesidir. Eserindeki,

"Ben uzakta bulunmaları nedeniyle görülemeyen [gözden gizlenmiş olan] eşyayı en ince ayrıntılarıyla gösterebilen ve ortalama uzaklıkta bulunan gemilerin yelkenlerini bir ucundan tek bir gözle baktığımızda görebileceğimiz ve (daha önce) Yunanlı bilginlerin yapıp,

İskenderiye kulesine yerleştirmiş olduklarına benzer bir billur (mercek) yaptım”.ifadesinden de anlaşılacağı gibi uzağı gösteren bir düzeneği yapması onun mucit kişiliğini açıkça ortaya koymaktadır.38

Takiyeddin mekanik sahasında iki eser kaleme almıştır. Bunlardan en önemlisi, 1558 yılında Nablus’ta telif ettiği ve mekanik saatleri İslâm ve Osmanlı dünyasında ilk olarak ele alan el-Kevâkibü’d-Dürriyye fî Vad’i’l-Benkamâti’d-Devriyye adlı eseridir. Takiyeddin, eserin ön sözünde, Semiz Ali Paşa’nın özel kütüphanesinden ve hizanesinde bulunan Avrupa’dan gelme mekanik saatlerden faydalandığını belirtmektedir. Eserde, Takiyeddin mekanik saatlerden, bunların çeşitlerinden ve şekillerinden bahsetmekte ve her tür saati ele alıp incelemektedir.39 Takiyeddin’in mekanik sahasındaki ikinci eseri, el-Turukü’s-Seniyye fi’l-Âlâti’r-Rûhâniyye adını taşımaktadır ve “ilmü’l-hıyel” denilen ve klasik İslâm medeniyetinde Mûsâoğulları ve Cezerî’nin incelediği konuları ihtiva etmektedir.40

Takiyeddin’in tıp alanında müfredat ilaçları alfabetik olarak incelediği Tercümânü’l-Etibbâ ve Lisâni’l-Elibbâ, zooloji alanında ise el-Mesâbihü’l-Müzhire fî İlmi’l-Bezdere isimli eserleri kaleme almış; ölçü ve tartılarla ilgili olarak da Risâle fî Ameli’l-Mîzâni’t-Tabiî adlı risalesini telif etmiştir. Ancak bu eserler henüz incelenmemiştir.

Klasik Osmanlı bilim geleneğinin en yüksek seviyesi olarak nitelendirilen Takiyeddin’in, çalışmalarında İslâm bilim adamlarının konuyla ilgili yazılarını incelemeyi bir esas kabul etmiş ve eserlerinde daha önceki astronomi eserlerinin bir kritiğini yapmayı ihmal etmemiştir. Şüphesiz onun çalışmaları Osmanlı biliminin zirvesini oluşturmuş ve İstanbul Rasathanesi’nin kuruluşundan sonraki faaliyetleri, İslâm astronomi geleneğindeki en ileri gelişmeyi sağlamıştır. Rasathanenin devlet adamları arasındaki rekabet ve kıskançlık yüzünden bazı bahaneler ileri sürülerek hazin bir şekilde yıkılması, bu gelişmenin sonunu hazırlamıştır.41

Takiyeddin, araştırma ve gözleme dayalı ilmî bilgiye ulaşma yanında onun tecrübeye dayalı bir metot kullandığına da şüphe yoktur. Eserleri konuları itibarıyla incelendiğinde onun hassas gözlem sonuçlarına ulaşabilmek için, gerek insanın duyu organlarından kaynaklanan hataların belirlenmesine gerekse ölçme aletlerinin dakikliğine aşırı titizlik göstermiş olduğunu anlamaktayız. Diğer taraftan astronomide teorik çalışmaların hesaplanmasında daha doğru sonuçlara daha pratik ulaşmak amacıyla ondalık kesirleri astronomiye uygulaması onun ilmî metodolojisini yansıtmaktadır. Eserleri ilmî yönden olduğu kadar didaktik üslup açısından da dikkati çeker.

C. Bilim ile İlgili Faaliyetlerin Yürütüldüğü Vakıf ve Saray Kuruluşları

Osmanlı döneminde genel olarak din ve din dışı ilmî faaliyetleri yürüten âlimler, genellikle tek bir ilim çevresine mensup insanlar idi. Bu âlimler, daha önce ifade edildiği gibi medrese kurumu çevresinde bulunmaktaydılar. Ancak bu âlimler, daha sonraları ihtisaslaşan müesseselerde çalışıp yeni çevreler oluşturmuşlardır. Osmanlılardan önce prototipleri değişik İslâm devletlerinde özellikle Timurlular, İlhanlılar ve Selçuklularda bulunan kurumlar, Osmanlılar döneminde gelişmiş ve daha da belirgin bir yapıya kavuşmuş oldukları görülür. Bu bakımdan medreseler yanında Saraya bağlı Hekimbaşılık ve Müneccibaşılık gibi müesseseler oluşup kökleşmiş ayrıca büyük camilerin bulunduğu külliyelerin temel bir unsuru olan Muvakkithaneler yaygın hale gelmiştir. Dolayısıyla medreseler, şifahaneler, daru't-tıp ve muvakkithaneler gibi umumi karakterdeki vakıf kurumları ile Hekimbaşılık ve Müneccibaşılık gibi Saray'a mensup müesseseler, aynı zamanda bilimin üretildiği kurumlar olmuştur. Yukarıda bahsettiğimiz ve 1573-1580 yılları arasında rasat faaliyetinde bulunan dönemin padişahının himayesinde Takiyeddin el-Raşid'in kurmuş olduğu İstanbul Rasathanesi, bu konuda özel bir yere sahip olmuştur. XVIII. yüzyılda kurulmaya

başlanan ve XIX. yüzyılda bütün yönleriyle yaygın hale gelen Batı tarzı yeni eğitim kurumlarına rağmen, klasik bilim kurumlarının medreseler ve muvakkithaneler gibi birçoğu fonksiyonlarını imparatorluğun sonuna kadar devam ettirmişlerdir.

1. Medreseler

İlk Osmanlı medreselerinde eğitim, geleneğe dayalı olarak tamamen vâkıfların (vakfı kuranların) koymuş oldukları şartlar çerçevesinde tayin olunan müderrislerin inisiyatiflerine bırakılmış görülmektedir. Meselâ, İznik Orhan Bey Medresesi’nin vakfiyesinde, Müderris Dâvûd el-Kayserî’nin “medresede tâlib-i ilme her gün ders okutacağı” şartı dışında bağlayıcı bir ifade bulunmamaktadır.42 Yine 1348’de kurulan Bursa Lala Şâhin Paşa Medresesi vakfiyesinde “müderrisi âlim ve ifâdeye kâdir bir kimse olması ve tatil günleri dışında şer’î bir özrü olmadığı takdirde dersleri katiyen terk etmemesi” ifadesi yer almıştır. 1415 senesinde Karamanoğlu Ali Bey’in Niğde’de kurduğu Akmedrese’nin vakfiyesinde “bu medreseyi ulûm-ı şer’iyye tedrisiyle meşgul fukahâ ve mütefakkıhaya ve ulûm-ı dinîye’nin muhtac olduğu ulûm-ı edebiyye tahsili ile mütevaggil evli, bekâr, leylî ve neharî talebe ile Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre olan müderris ve muide vakfetti. Müderrisin her gün fıkıh ve usûl-ı fıkıh ve sair umûr-ı şeri’yye ve âlîyeyi takrir etmesini, muidin ise fukahânın her gün müzâkere ile dersleri tekrar etmesi….”43 denilmektedir. Bu ibareler Fâtih’in kurduğu Sahn-ı Seman Medreseleri öncesinde, geleneğe dayalı medrese eğitiminin temel özelliklerini açıklaması bakımından önemlidir.

Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul’u fethettikten sonra, şehre yeni bir şahsiyet kazandırmak için imar faaliyetleri başlatmış, etrafındakileri de bu hamleye katılmaları için teşvik etmiştir. Bu faaliyetler neticesinde bazı Bizans binaları mescit, medrese ve hânikâha dönüştürülmüştür. Fâtih, yeni başşehrini dârü’l-ilm (ilim ve kültür merkezi) haline getirme planına uygun

olarak, İstanbul'un bir tepesi üzerinde, daha sonra kendi adı ile anılacak bir külliye inşa ettirmiştir. Bu Külliye, Fâtih'in merkeziyetçi tavır ve politikasının bilim ve eğitim hayatındaki mücessem abidesidir.

Fâtih Külliyesi vakfiyesine göre medreseler, Cami'nin etrafında "Sahn" medreseleri diye bilinen yüksek sekiz medrese ve bu medreselerin arkasında "Tetimme" adıyla bilinen ve Sahn Medreseleri´nin hazırlayıcısı olan sekiz küçük medreseden oluşmaktadır. Böylece caminin iki tarafında toplam on altı medrese olup bunların dışında, batı kapısına bakan tarafta bir de "dârü't-tâlim" yani sıbyan mektebi bulunmaktadır. Vakfiye'den bu külliyenin mütekâmil bir eğitim merkezi olarak düzenlendiği, bunun için yeme, içme, barınma ve tedavi ihtiyaçlarının görüleceği imaret, dârü´ş-şifâ ve kütüphane gibi müesseselerin kurulduğu anlaşılmaktadır.

Yakın zamanlara kadar yapılan bazı modern çalışmalarda, Fâtih'in emri üzerine, kendisinin inşa ettirdiği Sahn Medreseleri, Avrupa üniversitelerine benzetilerek Ali Kuşçu, Vezir Mahmud Paşa ve Molla Hüsrev tarafından bir ders programı düzenlendiği iddia edilmektedir. Ancak son araştırmalarla Fâtih medreseleri ile modern üniversite kavramı arasında kurulan benzerliklerin ve Fâtih medreseleri hakkında oluşturulan yanlış imajın düzeltilmesine çalışmıştır.44

Fâtih medreselerinin kurulmasıyla, Osmanlı eğitim hayatında yeni bir dönem başlamış ve medreselerin hiyerarşik yapısı yeniden düzenlenmiştir. Nitekim medrese tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda medreselerin akademik seviyelerinin, onların başında bulunan müderrise ödenen ücretlere ve o medresede okutulması gereken temel ders kitabına göre Fâtih döneminde düzenlendiği hususu, XVI. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Gelibolulu Mustafa Âlî'nin verdiği bilgiye dayanarak Uzunçarşılı'dan beri kabul görmüştür.45 Âlî'nin verdiği bilgiden Yıldırım Bayezid döneminden itibaren eğitim hayatını düzenleyen bazı kaide ve usûllerin (genellikle

bunlara “kanun” denilmektedir) bulunduğu ve bazılarının Fâtih dönemine kadar uygulandığı, ancak onun döneminde bunların bir araya getirilip bir bütün olarak derlendiği anlaşılmaktadır.46

Fâtih Teşkilat Kanunnâmesi’nde, müderrislerin tayini konusunda, medreselerin payeleri müderrislerin aldığı yevmiyeye göre yirmi akçeliden başlayan ve beşer akçe artışla yirmi beş, otuz, otuz beş, kırk, kırk beş ve ellili akçeye ulaşan bir hiyerarşiye bağlanmıştır. Ellili medreseler “Dâhil”, “Hâriç” ve “Sahn” olarak üç ayrı isimle anılmışlardır. Sahn Medreseleri’nin yani Fâtih Külliyesi’ndeki üst seviyeli sekiz medresenin müderrisleri de ulemânın en ileri gelenleri kabul edilmiş ve resmî teşrifatta sancak beylerinin önüne yerleştirilmişlerdir.47

Fâtih öncesi Osmanlı medreselerinin vakfiyelerinde yukarıda verilen bazı örneklerde de görüldüğü üzere genellikle dinî ilimlerin eğitimine işaret edilmektedir. Halbuki Fâtih Medreseleri vakfiyesinde ilk defa medreselere tayin edilecek müderrislerin, hem dinî (naklî) hem de mantık, felsefe, matematik ve astronomi gibi ilimleri kapsayan “aklî” ilimleri bilenlerden seçilmesi şartı getirilmiştir. Yine vakfiyede bu medreselerin temelinin hikmet esaslarına dayandığı ve kuruluşunun geometrik kaideler içinde olduğu edebî bir üslupla belirtilirken, Sahn-ı Seman’ın daha öncekilerden farkları ortaya konulmuştur. Kanaatimize göre Semerkant’ta Uluğ Bey’in çevresinde bulunan ve matematik-astronomi ağırlıklı ilim muhitinden gelen Ali Kuşçu’nun tesirini burada aramak gerekir. Onun etkisini bu medreselerin çerçevesini çizen vakfiyede aklî ilimlerin dinî ilimlerin yanında okutulması imkânını hukuken sağlamış olmasında aramak lâzım gelir. Bu tesirin, Fâtih’ten sonra Süleymaniye Medreseleri’ne kadar artarak uzandığını görmek mümkündür.

İstanbul’un kurulu olduğu yedi tepeden ikincisine de Kanunî Sultan Süleyman Osmanlı kültür, bilim ve eğitim tarihinin zirvesini teşkil edecek

olan külliyesini kurmuştur. Kanunî devrinin ihtişamını ve Sermimar Sinan'ın dehasını aksettiren bu külliyenin inşası (1550-1557) Osmanlı eğitiminde önemli gelişme ve yeniliklerin olduğu bir merhaleyi teşkil etmiştir. Camiin etrafında eğitimin değişik seviyede ve ihtisaslarda yürütüldüğü mektep ve medreseler inşa edilmiştir. Külliyede bir sıbyan mektebi ile Sahn medreseleri adıyla da bilinen dört medrese kurulmuştur. Ayrıca Külliyede ihtisas medreseleri olarak da "Dârü'l-Hadis" in yanı sıra "Dârü't-Tıb" adıyla da anılan bir tıp medresesi yer almıştır. Bîmarhane, İmaret veya Dârü'z-Ziyâfe, Tabhane ile tıp medresesinin yanında kurulan Dârü'l-Edviye (eczahane) gibi unsurları bulunan bu külliyenin insanî, dinî, sosyal ve kültürel hizmetlerin bir bütün olarak yürütüldüğü Osmanlı külliyelerinin Fâtih Külliyesi'nden sonra tekâmül etmiş örneğini teşkil etmektedir.

Süleymaniye Medreseleri, medrese hiyerarşisindeki üstün yerini daha sonraki dönemlerde de korumuştur. Ancak ileriki dönemlerde medrese payelerinde değişiklikler olduğu görülmektedir. XVIII. yüzyılın ilk yarısında payeler şu sıraya göre düzenlenmiştir: İbtidâ-i hâriç (birinci hâriç), ikinci hâriç, ibtidâ-i dâhil (birinci dâhil), ikinci dâhil, Musıla-i Sahn, Sahn, ibtidâ-i altmışlı, ikinci altmışlı, Musıla-i Süleymaniye ve Süleymaniye. Dârü'l-Hadis ile birlikte on bir payeli bu sisteme, Musıla-i Süleymaniye ile Süleymaniye medreseleri arasında Havâmis-i Süleymaniye adı altında yeni bir pâye daha ilâve edilerek on iki payeli bir sistem oluşturulmuştur. On iki payeli bu sistem, İkinci Meşrutiyet'e kadar sürmüştür.48

İkinci Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı gayretleri içinde, İstanbul´da bulunan bütün medreseler ŞeyhülÎslâm ve Evkaf Nâzırı Mustafa Hayri Efendi'nin zamanında çıkarılan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi 29 Eylül 1914 ile "Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi" adı altında

birleştirilmiş ve tâli kısm-ı evvel, tâli kısm-ı sâni ve âlî kısım olmak üzere her biri dört yıllık üç seviyede düzenlenmiştir. Taşralardaki medreselerde ise eğitim süreleri beş sene olarak ayarlanmıştır.49

Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medreseleri üstünde "Medresetü'l-Mütehassısin" adı ile bir ihtisas medresesi kurulmuştur. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin döneminde, 1916'da çıkarılan nizamnâme ile bu medreselerin eğitim süreleri yeniden düzenlenmiş ve klasik dönemde olduğu gibi ibtidâ-i hâriç, ibtidâ-i dâhil, Sahn ve Süleymaniye isimleriyle anılmaya başlanmıştır. 1845'de kadı yetiştirmek için Süleymaniye'de kurulan Muallimhâne-i Nüvvab medresesi 1908'de Mekteb-i Nüvvâb, 1909'da ise Medresetü'l-Kuzât adı ile faaliyetini sürdürmüştür. İkinci Meşrutiyet döneminde imam hatip ile vâiz yetiştirmek için Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ ile Medresetü'l-İrşad ayrıca 1914'de hat ve onunla ilgili klasik sanatları okutmak üzere Medresetü'l-Hattâtin kurulmuştur. Modern üniversite yapısı içinde dinî ilimlerin eğitimi için 1900'de tesis edilen Dârü'l-Fünûn-ı Şâhâne'ye bağlı olarak kurulan Ulûm-i Âlîye-i Dînîye (İlahiyat) Şubesi, 1914'de çıkarılan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile Dârü´l-Hilâfeti´l-Aliyye'nin medreselerinin âlî kısmına devredilmiştir.

Medrese eğitiminde uzun zaman tartışılıp yapılması istenilen bu köklü düzenlemelerden beklenen semereler tam olarak ortaya konmadan, 1924 tarihli ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Osmanlı medreseleri tarihe karışmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir İmam Hatip Mektebi ile İstanbul Dârü'l-Fünûnu'nun bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açılıp kısa süre sonra kapatılmıştır. Çok partili demokratik hayatın gelmesiyle yeniden açılmaya başlanan İmam Hatip okulları ile İlahiyat Fakülteleri, İkinci Meşrutiyet'in bu müesseselerini isimleriyle günümüze taşımaktadır.

2. Daruşşifalar, Hekimbaşılık ve Süleymaniye Tıp Medresesi

Osmanlılarda pratik ihtiyaçları karşılamaya yönelik uygulamalı bilim müesseselerinin arasında sağlık hizmeti veren müessesler önemli bir yer tutmaktadır. Genellikle “dârüşşifâ”, “şifahane” veya “bîmâristan” olarak adlandırılan bu müesseseler aynı zamanda tıp eğitimi verme fonksiyonunu da icra etmişlerdir. Osmanlılar çok önem verdikleri dârüşşifâları, devamlılıklarını sağlamak için müstakil birer bina olarak değil daha ziyade külliyelerin bir birimi olarak inşa edegelmişlerdir. 1470’te Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulmuş olan Fatih Dârüşşifâsı, 1481’de II. Bayezid’ın emriyle Edirne’de kurulan Bayezid Dârüşşifâsı ve 1550’de tesis edilen Süleymaniye Dârüşşifâsı ile aynı dönemde kurulan, Haseki Dârüşşifâsı (1550), Sultan I. Selim’in hanımı Hafsa Sultan’ın Manisa’da kurmuş olduğu Hafsa Sultan Dârüşşifâsı (1522-23) bu çeşit önemli yapılardan bazılarıdır. Dârüşşifâlar, hasta tedavisi yanında hekimlerin yetişmesinde de önemli bir yere sahiptir. Selçukluların kurduğu sağlam temel ve yaygın uygulama anlayışına dayalı olarak başlayan Osmanlı Dârüşşifâ geleneği XIX. asrın ortalarında modern hastaneler açılana kadar varlığını devam etmiştir.

Süleymaniye Dârü’ş-Şifâsının karşısında bulunan ve günümüze sadece güneydoğu kanadı ile gelen tıp medresesinin girişi Tiryakiler Çarşısı’na açılmaktadır. Dârü’t-Tıbbı’nın bulunduğu bina halen mevcut olup günümüzde Süleymaniye doğumevi olarak kullanılmaktadır. Yapının kuzey-doğu kanadı, çarşının kemerleri ve dükkânları üzerinde yer almaktadır.

Kanunî Sultan Süleyman tarafından yaptırılan, Süleymaniye külliyesinin bir bölümünü oluşturan ve vakfiyesinde “İlm-i tıbb için binâ olunan medrese-i tayyibe” olarak tarif edilen Dârü’t-Tıb, Osmanlı Türkleri tarafından inşa edilen ilk tıp medresesidir (1555). Daha önceki bazı İslâm devletlerinde rastladığımız tıp medreselerine benzeyen bu kurum, bir külliye dahilinde ve düzenli olarak üç yüz yıla yakın eğitim vermesi açısından onlardan farklı bir yapı kazanmıştır. Süleymaniye Tıp medresesi,

mütehassıs hekim yetiştirmek maksadıyla kurulmuş olup Osmanlılarda tıp eğitimi sahasında, tıbbî ihtisaslaşma açısından çok önemli bir noktada yer almıştır. Zira daha önce dârü’ş-şifâlarda yapılan tıp öğretimi, bu medrese ile müstakil bir yapıya kavuşmuştur.50

Yukarıda bahsi geçen ve kendi özel vakıflarınca desteklenen müesseseler dışında devletin resmî müesseseleri içinde, daha çok padişahın, hanedan mensuplarının ve saray görevlilerinin işleriyle ilgili olarak Hekimbaşılık müessesesi de bulunmaktadır. Hekimbaşılar, başta padişah ve ailesi olmak üzere saray halkının sağlığıyla ilgilenen tabiplerdir. İlmiye sınıfından iyi yetişmiş kimseler arasından seçilen hekimbaşı, aynı zamanda imparatorluğun tabip, eczacı, cerrah, kehhal (göz hekimi) ve sağlıkla ilgili bütün müesseselerinden sorumluydu. Hekimbaşılık müessesinin sona ermesine kadar (1844), bazıları bir kereden fazla olmak üzere toplam 42 kişi bu vazifeye tayin edilmiştir.51

Osmanlı İmparatorluğu’nda XVI. yüzyılda Hekim Muhiddin Mehmed (öl. 1504) ile başlayan XIX. yüzyılda Abdulhak Molla ile sonlanan 350 yıllık dönem içinde görev alan hekimbaşıların, hem hizmetleriyle hem de bu sahada hazırlamış oldukları eserleriyle, Osmanlılarda tıp ilminin gelişmesinde sürekli katkıları olmuştur. Kuruluş ve gelişme devrinde (1507-1512 ve 1515-1520 tarihleri arasında) iki kere bu göreve getirilmiş Hekimbaşı Ahi Çelebi, Risâle-i Hasâtü’l-Kilye, Farsça kaleme aldığı Fevâidü’s-Sultâniye fi’l-Kavâidi’t-Tıbbiye ve Türkçe olarak kaleme aldığı Risâle fi’t-Tıbb ile Mesnevî fi’t-Tıbb adlı eserleri ile Osmanlıda İslâm tıbbı geleneğinin yaygınlaşmasında etkili olmuş hekimlerden biridir. Klasik İslâm tıbbında eser vermiş bir diğer hekimbaşı, Mısır’da tıp tahsili gören ve Kahire Kalavun Hastahanesi’nde uzun süre baştabiplik yapan IV. Murad’ın ünlü hekimbaşısı Emir Çelebi’dir (ö. 1639).

Onun Enmuzecü’t-Tıb adlı eseri Osmanlı tabipleri arasında uzun süre müracaat kitabı olarak kullanılmıştır.

XVI. asırdan itibaren, başta İstanbul olmak üzere büyük Osmanlı şehirlerinde Avrupa kaynaklı birçok salgın hastalığın ortaya çıkması karşısında hekimbaşıların hem yeni tedavi ve korunma metotları geliştirdikleri hem de Avrupa kaynaklı tıbbî fikirlere dayalı yeni eserler hazırlamış oldukları görülür. Bunlardan uzun süre hekimbaşılıkda bulunmuş, telif ve tercüme birçok tıp eseri kaleme almış olan Sâlih b. Nasrullah (ö. 1671) Osmanlı tıp tarihinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Gâyetü’l-Beyan fî Tedbîri Bedeni’l-İnsan adlı eseri ile Paracelsus’un eserlerini tercüme ederek Osmanlılarda tıbb-ı cedid akımının başlamasına sebep olmuştur. Aynı yüzyılın bir diğer hekimbaşısı Hayâtîzâde Mustafa Feyzi Efendi (ö. 1691) de beş risaleden meydana gelen er-Resâilü’l-Müşfiye fî’l Emrâzi’l-Müşkile adlı Türkçe olarak kaleme alınan eseri ile Osmanlı tıbbında etkiler meydana getirmiştir. XVIII. asırda yetişen önemli hekimlerden birisi de Hekimbaşı Subhizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1782) dir. Suphizade, Hollandalı Herman Boerhaave’nin (ö. 1738-1739) Aforizmaları’nı Kıtâat-i Nekâve fî Tercüme-i Kelimât-ı Boerhave adı ile Türkçe’ye tercüme ederek bu eserlerin Osmanlı tıp literatürüne kazandırılmasını sağlamıştır.

Hekimbaşıların Osmanlı İmparatorluğu’nda modern tıp eğitiminin başlamasında ve yeni tip tıbbî müesseselerin kurulmasında da önemli roller üstlenmiş oldukları görülür. Bu konuda ilk sırada Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi (ö. 1835) ve çocukları Hayrullah Efendi ve Hekimbaşı Abdulhak Molla gelir. Behçet Efendi, hem Çiçek Aşısı Risâlesi ve Risâle-i İllet-i Efrenç gibi küçük fakat önemli risaleleri ile hem de yeni Tıbbiye’nin açılmasındaki önderliği ile Osmanlılarda modern tıp eğitiminin kurucusu olarak tanınmıştır.52

3. Müneccimbaşılık

Devletin resmî müesseseleri içinde bulunan, daha çok padişahın, hanedan mensuplarının ve saray görevlilerinin işleriyle ilgili olan bir kurum da Müneccimbaşılık idi. Bu kurum XV. asrın sonlarına ve XVI. asrın başlarına doğru kurulmuştur. İlmiye sınıfından seçilen müneccimbaşılar, sarayda görevli olup astronomi ilmiyle, takvim, imsakiye hazırlama, hanedan mensupları ve yüksek rütbeli devlet adamları için zayice çıkarma gibi işlerle meşgul olmuşlardır. Müneccimbaşılar kendi sahalarında yazdıkları eserler yanında, diğer ilmiye mensupları gibi dinî ve edebî konularda da çeşitli eserler vermişlerdir.

Müneccimbaşı veya kıdemli yardımcılarından biri sultanların tahta çıkışı, saraydaki düğün ve doğum günleri, kızaktan gemi indirilişi gibi önemli hadiseler için, uğurlu gün ve saatlerin tespitini yapardı. Ayrıca, astronomi ile ilgili hadiseleri Güneş ve Ay tutulmalarını (kuyruklu yıldızlar, gökte görünen cisimler ve saire gibi), zelzele ve yangın felaketlerini takip eder, elde ettiği bilgileri kendi yorumları ile Saray‘a iletirdi. Yukarıda sözü edilen muvakkithanelerin idaresi de müneccimbaşılarının mesuliyetindeydi. III. Murad (1574-1595) zamanında İstanbul’da kurulan meşhur rasathane Müneccimbaşı Takiyüddin el-Râsıd‘ın (ö.1585) idaresi altındaydı. Osmanlı İmparatorluğu’nun sonuna kadar 37 ilim adamı müneccimbaşılık görevini üstlenmişti. Bu müessese Cumhuriyet’in ilanı ile 1924 yılında lağvedilmiş yerine 1927’de Başmuvakkitlik kurulmuştur.53

4. Muvakkithaneler

Uygulamalı astronomi ile ilgili müesseselerden bir diğeri ise muvakkithanelerdir. İmparatorluğun kuruluşundan itibaren şehirlerde ve kasabalarda belirli mescit veya camilerin avlusunda kurulan bu yapılar, özellikle İstanbul’un fethinden sonra, külliyelerin bir unsuru olarak yaygın bir şekilde tesis edilmiş ve faaliyetlerini külliyenin vakıf gelirleri ile

sürdürmüşlerdir. Burada özellikle namaz vakitlerinin tayinini yapan bir muvakkit bulunmaktadır. Muvakkitler zaman tayini için rubu’ tahtası (quadrant), usturlap, sekstant, oktant, güneş saatleri ve mekanik saatler ile kronometre gibi aletler kullanmışlardır. Muvakkithaneler zaman ölçme bilgisi dışında matematik ve astronomi öğretilen birer merkez olma özelliğine de sahip müesseseler olmuşlardır.54

5. Mekteb-i Fenn-i Nücum

XIX. yüzyılın başlarında mühendislik, tıp ve askerlik sahalarında yeni eğitim kurumlarının kurulduğu bir dönemde muvakkit yetiştirmek üzere Mekteb-i Fenn-i Nücum adıyla, klasik bilim eğitimine yönelik bir okulun kurulmuş olduğunu görmekteyiz.

Müneccimbaşı Hüseyin Hüsnü Efendi (öl. 1841) ve müneccim-i sani Sadullah Efendi’nin (öl. 1848) gayretleriyle Tanzimat’ın (1839) ilanından önce kurulan Mekteb-i Fenn-i Nücum, Sadullah Efendi’nin ifadesiyle: “… zabt-ı sinin-i şuhûr ve ahbâr-ı evkat-ı salat için tahsîl olunmakta olan fenn-i nücûmun mebdei ve esası olan rakam-ı takvimin istihracı…” maksadıyla kurulmuştur. Kuruluş tarihi ve eğitimi hakkında pek bilgi bulunmayan bu kurum ne yazık ki kurucularının gayretleriyle ayakta kalmış ve kısa süre sonra mülga durumuna düşmüştür. Ancak kısa süreli de olsa bu kurumun ilk öğrencileri olan Ahmed Eşref Efendi, Hasan Efendi, Mehmed Efendi ve Müneccim-i sani Sadullah Efendi’nin oğlu Ahmed Muhsin Efendilerin takvim hazırlama konusunda çalışmalarda bulunmuş oldukları görülmektedir. Daha sonra öğrenci sayısı altı kişiye ulaşmış olan Mekteb’in ne zaman kapandığı bilinmemekle beraber bu tarih 1845’ten sonra değildir.55

6. Uygulamalı Astronomi ile İlgili çalışmalar

Yukarıda genel hatlarıyla temas ettiğimiz uygulamalı astronomi ile ilgili müesseseler, başta ziçler olmak üzere takvim ve astronomi aletleri

hakkındaki eserlerin telif edilmesi hususunda da önemli birer merkez olmuşlardır. Osmanlılarda ve genel itibarla İslâm dünyasında vakit tayini ve takvim hazırlama, âlimler arasında en fazla ilgi duyulan uğraşlardır. Bu sebeple Osmanlı âlimleri daha ilk dönemlerden itibaren astronomi ile ilgili çalışmalarını ağırlıkla bu konulara hasretmişlerdir. Osmanlılarda bu sahada gerek şerh ve haşiyelerde gerekse tercümelerde Semerkant astronomi ekolünün etkisi açıkça görülmektedir. Diğer taraftan 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da Batı kaynaklı astronomi cetvellerinin tercüme edilmiş olduğu bilinmektedir. Ancak takvim hazırlamada Avrupa kaynaklı bu cetvellerin XIX. yüzyıla kadar çok etkili olmadığı da muhakkaktır.

Osmanlılarda takvim hazırlama konusundaki eserlerin başında Nasireddin el-Tusî'nin Si Fasl adlı eseri gelmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu konuda ilk tercüme Ahmed-i Dai'nin Muhtasar fi İlm el-Tencim ve Marifet el-Takvim (Risale-i Sî Fasl)'dır.

İkinci olarak Şeyh Vefa'nın Ruznamesi'dir. Bu eser, Müezzinzade Ayn-ı Ali (1609'da sağ) Efendi ve el-Vanî tarafından şerh edilirken, el-Ankaravî tarafından nazım haline getirilmiştir. Takvim konusunda İbn el Mecdî'nin al-Durr al-Yatim'i de Osmanlılar tarafından oldukça itibar edilen bir eserdir. Osmanlılarda teorik astronomi eserlerinin çoğunda da takvim konusu ayrıca ele alınmıştır.

Osmanlılarda takvim hazırlamada en çok kullanılan ziç, Uluğ Bey'in Zic-i Hakanî'si olmuştur. Ali Kuşçu vasıtasıyla Osmanlı dünyasında tanınmış ve kullanılmıştır. Çok sayıda şerhi vardır. Ayrıca Türkçe'ye çeşitli tercümeleri bulunmaktadır.56 Eserin Osmanlı Devleti'nde takvimler resmen Avrupa kaynaklı Cassini ve Lalande Ziç'lerine göre hazırlanmaya geçildikten sonra bile kullanıldığı görülmüştür.

Uluğ Bey Zici'nden sonra Osmanlı döneminde en rağbet gören ikinci ziç, İbn el-Şatır'ın (öl. 1375) al-Zic'idir. Birçok Osmanlı âlimi tarafından şerh, tercüme ve ihtisar edilmek suretiyle işlenmiş olan bu ziç de keza XIX. yüzyıl sonlarına kadar kullanılmıştır.57 Osmanlı dünyasında daha az kullanılan diğer ziçler de şunlardır. Nasireddin Tusî'nin Zic-i İlhanisi, Abu'l-Vefa el Buzcanî'nin (öl. 998) al-Zic al-Vazih ve al-Zic al-Şamil veya al-Zic al-Kamil adlarıyla bilinen zicidir. Bu ziç, daha XIV. yüzyılda Ali el-Komamati tarafından şerh edilerek Çelebi Sultan Mehmed'e sunulmuştur. Osmanlılarda etkisi sınırlı olmuştur.

Osmanlı dünyasında yeni gözlemelere dayalı hazırlanan orijinal ziçler de hazırlanıp kullanılmıştır. Bunların başında Takiyüddin el-Rasıd'ın İstanbul Rasathanesi'nde yapmış olduğu gözlemler neticesinde hazırlamış olduğu ziç gelir. Bu zicin her ne kadar Osmanlı dünyasında uzun süreli bir etkisi olmamış ise de hazırlanış tekniği ve dakikliği açısından Osmanlılardaki bilim seviyesini gösteren en büyük işaretlerden biridir.

XVII. asır boyunca Avrupa kaynaklarından tercüme edilen bilim eserlerinin sayısı artmıştır. Bu tercümeler vasıtasıyla yeni bilim kavramlarının Osmanlı bilim dünyasına tedricî girişinin başladığı görülür. Tespitlerimize göre astronomi konusunda Avrupa dillerinden tercüme edilmiş olan ilk eser, Fransız astronom Noel Duret'nin (ö.1650 civarı) Paris'te 1641'de basılan Ephemerides Celestium Richelianae ex Lansbergii Tabulis adlı zicidir. Bu eser, Osmanlı astronomu Zigetvarlı Tezkereci Köse İbrahim Efendi tarafından 1660 da Secencelü'l-Eflak fi Gayeti'l-İdrak adıyla tercüme edilmiştir. Bu tercüme aynı zamanda Osmanlı'da, Kopernik ve onun güneş merkezli (heliocentric) kâinat sisteminden bahseden ilk kitaptır. Bu konu "Yenileşme Dönemi Osmanlı Bilimi" başlıklı makalemizde deha detaylı olarak ele alınmıştır.58

Osmanlı astronomlarının ilgi duyduğu bir diğer saha ise astronomi aletleri olmuştur. Osmanlı astronom ve matematikçileri genellikle Rub’-ı Müceyyeb, Rub’-ı Mukantarat ve Usturlap gibi hesap ve gözlem aletleri ile bunların yapılışı ve kullanılışı hakkında eserler hazırlamışlardır.

Bir tarafı rub’u’l-müceyyeb bir tarafı da rub’-ı mukantarat olarak kullanılan, Hint dairesi veya Türk tahtası olarak da bilinen Rub’ı tahtası, astronom ve matematikçilerin ellerinden bırakmadıkları bir alettir. Tahtanın rub-ı müceyyeb tarafı, çarpma, bölme, karekök ve küpkök alma gibi matematik işlemler yanında sin, cos, tg ve cotg gibi trigonometrik fonksiyonların hesaplanması işi için kullanılır. Rub’ı-mukantarat tarafı ile ise astronomi ile ilgili gözlemler (Güneşin irtifaı, yıldızların uzaklığı, öğle vaktinin ve zaman hesaplama ve (kıblenin) yön bulma gibi fonksiyonları yerine getirmede kullanılır.

Rub’u’l-müceyyeb konusunda en yaygın eser, Sıbt el-Mardinî (v. 1543)’nin al-Risalât al-Fathiyya fi’l-A’mal al-Caybiyya’dır. Bu eserin şerh, tercüme ve istinsahlarının çokluğu, onun ne kadar çok kullanıldığının bir işaretidir. Rub’ı dairenin mukantarat tarafının kullanışı hakkındaki eserler arasında ise Osmanlılar arasında en çok kullanılan ve işlenen eser, Cemaluddin Abdullah al-Mardinî’nin al-Nucum al-Zahirat’ıdır. Bu konuda ayrıca İbn al-Mecdî ve Abdülaziz el-Vefaî’nin eserleri sayılabilir. Ali el-Muvakkit’in (öl. 1574) 1529’da telif ettiği Kifâyetü’l-Vakt bi Ma’arifet’il-Dâ’ir ve Fazlihî ve’l-Semt adlı eseri Osmanlılarda bu sahanın en çok kullanılan kitapları arasında bulunmaktadır. Rub’-ı müceyyeb hakkında eseri bulunan Osmanlı âlimlerinden Muhammed b. Katib Sinan al-Muvakkit al-Konavî’nin (öl. 1523) mukantarata dair olan eserleri büyük ilgi görmüştür. Bunlar Hadiyetü’l-Mülük, Muzih al-Avkat fî Ma’rifat al-Mukantarat Risale fî Ma’rifat al-Mukantarat ve Risala fî Ma’rifat vaz’-ı Rub’ al-Dâira al Mavzu alayhi’l Mukantarat adlı eserleridir.

Usturlap ile ilgili çalışmaların başında Nasireddin Tusî'nin Bist Bab ders Ma'rifet-i Usturlab adlı eseri gelir. Sahasında İslâm dünyasının en meşhur eseri olan Bist Bab, Osmanlılar arasında ilk olarak 1495 yılı civarında Efe-zade Muhammed b. Hacı Süleyman al-Bursavî tarafından incelenerek hakkında bir şerh yazılmıştır. Daha sonra XVI. yüzyılda Osmanlı himayesine giren Muhammed el-Bircendî (öl. 1528'den sonra) tarafından Farsça olarak şerh edilmiştir. Yine aynı asrın ilk yarısında adı bilinmeyen biri tarafından Türkçe'ye çevrilen bu eser, hakkındaki çalışmalar XVIII. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Halil el-Haddadî, Bist Bab'ın sonunda yer alan "Yirmi Yedi Yıldızın Alametleri" bahsini Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Nasireddin Tusî'nin Bist Bab adlı eserinden sonra usturlap konusunda Osmanlılarda en çok işlenen eserlerin başında Bahaeddin el Amilî'nin el-Safîha'sı gelmektedir. Aslı Farsça yazılmış bu eserin Arapça tercümesi ve şerhleri mevcuttur.

Osmanlı bilim literatüründe, yeni ortaya çıkarılan bir diğer ilgi çekici katkı, Endülüs'ten gelen Müslüman ve Yahudi âlimler tarafından gerçekleştirilmiştir. Sultan II. Bayezid zamanında İstanbul'a gelen Endülüslü İliya b. Abraham bu âlimlerden biridir. İhtida ettikten sonra Abdüsselam el Muhtedi el-Muhammedî adını alan bu zâtın, Arapça astronomi ve tıp kitapları vardır. Önce İbranice yazdığı, 1503'te Arapça'ya tercüme ederek Sultan II. Bayezid'e ithaf ettiği kitabında, Batlamyus'un yaptığı "Zatu'l-halak'tan" daha büyük olan "el-Dabid" adını verdiği kendi icadı bir astronomi aletinden bahsetmektedir. Bu kitap Osmanlı bilim literatürünün henüz çok iyi bilinmeyen bir veçhesini de ortaya koymaktadır.59

D. Yenileşme Döneminde Klasik Bilim Geleneğinin Devamı

İmparatorluğun en ihtişamlı döneminde, en iyi eserlerini meydana getiren klasik bilim geleneği, yukarıda kısaca temas ettiğimiz bilim adamları ile kurumlar çevresinde oluşan ve İslâm bilim geleneği mirası üzerine kurulup geliştirilen bilim muhitlerinde ortaya konmuştur. Bu gelenek, “Yenileşme Dönemi Osmanlı Bilimi” makalesinde belirtildiği gibi Osmanlıların “Avrupa Bilimi” ile olan ilk temasları sonrasında, Avrupa bilimini tercüme ve aktarma faaliyetlerinin yoğunlaştığı safhalarda da devamlılığını muhafaza etmiş ve 20. asra kadar bazı temel unsurlarıyla yaşayabilmiştir.

Kuruluş döneminde olduğu gibi Osmanlı âlimleri, sonraki dönemlerde de ilmî seyahat geleneğini devam ettirmişlerdir. Ancak tarihte Türkistan, İran, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika’ya doğru gerçekleşen bu seyahatler, Batı’ya İstanbul’a yönelmiştir.

XVI. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı bilim matematikçileri arasından ilk sırada, eserini Türkçe kaleme alması ve dolayısıyla Osmanlı Türkçe’sinin “bilim dili” olması noktasında önemli bir yere sahip olan İbn Hamza el-Mağribî ve onun matematik konusundaki çalışmaları seçilmiştir. Tam adı Ali b. Veli b. Hamza el-Mağribî olan bu zat, Osmanlı matematikçilerinin en önemlilerinden biridir. Nevizade Atai’nin anlattığına göre bu zat Cezayir’de doğmuş, ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra eğitimini tamamlamak için İstanbul’a gelmiştir. İstanbul’da ileri gelen âlimlerinden ders almış ve bir müderrise mülazım olmuştur. Haşiye-i Tecrid ve Miftah medreselerinde müderrislik yaptıktan sonra Cezayir ve Trablusgarp kadılıklarında bulunmuştur. İstanbul’a döndüğünde ilmi rütbesi dahil medresesine terfi ettirilmiştir. 1586’da İstanbul’dan tekrar Kuzey Afrika’ya giden el-Mağribî, Mekke’de bulunduğu sırada 1591’de Tuhfetü’l-Adâd li zevi’r-Rüşd ve’s-Sedâd adlı eserini kaleme almıştır.

El-Mağribî, bu eserinde Sinan b. el-Feth b. el-Harranî, İbn Yunus el-Mısrî, İbn el-Haim ve İbn el Gazzî el-Osmanî gibi büyük matematikçilerden faydalanmıştır. Kitab, bir mukaddime, dört makale ve bir hatimeden müteşekkildir. Birinci makalede tam sayıların işlemlerinden ve toplama, çıkarma, çarpma ve bölmeden bahsedilmiştir. İkinci makale ise kesirler ve köklere ayrılmış olup, burada kesir sayılar, kesirlerin ortaya çıkarılması ve usulü, kesirlerle dört işlem, tamsayıların kök karelerinin çıkarılması, sağır sayılarla dört işlem ve sayıların üçüncü ve dördüncü kuvvetten köklerinin çıkarılması konularına hasredilmiştir. Üçüncü makalede ise, sırasıyla dört orantı ile, hataeyn yoluyla ve cebir yoluyla meçhullerin ortaya çıkarılması konuları ele alınmıştır. el-Mağribî'nin bu makalesinde cebir konusunda önemli bir yenilik görülmemektedir. Ancak Salih Zeki'ye göre "Birden başlayan müteselsil bir geometrik dizi hanelerinde meydana gelen sayının üssü, kenarların üsleri toplamından bir eksiktir. Bir sayının kenarları şu iki adede derler ki, bahsedilen hanede bulunan sayı kenar sayılarının birbirine çarpımından meydana gelir. Bir hanenin üssü, o hanenin baştan itibaren kaçıncı olduğunu gösteren sayıdan ibarettir".

el-Mağribî'nin

1 2 4 8 16 32 64 128 264…

1 2 3 4 5 6 7 8 9

dizilerini i'tbara alarak, mesela 32'nin üssü 6'dır. Bunun kenarları olan 4 ve 8 saylarının üsleri 3 ile 4'ün toplamından bir eksik olduğunu görebiliriz. Buna dayalı olarak Salih Zeki Bey'e göre eğer Hamza el-Mağribî, yukarıdaki geometrik dizi ile onun altındaki aritmetik dizi yerine 0'dan başlayan 0 1 2 3 4 5 6 7 8 dizisini alarak bundaki sayıları benzer geometrik dizinin hadlerine üs kabul etmiş olsaydı İskoçyalı Nappier'den 24 yıl önce logaritmayı icat etmiş olurdu.

Eserinin dördüncü makalesini şekillerin ve cisimlerin yüzölçümlerine ve hacimlerine ayıran el-Mağribî, bu son makalede sırasıyla dörtgenlerin yüzölçümü, üçgenlerin yüzölçümü, daire kesitlerinin yüzölçümü ve kürelerin ve cisimlerin yüzölçümleri ele alınmaktadır.[60]

XVIII. yüzyılda da, Batı'dan tercümeler yapıldığı bir dönemde, belki bu dönemin en önemli temsilcilerinden biri olan Gelenbevî İsmail Efendi'nin (öl. 1791)

eserlerinde de klasik matematik geleneğinin devam ettiğini görmek mümkündür.[61] Bu gelenek XIX. yüzyılda da devam etmiştir. Meselâ medreselerde temel ders kitabı olarak okutulan, hesap, hendese ve cebir konularında Osmanlı matematiğinde özel bir yeri bulunan Bahaeddin el-Amilî'nin (öl. 1622)[62] Hulâsât al-Hisâb (al-Bahâ'iyye)'nın[63] XVII. ve XVIII. yüzyıllarda olduğu gibi[64] XIX. yüzyılda da Türkçe'ye tercüme edilmiş olması buna iyi bir örnektir.[65]

Osmanlılarda klasik bilim geleneğinin devamlılığının tek örneği hiç şüphesiz Hulasat al-Hisab değildir. Astronomi konusunda da benzer örnekleri sıklıkla görmek mümkündür. Osmanlıda modern batı biliminin girişini sağlayan kurumların başında gelen Mühendishâne-i Berri-i Hümayun'un Başhocalığını yapmış olan Mir Seyyid Ali Bey'in (Paşa) (öl. 1846) Ali Kuşçu'nun el-Fethiyesi'ni Mir'at-ı Âlem adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Bu tercüme 1843'te İstanbul'da basılmıştır. Eserin mukaddimesinde Seyyid Ali Bey'in kainat modellerinden bahsederken Batlamyus'un yer merkezli modelini, Kopernik'in güneş merkezli modeline tercih ettiği görülmektedir.[66]

XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında yaşamış önemli astronomlardan Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Fatin Gökmen, klasik bilim geleneğini devam ettiren son âlimlerdendirler. Gerçekten Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetiştirdiği önemli astronom ve

takvimcilerden olan Gâzî Ahmed Muhtar Paşa (1838-1919), değişik sahalarda eserler kaleme almakla beraber, astronomi sahasında şöhret bulmuştur. Bu sahada beşi Türkçe, ikisi Türkçe-Arapça toplam yedi eseri bulunmaktadır. En önemli eseri 1890'da Arapça olarak Kahire'de basılan Islâhü't-Takvim, Réforme du Calendrier (Leiden 1898) adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Eser, Doğu'da kullanılan takvimlerin problemlerini ve Osmanlı malî takviminin kusurlarını göstererek yeni bir sistem teklif etmektedir. Diğer bir önemli eseri ise takvimcilik, vakit tayini ve bunun için kullanılan aletleri modern bir sistem içinde inceleyen Riyâzü'l-Muhtar ve Mir'âtü'l-Mikat ve'l-Edvar adlı Türkçe hacimli eseridir. Bu eser, Yeğen Şefik tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş ve 1885-1886 yılında Mısır'da Bulak Matbaası'nda basılmıştır.67

Klasik astronomi sahasında üzerinde durulması gereken son isim, Mehmed Fatin Gökmen (ö. 1955)'dir. Takiyüddin el-Râsıd (ö. 1585)'den 326 yıl sonra Türkiye'de gözlem ve araştırmaya dayalı astronomi çalışmalarını yeniden başlatan Fatin Gökmen, Kandilli Rasathanesi'nin kurucusudur. ilk tahsilini Antalya'nın Akseki ilçesindeki medresede tamamladıktan sonra İstanbul'a gelmiş olan Fatin hoca, klasik usûlde eski astronomiyi son Müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi'den öğrenmiştir. Önce Sultan Selim Muvakkithanesi'nde çalışmış, sonra Salih Zeki Bey'in teşviki ile de Dârü'l-Fünün Fen Fakültesi'ne girerek modern matematik-astronomi tahsil etmiştir.

Fatin Gökmen, Dârü'l-Fünun müderrisliği esnasında Salih Zeki'nin de yardımıyla, 1867'den beri daha çok bir meteoroloji merkezi olarak faaliyet gösteren Rasadhane-i Âmire'nin müdürlüğüne tayin edilmiştir. Rasathaneyi yeniden yapılandıran Gökmen, 1910-1943 yılları arasında otuz üç yıl müdür olarak rasathanede görevde bulunmuştur. Ayrıca takvim çalışmaları yapmış ve Türkiye'de takvim sistemine bir düzen getirmiştir. Fatin Gökmen klasik

Osmanlı Astronomi geleneğinden yetişen son temsilcilerden biri olmakla beraber, Türkiye'de modern astronomi mesleğinin yerleşmesinde önemli şahsiyetlerden biri olmuştur.68

Sonuç

Bu makalede hedefimiz Osmanlı dünyasındaki ilmî faaliyetler hakkında genel mahiyette bilgi vermektir. Şüphesiz büyük bir imparatorluğun bilim konusunda altıyüz yıllık faaliyetlerinin tamamını burada ele almamız mümkün değildir. Biz özellikle dinî ve edebî bilimler dışında kalan klasik geleneğin içinde değerlendirdiğimiz bilim dallarını ele almaya çalıştık. Bunu yaparken Osmanlı dünyasında yaygınlığı, orijinalliği ve ilmî seviyesi yüksek eserleri ve bu eserlerin sahipleri hakkında analitik bir değerlendirme yaparak bazı sonuçlara ulaşmayı hedefledik. Bunun yanı sıra medreselere ve bilimle ilgili diğer müesseselere de kısaca temas ederek Osmanlılarda bilim dalları ile ilgili sahada kurulmuş olan müesseselerin gelişmeleri arasında bir paralellik kurmaya çalıştık.

Bu makalemizde, İmparatorluğun kuruluşundan itibaren bilim hayatının oluşumu, gelişmesi gelenek halini almasındaki safhaları gösterilmiştir. Son yıllarda yaptığımız ve Osmanlı astronomi, matematik ve coğrafya literatürünü büyük ölçüde açığa çıkarmış olan araştırmalar neticesinde, Osmanlılardaki ilmî faaliyetlerin yoğunluğu açıkça ortaya çıkmış bulunmaktadır. Astronomi Literatürüne bakıldığında XV. yüzyıldan Cumhuriyet´e kadar olan dönem içerisinde 582 müellif, astronomi konusunda toplam 2438 eser hazırlanmıştır. Bu eserlerin yüzyıllara göre dağılımı şöyledir: XV. yüzyılda 52 eser (genel toplam içerisindeki oranı %2), XVI. yüzyılda 300 (%12), XVII. yüzyılda 190 (%8), XVIII. yüzyılda 344 (%14), XIX. yüzyılda 267 (%11), XX. yüzyıl 222 (%9); dönemi bilinmeyen 1063 (%44). Aynı değerlendirmeler Matematik konusundaki eserlere göre yapıldığında, tespit edilebilen 491 müellifin toplam olarak

1116 eser hazırlamış oldukları görülmektedir. Bu eserlerin yüzyıllara göre dağılımı ise şöyledir: XV. yüzyılda 28 eser (genel toplam içerisindeki oranı %3), XVI. yüzyılda 81 (%7), XVII. yüzyılda 70 (%6), XVIII. yüzyılda 121 (%11), XIX. yüzyılda 176 (%16), XX. 466 (%41); dönemi bilinmeyen 174 (%16). Bu istatistikî bilgilerde Astronomiye ait eserlerin sayıca Matematiğe ait eserlerden daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum astronomide, bilhassa takvimlerin büyük bir yer tutmasından kaynaklanmaktadır. Burada eser sayısında XVIII. yüzyıla kadar sürekli bir artış gözlenmektedir. Bu yüzyılda zirveye ulaşan eser sayısı daha sonra düşmeye başlamıştır. Matematiğe dair yazılan eser sayısı, XVII. yüzyıl dışında devamlı olarak artmıştır. Özellikle XIX. yüzyılda büyük bir artış kaydeden matematik eserleri XX. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Ancak her iki konuda hazırlanan eserlerdeki artış oranları paralel denebilecek ölçüde birbirine yakındır.

Başlangıçta Arapça yazılmış olan Osmanlı bilim literatürü, XIV. ve XV. yüzyıllardan itibaren Arapça, Farsça eserlerin tercüme edilmeye başlamasıyla, bu iki dil yanında sıklıkla Türkçe olarak yazılmaya başlamıştır. Bu durum Türkçe bilim literatürünün zenginleşmesini ve değişik bilim dallarında terminolojilerin oluşmasını da mümkün kılmıştır. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, Osmanlı bilim literatürünün dili Türkçe ve Arapça'dır. Farsça eserler ise çok nadirdir (%1). Türkçe ve Arapça olarak yazılan bütün eserlerin (el yazması ve basma) oranları da farklılıklar arz etmektedir. Bu iki yüzyılda hazırlanmış ve İstanbul'da basılmış olan modern bilim ve teknolojiye ait eserlerin-birkaç istisna dışında-tamamının Türkçe olmasına mukabil, el yazması eserlerin çoğunluğu Arapça'dır. On sekizinci yüzyılda yazma ve basma 331 adet astronomi kitabının 221'i Arapça, 101'i Türkçe, 2'si Farsça ve 7 tanesi de bu üç dilin karışımı dillerde yazılmıştır. Aynı şekilde on dokuzuncu yüzyılda astronomiye ait toplam 263 adet eserin 137'si Arapça, 123'ü Türkçe ve üçü de karışık dillerdedir.

Gördüğümüz sayılar, Türkçe kullanımının arttığını açıkça ifade ederken, toplam adedin azaldığına işaret etmektedir. Bu da XIX. yüzyılda, mekteplerin ve eğitim müesseselerinin yaygınlığına bağlı olarak basma eser kullanılmasıyla, kitap konusunda doğu yazma geleneğinden modern kitap basma geleneğine geçişin hızlanmasını göstermektedir.

Arap toprakları hariç Osmanlı İmparatorluğu sınırlarında hazırlanan astronomi kitaplarının büyük çoğunluğu Türkçe yazılmıştır. Aynı müşahedelerin Osmanlı Matematik literatürü için de kaydetmek mümkündür. Sonuç olarak XVIII. ve XIX. yüzyıllarda hazırlanan eserlerin yazma olanlarının Arapça veya Türkçe, ancak bunlardan basma olanların tamamına yakınının Türkçe olduklarını söyleyebiliriz.69

Astronomi ve matematik literatürü gibi Osmanlı Coğrafya literatürü hakkında da kısa bir değerlendirme yapacak olursak, bu konuda öncelikle 458 müellifin toplam 1628 eserinin tespit edilmiş olduğunu söylemek gerekir. Bu eserler kitap, atlas, harita ve krokiden oluşmaktadır.Toplam coğrafya eserinin 1542'si Türkçe, 84'ü Arapça, biri Farsça biri de iki dildedir (Arapça-Türkçe). Konularına göre dağılımına bakacak olursak, toplam 1628 eserin 255'i umumi kıtalar coğrafyası, 941'i harita, atlas, kroki, haritacılıkla ilgili kitap, 81'i seyahatname, 73'ü Osmanlı umumi coğrafyası, 61'i bölgeler, şehirler coğrafyası, 39'u tahtit-i arazi (tapu-kadastro), 38'i menzilnâme, 46'sı ülkeler coğrafyası, 32'si denizcilik, 20'si iktisadî coğrafya 18'i acaib al-mahlukat tarzı, 16'sı askerî coğrafya, 11'i sefaretnâme ve 9'u coğrafya lügatidir.70 Bu konuda yapılan kapsamlı tarama ve tahlil çalışmasında görüldüğü üzere Osmanlı coğrafya literatürünün temel dili Türkçe olmuştur.

Yukarıda görüldüğü gibi klasik dönemde Osmanlı bilim faaliyetleri başta medreseler olmak üzere, muvakkithane ve daruşşifa gibi tıp, matematik ve astronomi bilimlerinin uygulamalarının yapıldığı yerlerde, bu

bilimlerin eğitimleri ile birlikte yapılmaktaydı. XVI. asrın sonlarında, Takiyüddin Râsıd tarafından kurulan ve eski astronomi aletleri ile birlikte yeni aletlerin de kullanıldığı İstanbul Rasathanesi'nde, kısa ömürlü fakat İslâm astronomi çalışmalarının devamı niteliğinde, orijinal çalışmalar yapılmış ve bunlar hemen kitap haline getirilmiştir. Klasik dönem Osmanlı bilim literatürünün oluşması ise genellikle medrese ortamında gerçekleşmiş ve başta dinî konular olmak üzere matematik, tıp ve astronomi sahalarında, Arapça, Türkçe ve çok azı Farsça olmak üzere, çok sayıda ilmî eser müderrisler tarafından telif tercüme veya yorumlama yoluyla meydana getirilmiştir.

Burada ortaya konulan önemli sonuçlarından birisi de, Osmanlı bilim literatürünün oluşmasında, Osmanlı toprakları içerisinde bulunan kültür mevkilerinde yetişen Anadolulu bilim adamları ile bu merkezlerin dışında yetişip Osmanlı himayesine giren âlimlerin katkıları olmuştur. Klasik dönem Osmanlı bilim geleneğinin oluşmasında, medreselerin kurulmasından eserlerin telifine kadar pek çok konuda padişahların ve diğer devlet adamlarının teşviklerinin önemli rolü olmuştur.

Avrupa'daki ilmî ve coğrafî gelişmelerden de haberdar olan Osmanlılar, özellikle on yedinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı bilim ve teknolojisine daha fazla ilgi duymaya başlamışlardır. Bu dönemde özellikle coğrafya, astronomi ve tıp gibi bu makalede ele alınan sahalarda Avrupa'dan tercüme ve aktarma yoluyla yakından takip edilmiş ve yeni bir ilgi alanı oluşmuştur denilebilir.

1Osmanlı bilim tarihi için genel olarak bk. E. İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, c. 2, İstanbul 1998, s. 223-361; aynı makalenin Arapça´sı için bk. aynı yazar, “el-Müessesât el-Ta´lîmiyye ve´l-İlmiyye inde´l-Osmâniyyîn”, el-Devlet el-Osmâniyye Târih ve Hadara, c. 2, İstanbul 1999, s. 441-598,

İngilizcesi için bk. aynı yazar, “Ottoman Educational and Scholarly-Scientific Institutions”; History of Ottoman State and Society, c. 2, ed. E. İhsanoğlu, (IRCICA Yay.), İstanbul 2000; A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982. Genel bir özet için bk. E. İhsanoğlu, “Osmanlı Bilimi”, Büyük Cihad´dan Frenk Fodulluğuna, İstanbul 1996, s. 21-38, aynı makalenin İngilizcesi için bk. “Ottoman Science”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures, ed. Helaine Selin, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 799-805.

2 “Hinterlandda hakim muhafazakar yüksek medeniyet şekilleri (teoloji, saray edebiyatı, şer’i hukuk) karşısında uçta mistik ve eklektik henüz kalıplaşmamış bir hak kültürü (rafizî tarikatlar, mistik ve epik bir edebiyat, örfî ve millî hukuk) hakimdir. Hayat görüşü tamamıyla şövaleresk ve romantiktir”. H. İnalcık, “Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış”, Osmanlı, c. 1, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 46.

3 H. İnalcık, a.g.m., s. 46.

4 Mefail Hızlı, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim, Bursa 1997, s. 21.

5 Aşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman’dan, Âşıkpaşazâde Târîhi, tashih ve tatbik eden: Ali Bey, İstanbul 1332, s. 42. Vakfiye için bk. Mustafa L. Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 64.

6 Mehmet Bayrakdar, Kayserili Davud (Dâvûdu’l-Kayserî), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1988, s. 10-12.

7 M. Bayraktar, a.g.e., s. 31-33.

8 Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. E. İhsanoğlu-Ramazan Şeşen ve diğerleri, Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, c. 1-2, (OALT) İstanbul 1997; E. İhsanoğlu-Ramazan Şeşen-Cevat İzgi, Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, c. 1-2, (OMLT) İstanbul 1999; E. İhsanoğlu-

Ramazan Şeşen, Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi, c. 1-2, (OCLT), İstanbul 2000, ve Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları (Arapça, Türkçe ve Farsça) Katalogu, Fihris Makhtutat al-Tıbb al-İslâmî fî maktabat Turkiya, Hazırlayanlar Ramazan Şeşen, Cevat İzgi ve Cemil Akpınar, ed. E. İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 1984.

9 Osmanlı bilimi literatürünün genel bir anlatımı için bk. E. İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi Literatürü", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi c. 2, İstanbul 1998, s. 363-444; aynı makalenin Arapça´sı için bk. aynı yazar, "Edebiyât el-Ulûm inde´l-Osmâniyyîn", el-Devlet el-Osmâniyye Târih ve Hadara, II, İstanbul 1999, s. 601-689; İngilizcesi için bk. aynı yazar, "Ottoman Scholarly-Scientific Literature"; History of Ottoman State and Society, c. 2, ed. E. İhsanoğlu, (IRCICA Yay.), İstanbul 2002.

10 Nasir el-Din el-Tusî, Muhtasar fi ilm el-Tencim ve-Ma'rifet el-Takvim, (Risale-i Si Fasl), Türkçe'ye çeviren Ahmed-i Dai, Sadeleştiren T. N. Gencan ve M. Dizer, Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi, İstanbul 1984, s. 4-13.

11 Şarh al-Çağminî, İstanbul 1296, 132 sayfa, çizimler yok.

12 Kadızâde´nin Şerhü´l-Mülahhas fi´l-Hay´a adlı eseri, mevcut nüshalar ve bu eser hakkındaki çalışmalar için E. İhsanoğlu, OALT, c. 1, s. 8-21; Kadızâde´nin Şerhü´l-Eşkâlü´t-Te´sîs adlı eseri için ise bk. E. İhsanoğlu, OMLT, c. 1, s. 6-18.

13 E. İhsanoğlu, OALT, c. 1, s. 6-7.

14 E. İhsanoğlu, OALT, c. 1, s. 8.

15 16 Rebiül-evvel 878 Çarşamba günü Otlukbeli Savaşının kazanıldığı gün tamamlanmış ve bu münasebetle adına el-Fethiye denmiş ve Fatih Sultan Mehmed'e takdim edilmiştir E. İhsanoğlu, OALT, 1, 33.

16 Tofigh Haiderzadeh, Ali Kuşçu'nun Astronomi Eserleri, İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Bölümü Yüksek Lisans tezi, İstanbul 1997.

17 F. J. Ragep, Nasir al-Din Al-Tusî’s Memoire on Astronomy (al-tadhkira fî’ilm al-hay’a), 2 cilt, ed. G. J. Toomer, Sipringer-Verlag-New York 1993.

18 E. İhsanoğlu, OALT, 1, s. cxıv.

19 E. İhsanoğlu, OMLT, 1, xlvıı.

20 E. İhsanoğlu, OMLT, 1, xlvıı.

21 C. İzgi, “Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları, ed. F. Günergun, İstanbul 1995, s. 129-158.

22 İlter Uzel, Şerefeddin Sabuncuoğlu Cerrâhiyyetü´l-Hâniyye, c. 1-2, Ankara 1992.

23 E. İhsanoğlu, OCLT, c. 1, s. xxxvııı.

24 E. İhsanoğlu, OCLT, c. 1, s. xxxvı-xxxvııı.

25 T. D. Goodrich, The Ottoman Turks and the New World, a Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana, Weisbaden 1990; E. İhsanoğlu, “Osmanlıların Batı’da Gelişen Bazı Teknolojik Yeniliklerden Etkilenmeleri”, Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler, İstanbul 1992, s. 132-133, 137-138.

26 Evliyâ Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, c. I, yay. Ahmed Cevdet, Dersaadet, 1314, s. 548; Papa Monte diye zikredilen eserin aslı Ortaçağ Latin literatüründe “Mappa Mundi” diye bilinen dünya haritasıdır.

27 Marsigli, Stato Militare dell’imperio Ottomano 1. bölüm, Yay. Manfred Kramer, Graz 1972, s. 40.

28 Halil İnalcık, “Mehmed II”, İA, c. 7, s. 535.

29 E. İhsanoğlu, OALT, c. 1, 90-101.

30 E. İhsanoğlu, OALT, c. 1, s. 161-179.

31 Hulusi Lekesiz, Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV. -XVI. Yüzyıllar), Ankara 1989, H. Ü. Tarih

Bölümü basılmamış yüksek lisans tezi].

32 C. İzgi, a.g.e., c. 2, s. 13-14.

33 Menşei, dedeleri ve doğum tarihi konusundaki tartışmalar için bk. R. Şeşen, “Meşhur Osmanlı Astronomu Takiyeddin Râşid’ın Soyu Üzerine”, Erdem, c. 4, S. 10 (Ocak 1988), 165-171.

34 Rasathanenin kuruluşu ile ilgili ferman için bk. J. H. Mordtmann, “Das Observatorium des Taqî ed-Dîn zu Pera”, Der Islam, c. 13 (1923), s. 82-96; rasathanenin kuruluş tarihi ile ilgili farklı görüşler için bk. İ. Miroğlu, İÜ. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, S. 3 (Ekim 1972) s. 63-74; astronomi ile ilgili alet ve kitapların rasathanede toplanması hakkında hüküm için bk. A. R. Altınay, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayat 961-1000, İstanbul 1333, s. 53.

35 Âlâtü’l-Rasadiyye li Zîc-i Şehinşâhiyye adı ile Takiyeddin’in maiyetindeki âlimlerden biri tarafından yazılan risalede ve Alâeddin Mansûr el-Şîrâzî’nin Şehinşah-nâme adlı eserinde rasathanede çalışan âlimlerin ve rasatlarda kullanılan aletlerin minyatürleri verilmektedir. Fakat rasathane binasının yeri ve şekli hakkında herhangi kesin bir bilgiye sahip değiliz. A. A. Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 100-101, 103; A. S. Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1969, s. 91; A. Sayılı, “Alauddin Mansur’un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri”, Belleten, c. 25, S. 99, (Temmuz 1956), s. 411-484.

36 Rasathanenin genel bir değerlendirmesi için bk. A. Sayılı, The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory, Ankara 1960, s. 289-305.

37 A. A. Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim. s. 104, (S. Tekeli, Ek 31).

38 H. G. Topdemir, Takiyüddin’in Optik Kitabı Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu, Ankara 1999, s. 141 ve 340.

39 S. Tekeli, 16’ncı Asırda Osmanlılar’da Saat ve Takiyeddin’in “Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar” Adlı Eseri (Türkçe-Arapça-İngilizce Metin).

40 Ahmed Yusuf el-Hasen, Takiyeddin va al-Handasat al-Makanikiyya al-Arabiyya, Kitab al-Turuk al-Saniyya fi’l-Alat al-Ruhaniyya, Halep 1976.

41 Takiyüddin´in eserlerinin değerlendirmesi için bk. Sevim Tekeli, “Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe´nin Rasad Aletlerinin Mukayesesi”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, XVI/3-4, (1958), s. 301-393; aynı yazar, 16´ıncı Asırda Osmanlılar´da Saat ve Takiyeddin´in “Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar” Adlı Eseri (Türkçe-İngilizce-Arapça metin), Ankara 1966; aynı yazar, “Takiyeddin´de Güneş Parametrelerinin Hesabı”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 703-706; aynı yazar, “Onaltıncı Yüzyıl Trigonometri Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma:

Copernicus ve Takiyüddin”, Erdem, II/4 (1986), s. 219-272; aynı yazar, “Taqi al-Din”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures, ed. Helaine Selin, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 934-935 ve Remzi Demir, “Takiyüddin İbn Ma’ruf’un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları 2, yay. E. Günergun, İstanbul 1997, s. 187-209.

42 Mustafa Bilge, a.g.e., s. 297-298.

43 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Niğde Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, II (1942), s. 59-60.

44 Bu konuda ileri sürülen iddiaların eleştirisi ve tartışması için bk. E. İhsanoğlu, “Fâtih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi! Tarih Yazıcılığı Bakımından Tenkit ve Değerlendirme Denemesi”, Büyük Cihad´dan Frenk

Fodulluğuna, İstanbul 1996, s. 39-84 ve aynı yazar, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965) ".

45 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 11-12.

46 Gelibolulu Mustafa Âlî, Künhü'l-Ahbâr, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 5959, yk. 85b-86b, Süleymaniye-Esad Efendi Ktp. nr. 2162, yk. 116b-118a.

47 Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi (Fatih Sultan Mehmed´e Hatıra Sayısı), 33 [1982], s. 39.

48 E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", ODMT, c. 2, İstanbul 1998, s. 223-361. Bu sıra, Abdulgani en-Nablusî (ö. 1143/1731)'nin Vesâ'ilu't-Tahkîk adlı eserinin (Süleymaniye-Esad Efendi Ktp. nr. 1445'deki nüshası) zahrında bulunan kayıt ile Kevâkib-i Seb'a adı ile Fransız Hükümeti'nin talebi üzerine 1155/1741'de yazılan Osmanlı eğitim sistemini izah eden resmî cevapta aynen tekrarlanmaktadır, bk. Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde Riyazi ve Tabii İlimlerin Eğitimi, İstanbul 1994 [İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi], s. 5, 44; bu eser, 1997 yılında İz Yayıncılık tarafından 2 cilt halinde İstanbul'da basılmıştır.

49 Dârü´l-Hilâfeti´l-Aliyye Medreseleri ile ilgili olarak bk. Mübahat Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, TTK, Ankara 2000, 25+390s.

50 Tuncay Zorlu, Süleymaniye Tıp Medresesi, basılmamış yüksek lisans tezi, İ. Ü. Sosyal Blimler Enstitüsü, Bilim Tarihi, İstanbul 1998.

51 Ali Haydar Bayat, Osmanlı Devleti´nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar, Ankara 1999.

52 E. İhsanoğlu, agm, ODMT, c. 2, s. 254-270.

53 Müneccimbaşılık için bk. Salim Aydüz, Osmanlı Devleti´nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar, İstanbul 1993, [İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, basılmamış yüksek lisans tezi); Şifâhane için bk. E. İhsanoğlu, agm, s. 259-263.

54 A S. Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkıthâneler", Atatürk Konferansları V, 1971-1972´den ayrı basım, Ankara 1971, s. 217-257.

55 Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti´nde Müneccimbaşılık", Osmanlı Bilimi Araştırmaları I, İstanbul 1995, s. 190-193.

56 Şerh, haşiye ve tercümeleri için bk. E. İhsanoğlu, OALT, 1, cxv.

57 E. İhsanoğlu, OALT, 1, cxvıı.

58 E. İhsanoğlu, Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronominin Osmanlıya Girişi, Belleten, c. 51 (sayı 217), Aralık 1992, Ankara, s. 727-774.

59 Endülüs´ten gelen bilim adamları ve katkıları için bk. E. İhsanoğlu, "Endülüs Menşe´li bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları", Büyük Cihad´dan Frenk Fodulluğuna, İstanbul 1996, s. 85-137.

60 E. İhsanoğlu, OMLT, c. 1, s. 119-123.

61 İ. Fazlıoğlu, "Cebir", DİA, c. 7, s. 199-200.

62 Hayatı için bk. Ömer Okumuş, "Amilî, Bahâeddin", DİA, c. 3, İstanbul 1991, s. 60-61.

63 Sadece Süleymaniye Kütüphanesinde 37 yazma nüshası bulunan Hulâsât al-Hisab'ın yirmiden fazla baskısı ve çoğu basılmış kırk kadar da şerhi vardır. E. İhsanoğlu, OMLT, c. 1, s. 112.

64 Eser, ilk olarak al-Çullî (öl. 1640?) tarafından Arapça olarak kısaca Risâlât al-Bahaiyya adıyla talik edilmiş ve Osmanlı medreselerinde temel ders kitabı olarak uzun yıllar okutulmuştur E. İhsanoğlu, OMLT, c. 1, s. 159-160.

65 Molla Çelebi el-Amidî (öl. 1656) ise eseri Şarh Hulâsât al-Hisab, adıyla şerh etmiştir. Hulâsât al-Hisab'ın şerhleri arasında Osmanlı matematikçilerinden Hasan el-Suhrânî (öl. 1667)'nin Şarh Hulâsât al-Hisab'ı; Ramazan b. Abu Hurayrat el-Cezerî'nin (öl. XVII. yüzyılın ikinci yarısı) Hall al-Hulâsâ li Ahl al-Riyâsâ'sı ki 56 nüshası günümüze kadar gelmiştir. Hulâsât al-Hisab'a şerh yazanlardan biri de Şeyhzade Muhammed Efendi'dir. Muhammed Efendi, Fath al-Lubab fî Şarh Hulâsât al-Hisab adını verdiği eserinin önsözünde, Hulâsât al-Hisab'ın güzel bir eser olduğunu ancak içindeki güç meselelerin çözümü için bu şerhi yazdığını belirtmektedir. E. İhsanoğlu, OMLT, c. 1, s. 292-293.

66 Kuyucaklı Mehmed Atıf Efendi (öl. 1847) tarafından Nihayet el-Bâb fî Hulâsâti'l-Hisâb adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. E. İhsanoğlu, OALT, c. 2, s. 587-588.

67 M. C. Baysun, "Muhtar Paşa, Gazi", İA (MEB), c. 8, s. 516-532; OALT, c. 2, s. 701-706.

68 E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", ODMT II, s. 353-354 ve OMLT.

69 Geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bk. E. İhsanoğlu, OMLT, OALT, OCLT ve E. İhsanoğlu, Açıklamalı Türk Kimya Eserleri Bibliyografyası, İstanbul 1985.

70 E. İhsanoğlu, (OCLT), c. 1.

A. Osmanlı'da Bilim Geleneği

Osman Gazi'den Mehmed Vahideddin'e Osmanlı Bilimi ve Kültürü / Doç. Dr. Melek Dosay Gökdoğan [s.175-209]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Bilim tarihi, bilim adamlarının yöneticiler tarafından desteklendiği dönemlerde bilimin ve teknolojinin hızla ilerlediğini göstermektedir. Tarih, çok eski dönemlerden günümüze kadar araştırmacıları destekleyen kral ve lider örnekleriyle doludur. Fransa Kralı XV. Louis, Buffon'u (1707-1788) doğa araştırmalarında desteklemiş ve onu kont yapmış; Rus Çarı Büyük Petro meşhur bilim adamlarının toplanacağı Saint Petersburg Akademisi'ni kurmuş; Prusya Kralı II. Frederick Berlin Bilimler Akademisi'nde Maupertius, d'Alembert, Lagrange, Bernouilli gibi büyük matematikçileri toplamış; İngiltere Kralı III. George, astronomi bilgini Herschel'e maaş bağlamış ve araştırmalarını sürdürebilmesi için her imkânı sağlamıştır. Sayısı artırılabilecek bu örneklere, İslâm dünyasını da eklemek gerekir. Özellikle Abbasi halifelerinden Harun Reşîd (775-809) ve Memûn'un (813-833) bilimsel etkinlikleri ve bilim adamlarını maddi ve manevi olarak desteklemiş oldukları bilinmektedir.

Bu incelemede, bilimi ve kültürü desteklemek bakımından Osmanlı padişahlarının özellikleri belirlenmeye çalışılmış ve bu yapılırken, Avrupa'daki bilimsel etkinliklere de değinilerek, Osmanlı uygarlığı ile Avrupa uygarlığının karşılaştırılması hedeflenmiştir. Böylece, Osmanlıların gittikçe gelişen Batı uygarlığı karşısındaki konumları açıkça ortaya çıkacaktır.

Osman Gazi (Padişahlığı 1281-1326)

Osmanlı Devleti'nin ilk hükümdarı olarak kabul edilen Osman Gazi (1258-1326), "Osmanoğlu" ailesinden Ertuğrul Bey'in üç çocuğunun en küçüğüdür. Ertuğrul Bey, Anadolu'nun kuzeybatısında, Selçuklu Bizans sınırının kuzey kesiminde, bugünkü Eskişehir, Bilecik, Kütahya illerinin sınırlarının kesiştiği bölgede uç beyi idi. Bizans ile yaptığı gazâlardan sonra "Gazi" diye anılan Ertuğrul Bey, Söğüt kasabasını Bizans'tan fethederek kendisine merkez yapmıştı. Babasının yerine uç beyi olan Osman Gazi ise, zekâsı ve enerjisi sayesinde uç beyliğinden bir devlet oluşturmaya doğru ilerlemiştir.

Osman Gazi için Bursa'nın alınması çok önemliydi, çünkü böylece Osmanlılar gerçek bir taht şehrine sahip olacaktı. Bu şehir on seneden fazla süren bir kuşatma altında tutulmuş, Osman Gazi şehrin alındığını göremeden ölmüştür. Oğlu Orhan Gazi babasının vasiyetini yerine getirerek lâhdini Bursa'ya naklettirmiş ve sonradan "Gümüşlü Kümbet" adı verilen türbeyi yaptırarak buraya defnettirmiştir.

Osman Gazi kişilik olarak cesur, güçlü-kuvvetli, dürüst, zeki, uzak görüşlü, cömert ve kanaatkâr bir kişi olarak tasvir edilir. Ahi reislerinden Şeyh Edebali'nin kızı ile evlenerek Anadolu'da Ahilerin nüfuzundan istifade etmiştir. Din ayırımı yapmayarak bütün tebaasına adil davranması, halk tarafından sevilmesini sağlamıştır. Germiyanlı bir Türk ile bir Rum arasındaki anlaşmazlık davasında Rum'u haklı bulduğu anlatılır.

Osman Gazi devlet teşkilâtını da kurmaya çalışmış, bu bağlamda kalelere kadı ve kumandan tayin etmiş, köyleri sipahilere tımar olarak tevcih etmiştir. İlk kanunları da o koymuştur. Öldüğü zaman bıraktıkları arasında altın ve mücevher yoktu. Birkaç kaftan, bir at ve sade bir kılıç ile üç sürü koyun bırakmıştır. Ölüm döşeğindeyken oğlu Orhan Gazi'ye şunları vasiyet etmiştir: "Tanrı buyruğundan gayri iş işlemiyesin. Bilmediğini şeriat ulemasından sorup anlıyasın. İyice bilmeyince bir işe başlamıyasın. Sana

itaat edenleri hoş tutasın. Ve askerine iyiliği, ihsanı eksik etmiyesin ki, insan insanın kulcağızıdır. Zalim olma. Alemi adaletle şenlendir ve cihadı terk etmeyerek beni şad et. Ulemaya riayet eyle ki şeriat işleri nizam bulsun. Nerede bir ilim ehli duyarsan ona rağbet, ikbal ve yumuşaklık göster. Askerine ve malına gurur getirip şeriat ehlinden uzaklaşma. Bizim mesleğimiz Allah yolu ve maksadımız Allah'ın dinini yaymaktır. Yoksa kuru kavga ve cihangirlik davası değildir. Sana da bunlar yaraşır. Daima herkese ihsanda bulun. Memleket işlerini noksansız gör."1 Bu vasiyet, Osmanlı padişahlarının bilime ve âlimlere hürmet gösterme ve himaye geleneğinin daha Osman Gazi'den itibaren başladığını göstermektedir.

Osman Gazi'nin devlet kurma uğraşını verdiği sıralarda Avrupa Ortaçağ'ın klasik dönemini yaşıyordu. İleride Avrupa devletlerini oluşturacak olan monarşiler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Fransa Krallığı, İngiliz Krallığı, Alman İmparatorluğu gibi devletlerin yanı sıra, tüm Hıristiyan dünyasına hükmetmeye çalışan Roma Kilisesi vardır. Ancak, Kilise'nin disiplinine karşı çıkışlar da vardır. Özellikle 12. yüzyılda başlayan Arapça'dan Latinceye çevirilerle uyanmaya başlayan aydınlar, eski Hellen felsefesinin yöntemlerini ilâhiyat problemlerine uygulamaya başlamışlardır. Gücünü kaybetmek istemeyen ruhbanlar ise yeni kurulan üniversitelerdeki ders programlarını ve kitaplarını denetim altında tutmaya çalışmışlar, 1231 yılında Engizisyon'u kurmuşlardır. Ama üniversitelerdeki lâik hocalar Kilise'nin baskısına rağmen, dogmaya karşı rasyonel düşünceyi savunmuşlar ve bilginin kaynağı olarak otoriteleri değil, deneyi kabul etmişlerdir. Bunlar içinde özellikle Roger Bacon (1214-1294) skolastik düşünce karşısında deneyi savunmasıyla ünlüdür. O, "Deneysel bilim, bilimlerin efendisidir, öteki bilimler de onun hizmetçisi"2 demiştir. Öte yandan, Ortaçağ'ın son ve modern çağların ilk şairi olarak kabul edilen Dante'de (1265-1321) İtalya'da adeta Rönesans'ın habercisi olarak edebî

eserlerini ortaya koymuştur. Hem Roger Bacon hem de Dante görüşleri yüzünden sürgüne gönderilerek cezalandırılmışlardır. Bizans'ta Yunanca öğrenmiş olan Albanolu Peter (1250-1318) Paris'te tıp dersleri verirken, Yunancadan da eserler çevirerek bilim Rönesansının habercisi olmuştur.3

Orhan Gazi (Padişahlığı 1324-1362)

Babası hayatta iken askerî idareyi eline alan Orhan Bey (1288-1362), devletin sınırlarını genişletmiş, 1335'de İlhanlıların yıkılmasıyla istiklâlini ilan etmiştir. Onun zamanında Bursa ve İznik'in yanı sıra Marmara bölgesinin Anadolu tarafındaki bütün Bizans toprakları alınarak Rumeli'ye yerleşmenin ilk temelleri atılmıştır. Sınırları genişleyen beyliğin yavaş yavaş aşiret usûl ve ilkelerinden çıkarak bir devlet olmaya başlamasıyla idarî, adlî, askerî teşkilâtın oluşturulması gereği ortaya çıkmıştır. Böylece Orhan Bey Osmanlı Devleti'nin ilk teşkilâtını yapmıştır. Anadolu Selçukluları ile İlhanlılar örnek alınarak bir hükümet mekanizması oluşturulmuş, Divan kurulmuştur. İlk defa onun zamanında yaya ve atlılardan oluşan ordu teşkilâtı kurulmuştur. Bu teşkilât Kapıkulu Ocağı'nın kuruluşuna kadar önemli hizmetler görmüştür.4

İlk ilmî ve ictimaî tesisler de Orhan Gazi zamanında kurulmuştur. Bir süre merkez olan İznik'te cami, medrese ve imaret inşa ettirmiştir. Osmanlıların ilk üniversitesi olan İznik medresesine devrin büyük âlim ve mütefekkirlerinden Davud-ı Kayserî'yi müderris olarak tayin etmiş ve ona zamanın en yüksek ücreti olan 30 akçe yevmiye bağlamıştır.

Orhan Gazi Bursa'da da camiler, hastaneler, çarşılar yaptırarak burayı Doğu'nun en güzel şehirlerinden biri haline getirmiştir. Bursa hisarındaki kiliseyi medreseye çevirterek, talebeler için odalar yaptırmış ve vakfiyesini tertip ettirmiştir.5

Orhan Gazi ulemayı ve din adamlarını sever ve himaye ederdi. Örneklerinden bahsedildiği gibi, onlara ûlûfeler bağlar, rahat yaşamalarını

sağlardı. Kadılara ilk defa ûlûfe tayin eden odur. Devlet idaresinden ve muharebelerden artan zamanını ulemaya ve marifet erbabına ayırmış, onlarla görüşmeler yapmıştır.6

Kişilik olarak Orhan Gazi, teşkilâtçı, uyanık, azimli, siyasi hadiselerden istifade etmesini bilen bir devlet adamı olarak tanınır. Nitekim, saltanat kavgası ile uğraşan Bizans imparatorlarının içinde bulunduğu durumdan yararlanarak, ilk defa kitleler halinde Rumeli'ye geçişi başlatmıştır.

Aynı dönemde Avrupa'da ise üniversitelerin sayısı artmıştır. Ancak kıtlık, savaş ve veba salgını gibi âfetler bu yüzyılda Batı toplumunu ciddi ölçüde tehdit etmiştir. Kilise'nin saygınlığı kalmamış ve reform ihtiyacı kendini hissettirmeye başlamıştır. İlk hümanizma hareketi de 14. yüzyılda Petrarca (1302-1374) ile başlamıştır. Bilimsel gelişmenin ilk habercisi olarak Occamlı William (1280-1347) gözlem ve deneyi yöntem olarak savunmuştur. Böylece artık Aristo'nun otoritesi sarsılmaya başlamıştır.7 Mantıkçı ve filozof Occamlı William Papa'nın gücüne karşı çıkarak, dini inançların akıl yoluyla açıklanamayacağını ve kanıtlanamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre, bilimin uğraşı konuları tek tek şeyler, bireylerdir ve bunların bilgisi ancak duyuların sağladığı algılarla elde edilir. Kilise'nin hoşuna gitmeyen bu görüşlerinden dolayı Occamlı William'ın öğretisi Paris Üniversitesi'nde yasaklanmış, ancak yayılması önlenememiştir.8 Occam'ın 14. yüzyıl düşünürleri üzerinde büyük etkisi olmuştur. Doğru bilginin ulaşılabilir olmasının temeli deneyciliğe dayanmak olarak benimsenmiştir.

Bu dönemin John Buridan, Saksonyalı Albert, Nicole Oresme gibi ünlü skolastikleri deneyciliğe verilen önemi kabul etmişlerdir.9 Galileo, Orta Çağ'daki bu öncellerinin hareket konusuyla ilgili kavram ve teoremlerinden yararlanarak yeni mekanik bilimini şekillendirmiştir.

Bu dönemde astronomi alanında Fransalı Musevi Levy ben Gerson (1288-1344) yeryüzünün evrenin merkezi olamayacağını iddia ederek,

Kopernik’e yol açmıştır.10

Birinci Murad (Padişahlığı 1362-1389)

Gazi Hünkâr ve Hüdavendigâr diye de anılan Sultan I. Murad (1326-1389), babasından devraldığı Osmanlı Devleti’ni bilhassa Rumeli’de çok büyüterek imparatorluk temellerini hazırlamıştır. Edirne ve Filibe’nin alınışı onun devrinin en önemli başarılarıdır.

Birinci Murad sadece bir asker-komutan değildi. Ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara göre devletin idarî, askerî ve adlî teşkilâtını da yeniden düzenlemiştir.

Sultan I. Murad zamanında ortaya konan yeni teşkilât arasında en önemlisi Yeniçeri Ocağının kurulmasıdır. Bu yeni askerî teşkilâtın ilk temeli 1362’de atılmış ve zamanla ihtiyaca göre genişletilmiştir.

I. Murad irade ve azim sahibi, tebaasına karşı âdil, vicdan özgürlüğünü herkese tanıyan, kanunlara uyan bir kişi olarak tasvir edilir.

I. Murad imar ve kültür işlerine de önem vermiştir. Bursa hisarında ve Çekirge’de iki cami yaptırmıştır. Bursa’da imareti de vardır. Bursa kaplıca hamamlarını tamir ettirmiş, hanlar yaptırmıştır. Kendisinin hususi kütüphanesi olduğu, bu kütüphane için yazılmış eserlerden anlaşılmaktadır.11 Kara Hoca Alâüddin Ali tarafından Künûzü’l-Envar isimli şerh (Rumuzu’l-Esrar’ın şerhidir) ve Mecmau’l-Fuad adlı özet Miftah şerhi adına ithaf olunmuştur.12

Bu dönemde Avrupa için en önemli düşünsel olaylar Rönesans’ı hazırlayan etkinliklerdir. Özellikle İtalya’da ortaya çıkan, unutulmuş Eskiçağ eserlerini tanıma arzusu, aydınları Yunanca öğrenmeye sevk etmiştir. 14. yüzyılda Bizans’tan İtalya’ya gelen bilginler Yunan dilini öğretmişler ve böylece Platon, Aristoteles gibi Yunan filozoflarının orijinal eserlerinin okunması mümkün olmuştur. Eskiçağ eserlerine bu yeniden dönüş hareketiyle birlikte bir yeniden doğuş atılımı başlamıştır. Edebiyat,

bilim, sanat alanlarında ortaya çıkan bu gelişme hümanizm denilen, insana gerçek değerini kazandırma çabasını içinde barındırmıştır. Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1369-1444), Bracciolini (1380-1459) gibi hümanistler ve Giotto (1266-1337), Donatello (1368-1466) gibi sanatkârlar Rönesans'a geçiş döneminin ünlü adlarıdır.13

Bu dönemde yalnızca Hıristiyan Batıda değil, Müslüman Batıda da dikkati çeken düşünsel faaliyetler vardı. Bunlardan özellikle Mağribli iki kişi önemlidir: İbn Battuta (1304-1374) ve İbn Haldûn (1332-1406). İbn Battuta Ortaçağ'ın en ünlü İslâm gezginidir. Gezilerini anlattığı Seyahatnâme'si ile Müslümanların Marco Polo'su olarak kabul edilmiştir.14 İbn Haldûn ise Mukaddime'si ile ilk defa toplumların bilimsel olarak incelenebileceğini göstermiştir. Ancak, yaşadığı dönemde kimsenin ilgisini çekmemiş, değerini takdir edenler ilk defa Osmanlı tarihçileri olmuştur.

Yıldırım Bâyezîd (Padişahlığı 1389-1403)

Muharebe alanında hükümdar ilan edilen Bâyezîd, Sultan Murad'ın büyük oğludur. Fevkalâde atak ve süratli olması sebebiyle, daha babasının sağlığında, 1387 Karaman Seferi'nden itibaren "Yıldırım" lâkabıyla anılmaya başlamıştır. Yıldırım Bâyezîd için Rumeli'den ziyade Anadolu'da Türk birliğini gerçekleştirmek önemliydi. Bunun için de Batı Anadolu beyliklerini Osmanlı bayrağı altında toplamayı başarmıştır. Amasya, Samsun, Sivas ve Malatya'yı alarak sınırları Erzincan'a kadar genişletmiştir.15 Gerçek anlamda İstanbul'u kuşatan ilk Osmanlı padişahı Yıldırım Bâyezîd'dir. İlki 1391 yılında gerçekleşen kuşatma dört defa tekrarlanmıştır.

Osmanlı hükümdarları arasında ilk defa "Sultan" unvanını kullanan Yıldırım Bâyezîd, büyük bir kumandan ve askerî deha sahibiydi, ancak lüzumsuz inadı ve kumandanlarının tavsiyelerine önem vermemesi yüzünden Ankara Savaşı'nı (1402) Timur'a karşı kaybetmiş ve sınırlarını

çok genişlettiği devletinin parçalandığını gördükten sonra, esir hayatı sürerken ölmüştür.

Yıldırım Bâyezîd de diğer Osmanlı padişahları gibi âdil ve hayır sever, âlim ve şairleri himaye eden bir padişahtı. Onun zamanında Osmanlılarda hayır kurumları, bilim müesseseleri ve imar faaliyetleri gelişmiştir.16 Hükümdarlığı zamanında Yıldırım Bâyezîd adına Ali ibn Hibetullah tarafından yazılmış olan Arapça Hulâsatü'l-Minhac fî Ehli'l-Hisâb ve Şeyh Hasan'ın Arapça ve Farsça eserlerden tercüme ederek yazdığı Fütuvvetnâme adlı kitap ve İbn Melekoğlu Mehmed'in Arapça ahlâk kitabı Bedrü'l-Vâızin ve Zahrü'l-âbîdîn Yıldırım Bâyezîd'e takdim edilmiştir. Bursalı Niyazi de divanını ona ithaf etmiştir.17

Yıldırım Bursa'da Murad Hüdavendîgâr'dan sonra ikinci medreseyi kurmuştur. İznik medresesinin yetiştirdiği ulemadan

Molla Fenâri burada müderrislik ve sonra da Bursa kadılığını yapmış, Yıldırım ona iltifat göstermiş, devlet işlerinde fikirlerinden istifade etmiştir.18

Niğbolu Zaferi'nden elde edilen ganimetlerden padişahın hissesine düşenlerin önemli kısmı imar ve hayır işlerine harcanmıştır. Bunlarla Yıldırım Edirne'de bir imaret yaptırmış, buna vakıf tahsis etmiştir. Bursa'da da medreye ilave olarak imaret, bimaristan, tekke ve Ulu camiyi yaptırmıştır. Yıldırım Bâyezid'in tarikat ehline de hürmet gösterdiği söylenir. Buna delil olarak Emir Buharî'ye kızını nikahlaması ve Şeyh Hamîd'e Bursa'da yaptırdığı camide ilk vaazi verdirmesi gösterilir.

İlk hastaneyi yaptıran Osmanlı padişahı Yıldırım Bâyezîd'dir. Bursa'da, Uludağ eteklerinde yaptırdığı hastanenin (1399) vakıflarını tesis edince, Memlûk hükümdarı Berkuk'dan iyi bir hekim istemiş, o da Şemsüddinî Sagir adında birini yollamıştır.19

Bu dönemde Doğuda Semerkand’ta dikkati çeken bilimsel etkinlikler yapılıyordu. Bursa’da doğan Kadızade-i Rumî (1337-1412), bilgisini arttırmak amacıyla Semerkant’e gitmiş ve Timur’un torunu Uluğ Bey’in kurduğu Semerkant Rasathanesi müdürlüğüne tayin edilmiştir. Aynı zamanda Semerkant medresesi baş müderrisliği de yapmıştır. Zamanının en önemli astronomlarından olan Kadızade’nin astroloji ile hiç ilgisinin bulunmayışı, onun bilimsel yanını daha da belirginleştirmektedir. Kadızade’nin eğer Semerkant’tan memleketine dönmüş olsaydı, Osmanlı Devleti’nde matematik bilimlerinin gelişmesini hızlandıracağına inanılmıştır.20

Bu dönemde Batıda deniz yolculuklarına devam edilmiştir, çünkü kara yolları tıkanmış ve her yere ulaşım için deniz yolları araştırılıyordu. Denizcilerin gereksinimleri haritacılığın gelişmesine yol açmıştır. Bu konuyla ilgili olarak Batlamyus hatırlanmış ve onun çalışmaları Latince’ye çevrilmiştir. Coğrafya’sı Avrupa’da elden ele dolaşmaya başlamış, bu kitaptaki yeryüzünün çevresiyle ilgili ölçümün gerçekte olduğundan çok daha az olması ve Asya’nın doğuya doğru uzanarak batıdaki okyanusun hemen ötesinde bulunduğu gibi yanlış fikirler, Kolomb’un batıya doğru yola çıkmasına neden olmuştur.21

Çelebi Mehmet (Padişahlığı 1413-1421)

Yıldırım Bâyezîd’in birçok oğlu vardı. Bu oğullar arasında taht kavgasıyla geçen yıllara “Fetret Devri” (1402-1413) denir. Fetret devrinden başarıyla çıkıp Osmanlı birliğini sağlayan, Şehzade Çelebi Mehmet (1387-1421) olmuştur. Bu yüzden bazı Osmanlı tarihçileri Çelebi Mehmet’i Osmanlı Devleti’nin ikinci kurucusu olarak kabul ederler.

Çelebi Mehmet tam bir anarşi döneminde padişah olmuş, ancak Fetret Devri’ndeki tecrübelerinden yararlanarak hem devletin birliğini tekrar

sağlamış, hem de Ankara Savaşı’ndan sonra kaybedilen yerlerin bir kısmını tekrar ele geçirmiştir.22

Çelebi Mehmet, zamanının en tanınmış silahşörlerindendi. Savaşlara bizzat katılmış, 24 savaş yapmış ve bu savaşlarda 40’a yakın yara almıştır. Çelebi Mehmet, azim ve metanet sahibi, faziletli, siyasetten anlayan bir padişah olarak tanınır.

Osmanlılar ilk defa onun zamanında Avrupa’ya elçi göndermişlerdir. Çelebi Mehmet de birçok imar işi yapmıştır. Özellikle Bursa’yı imar etmiştir. Meşhur Yeşil Cami’yi, medrese, imaret ve türbesini yaptırmış; Edirne’de bitmemiş olan Eski Cami’yi tamamlatmış ve Eski Bedesten’i ona vakıf yapmıştır.23

14. yüzyıl sonlarında İznik medresesi artık önemini kaybetmeye başlamış, yerini Bursa medreseleri almıştır. İznik medresesindeki 30 akçe yevmiyeye karşılık, Bursa’da Çelebi Mehmet’e ait Sultaniye Medresesi müderrisine 50 akçe verilmiştir.24

Çelebi Mehmet’in kısa süren hükümdarlığı zamanında, Rükneddin Ahmet, Zekeriya bin Mehmet Kazvîni’nin Acaibü’l-Mahlûkat isimli eserini Padişahın adına Türkçeye çevirmiştir. Bu eser, astronomi, coğrafya, tıp, bitkiler, ilaçlar, meşhur şehir ve kasabalardan bahseden ansiklopedik bir çalışmadır. Burada Yer’in yuvarlak olduğu bilgisi de vardır. Yine, Çelebi Mehmet’in hazinesi için Abdülvehhab ibn Yusuf ibn Ahmet el-Mardanî Kitâbü’l-Müntehab fî’t-tıb adlı eseri yazmıştır.25 Çelebi Mehmet’in hususi kütüphanesi olduğu da söylenmektedir.26

Avrupa ise bu dönemde, 1336’da çıkan Yüzyıl Savaşı ile siyasi istikrardan uzak günler geçiriyordu. Savaşın yanı sıra yangın, sel, kıtlık, bulaşıcı hastalıklar gibi âfetlerle de uğraşıyorlardı. Ancak açık denizlere açılma girişimleri artarak devam etmiştir. Özellikle Portekizlilerin bilimsel temellere dayalı deniz yolculuklarını başlatan ve destekleyen Prens Denizci

Henry (1394-1460), bu sıralarda faaliyetlerine başlamıştır. Avrupa'nın güneybatı ucunda bir araştırma merkezi kurmuştur. Burada hem seferlerin plânları yapılmış, hem de açık denizlere dayanıklı yeni gemiler inşa edilmiştir.27

İkinci Murat (Padişahlığı 1421-1443, 1443 ve 1444-1451)

Çelebi Mehmet'in oğlu olan İkinci Murat (1402-1451) on sekiz yaşında tahta çıkmıştır. Saltanat iddiasıyla ortaya çıkarılan amcasıyla giriştiği mücadeleyi, etrafındaki kıymetli ve tecrübeli beylerin ve vezirlerin yardımıyla kazanmıştır. Zamanında devletin sınırları genişlemiş,

Osmanlı Devleti'nin gittikçe güçlenmesi Avrupa'yı endişelendirdiğinden, Türklere karşı Haçlı Seferi ilan edilmiştir (1439). Bu savaşı kaybeden İkinci Murat, Anadolu'da ve Rumeli'de barışı sağladıktan sonra tahttan oğlu lehine ferâgat etmiştir. Oğlu İkinci Mehmet 12,5 yaşındaydı, Osmanlı padişahları içinde saltanattan vazgeçerek tahtı oğluna veren tek padişahtır.

Osmanlı Devleti'nin idaresinin bir çocuğun eline geçtiğini haber alan Avrupalılar, bundan ümitlenerek V. Haçlı Seferi'ne başlamışlardır. Bu durumda İkinci Murat tekrar tahta çağırılmış, kabul etmeyince oğul babaya şu mektubu göndermiştir: "Eğer padişah biz isek size emrediyoruz, gelip ordumuzun başına geçin; yok siz iseniz, gelip devletinizi müdafaa edin".28 İkinci Murat Varna'da Haçlı ordusunu yenmiş (1444), 1445 yılında yeniden tahttan ferâgat etmiş, fakat devlet adamlarının ısrarıyla 1446'da tekrar tahta çıkmıştır. Avrupalıların Türkleri Balkanlar'dan çıkarmak için son girişimleri olan İkinci Kosova Savaşı'nı kazanmıştır (1448). 1451 yılında hastalanarak ölmüştür.

İkinci Murat da bilim adamlarını ve sanatçıları himaye etmiş, adeta bir Osmanlı Rönesansının müjdecisi olmuştur. Bunun için gerekli donanıma sahipti. İyi bir eğitim almış, İbn-i Arap Şâh hocası olmuştur. Kendisiyle

bizzat görüşen Bizans tarihçisi Chalcondylas onun dürüst ve adil bir kimse olduğunu söyler. Genellikle barış sever, harpten hoşlanmayan bir kimse olarak tanınır.29 Bu nitelikleri, zamanında Osmanlı Devleti'nde bilim ve sanat etkinliklerinin çok zenginleşmesine zemin hazırlamıştır. Daha önceleri Mısır, Suriye, İran ve Maveraünnehir bilim ve kültür bakımından Anadolu'dan üstündü. Ama İkinci Murat devrinde artık bu üstünlük Osmanlı topraklarına geçmeye başlamıştır. Bu devirde hem Osmanlı medreselerinde âlimler yetişmeye başlamış, hem de Osmanlı'ya dışarıdan gelenler olmuştur. İkinci Murat zamanında Edirne'deki medreseler önem kazanmış, buradaki müderrislere zamanın en yüksek maaşları ödenmiştir. Edirne medresesi, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'da yaptırmış olduğu Sahn-ı Semân medreselerine kadar Osmanlı Devleti'nin en önemli medresesi olmuştur.

Bütün bu olumlu koşulların neticesi olarak, İkinci Murat zamanında bilim ve sanat adamlarının sayısı çoğalmaya başlamıştır. Öncelikle dinî bilimlerde yetişenler meşhur olmuştur. Bunlardan Molla Yegân, Fatih'in hocası Molla Gürânî ve Molla Hızır'ı yetiştirmiştir. Kazasker Molla Hüsrev de zamanın önemli bilginlerindendir. Yazıcıoğlu adıyla tanınan Ahmet Bican ve Mehmet Bican kardeşler birçok eser yazarak dönemin kültürüne katkıda bulunmuşlardır. İbn Melek ibn Mehmet Bahrü'l-Hikem adlı ahlâk kitabıyla, Balıkesir'li Devletoğlu Yusuf Hidâye ve Vikâye tercümeleriyle meşhurdur.

Müspet bilimlerde de önemli kimseler vardır. İkinci Murat zamanında yaşamış, Fatih zamanının başlarında ölmüş olan Fethullah Şirvanî Osmanlıya dışarıdan gelen bilginlerdendir. Semenkant merkezinden Kastamonu'ya gelmiş, matematik ve astronomi çalışmalarıyla burada bilimsel bir canlanma başlatmıştır. Meşhur hekim Mukbilzâde Mümin Zahîre-i Muradiye ve Miftah el-Nur ve Hazain el-Sürur adlı eserlerini İkinci

Murat'a ithaf etmiştir. Zahire-i Muradiye'de dimağ, baş, göz, kulak, burun, mide hastalıkları incelenmiştir. Eserde Arapça bilim terimlerinin yanı sıra Türkçe terimlerin de bol bol kullanılmış olması dikkat çekicidir.30 Bu özelliğin, İkinci Murat'ın Türkçenin ve Türk edebiyatının gelişmesi için gayret gösteren bir padişah olmasıyla yakından ilgisi olsa gerek. Şair ve ediplere yıllık tahsisat ayırmış, bu usul Kanûnî Sultan Süleyman zamanına kadar devam etmiştir. Ahmedî, Şeyhî Sinan, Ahmet Dâî, Atayî, Cemalî himaye ettiği başlıca şairlerdir. Ahmedî'nin yetiştirdiği Şeyhî Sinan İkinci Murat'ın emriyle Gencelî Nizâmî'nin Hüsrev ve Şirin manzumesini Türkçeye çevirmiştir. Şair Seyfî İkinci Murat'ın fetihlerini manzum olarak kaleme almıştır. Hatipoğlu Ferahnâme adındaki 100 hadis ve 100 hikâyeden oluşan Arapçadan tercüme bir mesneviyi 1426'da bitirerek padişaha takdim etmiştir.31 Manyas kadısı Mehmet padişah adına Gülistan tercümesini yapmıştır.32

İkinci Murat musikiye de meraklıydı, ilk musiki eseri kendisine takdim edilmiştir. Hızır ibn Abdullah isminde bir Türk sanatkârı Edvâr-ı Musîkî adlı eserini ona sunmuştur.33

İkinci Murat'ın hususi kütüphanesi olduğu söylenir.34 Bilimsel konularda görüşmeler yapmayı sever, belirli zamanlarda bilginlerle toplanırdı.

İkinci Murat imar hareketlerine önem veren bir padişah olarak cami, okul, imaret, köprü ve saraylar yaptırarak da ülkeye çeşitli eserler kazandırmıştır. Yaptırdığı camilerin en güzeli olarak Edirne'deki üç şerefeli cami gösterilir. Dört minaresinden birinde üç şerefe bulunan bu cami, Osmanlı padişahlarının yaptırdıkları camiler için üç şerefeye ilk örnek olmuştur. Edirne'de yaptırdığı camilerden bir diğeri, Muradiye Camii'dir. Üç şerefeli caminin avlusunda inşa ettirdiği ve Saatli Medrese diye tanınan medrese ve bit pazarında yaptırdığı eski bedesten Edirne'deki diğer önemli

eserleridir. Edirne sarayının inşasını başlatmış, oğlu Fatih tamamlamıştır. Manisa'da da bir saray yaptırmıştır. Bursa'da cami, medrese, imaret yaptırmıştır. Osmanlı padişahları arasında ilk defa büyük köprüler yaptıran padişahtır. Ergene üzerine yaptırdığı Uzun Köprü bunların en meşhurudur.

İkinci Murat zamanında Avrupa kültürü Rönesans sürecine girmişti. Rönesans ruhuna uygun düşünürler ve sanatkârlar bu kültürü oluşturmaya başlamışlardır. Örneğin, İtalya'da Leonardo Bruni (1369-1444) ahlâk üzerine düşünmüş ve yazmıştır, arkadaşı Poggio Bracciolini (1380-1459) klasik eserleri incelemiş ve Roma tarihini yazmıştır. Lorenzo Valla (1405-1457) Epikuros'un hazcılığını benimseyerek, bunu hümanizma ile uyuşturmuştur.35 Mimar Alberti 1449-1450 yıllarında yazdığı De Re Aedificatoria (Yapı Üzerine) adlı kitabında estetiği incelemiş ve sanatı bir bilim gibi değerlendirmiştir.36 Van Eyk (1384-1441) resim sanatının ilerlemesine katkıda bulunmuştur. İkinci Murat'tan bir yaş büyük olan Cusalı Nicolas (1401-1464) astronomi ile ilgilenmiş ve Batlamyus'un yer merkezli sistemine karşı çıkarak, Yer'in Güneş etrafında döndüğünü söylemiş, böylece Kopernik'i öncelemiştir.37

Avrupa uygarlığı için büyük yenilikleri başlatacak bir gelişme olan matbaanın Johann Gutenberg (1394-1468) tarafından kitap basımına uygulanması 15. yüzyılın belki de en önemli olayıdır. Avrupa'da 1440 yılından itibaren artık kitaplar matbaada basılmaya başlamış, böylece bilginin topluma yayılması büyük hız kazanmıştır.

İkinci Murat Dönemi'nde hem Osmanlıların hem de Avrupa devletlerinin kültürel bir canlanma yaşamaya yönelik gelişmelere sahne oldukları anlaşılmaktadır. Osmanlı topraklarında aydınlar büyük rağbet görüp, incelemelerinde desteklenirken, Avrupa'da Gutenberg, matbaasının kuruluşunda karşılaştığı ekonomik kökenli davalar yüzünden zamanının bir bölümünü mahkemelerde geçirmiştir.38

Fâtih Sultan Mehmet (Padişahlığı 1444, 1451-1481)

Sultan İkinci Mehmet (1432-1481) 21 yaşında üçüncü defa tahta çıkmış, İstanbul'u fethederek 1100 yıllık Doğu Roma İmparatorluğu'na son verdiğinden Fâtih unvanıyla anılmıştır. 30 yıllık padişahlığı süresince 25 sefere bizzat katılmış, Anadolu'da Hıristiyan hiçbir devlet bırakmamış, Balkan'ları tamamen ele geçirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin imparatorluk haline gelişini simgeleyen İstanbul'un fethi Ortaçağ'ın sonu ve Yeni Çağın başlangıcı olarak kabul edilir. Bu şekilde dünya tarihinin en mühim olaylarından birini gerçekleştiren İkinci Mehmet birçok tarihçi tarafından Türklerin yetiştirdiği en büyük şahsiyet olarak kabul edilir.39 Fâtih Sultan Mehmet'in diğer askerî başarıları arasında önemlilerini Akkoyunlulara karşı kazandığı Otlukbeli Meydan Muhârebesi (1473), Kırım Hanlığı'nın ilhâkı, İtalya'da Otranto çevresinin fethi, Trabzon'un alınması oluşturur. İki imparatorluk, dört krallık, on bir prenslik ve dukalık olmak üzere on yedi devlet fethetmiştir.40

Fâtih, Molla Güranî, Hocazâde, Molla İlyas, Siraceddin Halebî, Hasan Samsunî Molla Abdülkadir, Molla Hayrettin gibi seçkin hocalardan ders alarak yetişmiş, bilmediğini her zaman öğrenmek istemiştir. Askerî ve siyasî alandaki üstün yeteneklerinin yanı sıra, zamanındaki taassuptan sıyrılacak kadar da açık fikirlidir. Bunun en güzel örneği, İtalyan ressamı Bellini'ye resmini yaptırması ve sarayının duvarlarını fresklerle süsletmesidir. Venedikli meşhur ressam Bellini 1479-1480 yıllarında İstanbul'da yaşamış ve Fâtih'in resimlerini yapmıştır. Şeriatça yasaklanmış olmasına rağmen, Fâtih'in böyle bir girişimde bulunmaya cesâret edebilmiş olması zihniyeti hakkında önemli bir ipucu vermektedir.

18. yüzyılın sonlarına kadar ki Osmanlı padişahlarının en taassuptan kurtulmuş olanı Fâtih'tir. Bunda, onun hem Doğu hem Batı kültürünü

yakından tanımasının rolü olduğunda tarihçiler hem fikirdir. Türkçenin dışında Yunanca, Slavca, Arapça, Farsça ve Latince bildiği söylenir. Bu dil bilgisi Batı kültürüyle temasını kolaylaştırmıştır. Latin ve Yunan bilginleri sarayında bulunmuş, onlar vasıtasıyla Batıyı anlamaya çalışmıştır. Ciriaco d'Ancona, Angelo Vadio ve Stefano Emiliano adındaki hümanistlerin Fâtih'in sarayında bulundukları, Fâtih'in onlardan Roma tarihini ve Batı kültürünü öğrendiği bilinmektedir. Bu kimselerin de Fâtih'e derin duygularla bağlanmış oldukları anlaşılmaktadır. Stefano Emiliano Fâtih'in ölümü üzerine bir mersiye yazmıştır.41

Bir savaş adamı gibi görünen Fâtih, faaliyetleriyle bir kültür adamı olduğunu da kanıtlar. İstanbul'u fetheden Fâtih, burasının bir kültür merkezi olması için büyük gayret sarf etmiştir. Kültürün temeli olan eğitimin önemini bilen Fâtih, bu işe önce eğitim kurumları kurmakla başlamış, İstanbul'u alınca, buradaki sekiz büyük kiliseyi camiye dönüştürmüş, bunların papaz odalarını da medrese haline getirmiştir. Meydana gelen bu medreselere devrin meşhur bilginlerini müderris olarak atamıştır. Bu müderrisler arasında Mevlâna Alâüddin Tûsî, Bursalı Hocazâde Muslihiddün Mustafa, Mevlâna Abdülkerim başta gelir. Yapımına 1462 yılında başlanan ve 1470'de tamamlanan meşhur Fâtih Külliyesi'nde cami, imaret, tabhâne, kütüphane, kervansaray, dârüşşifâ ve türbenin yanı sıra medrese de vardır. Bu medrese "Sahn-ı Semân" adıyla tanınır. Yüksek eğitim kurumu olan bu medreselerde, tefsir, hadis, fıkıh dersleri okutulmuştur. Bu nedenle bugünkü ilâhiyat, hukuk ve edebiyat fakültelerine karşılık gelir. Fâtih, medrese öğrencilerinin yararlanması için kütüphane de yaptırmış, buraya günde 6 akçe ile bir kütüphaneci tayin etmiş, müderris ve öğrencilerin emanet alacakları kitapların listesini tutması için bir de kâtip koymuştur.42 Ancak, İstanbul'un fethinden hemen sonra

ilk medrese eğitimi Ayasofya'da başlamıştır. Buranın baş müderrisliğine Molla Hüsrev tayin edilmiştir.

Ali Kuşçu da Ayasofya'da müderrislik yapmıştır.43 Ali Kuşçu'nun dinî ilimlerin yanında matematik ve astronomi gibi aklî ilimlerde de uzman olmasına dayanarak, Medâris-i Semâniyye'de aklî ilimlerin eğitim ve öğretimine ağırlık verildiği neticesi çıkarılamaz. Çünkü, Ortaçağ Hıristiyan Dünyası'ndaki Kilise veya Katedral okullarına benzeyen medreseler, bilginler yetiştirmek için değil, Osmanlı devlet düzenini ayakta tutacak din âlimleri ve hâkimler yetiştirmek için kurulmuş eğitim kuruluşlarıdır ve dolayısıyla buralarda eğitim gören öğrencilerin, aklî ilimleri, görevlerini yaparken karşılaştıkları pratik gereksinimleri giderecek düzeyde öğrenmeleri yeterliydi; nitekim medreselerde okutulmuş olan bilim yapıtlarına bakıldığında bunların bilimsel kavramları ve konuları ana hatlarıyla tanıtan ders kitapları oldukları görülmektedir.

Fâtih Külliyesi'nin Selçuklularda başlayan medrese geleneğimizin meyvelerinden birisi olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır. Fâtih, İstanbul'u bir kültür merkezi haline getirmek için meşhur bilginleri İstanbul'a davet etmiş, bu hususta hiçbir fedakârlıktan kaçınmamıştır. Ali Kuşçu, Alâüddin Tûsî ve İdris-i Bitlisi onun gayretleriyle İstanbul'a gelmişlerdir. Fâtih Devri'nin matematik bilimlerdeki en önemli kişisi Ali Kuşçu'dur. Ali Kuşçu, Uluğ Bey Rasathanesi'nin meşhur müdürü Kadızâde-î Rumî öldükten sonra bir süre bu görevi sürdürmüş, Uluğ Bey ölünce Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yanına gitmiştir. Uzun Hasan, Ali Kuşçu'yu Fâtih'e elçi olarak göndermiş, böylece Fâtih Sultan Mehmet bu bilgini tanıma fırsatı bulmuş ve elçilik görevi bittikten sonra onu İstanbul'a çağırmıştır.

Bu çağrıyı kabul eden Ali Kuşçu İstanbul'a gelmiş ve günde 200 akça maaşla Ayasofya Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Burada matematik

dersleri vermiş, medreselerde matematik öğretiminin kurucusu olmuştur. Risâle fî el-Hey‘e adlı astronomi eserini zafer günü bitirdiği için Fethiye adıyla padişaha sunmuştur. Muhammediye adlı hesap kitabını da Fâtih’e takdim etmiştir.

Fâtih, Osmanlı Devleti’nde kültürün gelişmesi için bilim adamlarını himaye etmiş, onların bilgilerinden istifade etmeyi prensip edinmiştir. Bu amaçla onları zaman zaman bir araya toplamış, fikirlerini tartışmalarına imkân tanımış, kendisi de bu fikir alış verişlerine bizzat katılmıştır. Bilimin evrenselliğini bildiği, bilim adamları arasında din ayırımı yapmamış olmasından anlaşılmaktadır. İstanbul Patriği Gennadios’tan Hıristiyanlık hakkında bilgi edinmiştir.

Fâtih’in ilimlerle yakından ilgilendiği, Bizanslı âlim Amirutzes’in Fâtih için yazdığı kasîdelerden birinin bir kısmında açık bir dille ifâde edilmiştir:

Öyle bir hükümdar ki bir eliyle silahını tutuyor ve öteki eli ilimle meşgul oluyor.

Yaşa, ey parlayan yıldız.

Ey ışıklar dünyası Güneş, ey ilimler âşığı Pâdişâh.44

Bazı ilmî eserleri şahsî kütüphanesi için tercüme ettirmiştir; bunlar arasında en önemlisi ünlü Yunan bilginlerinden Ptolemaios’un (Batlamyus) Coğrafya’sıdır. Fâtih, 1465 yazında Amirutzes’le birlikte bu eseri incelemiş ve Arapça’ya tercüme edilmesini emretmiştir. Bunun üzerine Amirutzes ve oğlu bu eseri tercüme ederek, Padişah’tan büyük ihsanlar almışlardır.45 Bu çeviriden başka, Plutarkos’un Meşhur Adamların Hayatı adlı kitabını Yunancadan Türkçeye çevirtmiştir.

Fâtih devri matematikçilerinden Sinan Paşa bir ara padişahın gazabına uğramış ve hapse atılmıştır. Ama diğer bilginler bu durumu protesto ederek, Sinan Paşa hapisten çıkarılmazsa, kendi eserlerini yakıp memleketi terk

edeceklerini Fâtih'e bildirmişler, bunun üzerine Sinan Paşa hapisten çıkarılmıştır.

Fâtih zamanının önemli hekimlerinden Şerefeddin Sabuncuoğlu Cerrahnâme-i İlhânî adlı eserinin önsözünde, Fâtih Sultan Mehmet Devri'nde yükselmek ve padişahın gözüne girmek için, bilimsel eserler yazmak gerektiğini belirtmiştir.46 Fâtih zamanının öteki kıymetli hekimleri Akşemseddin, Altıncızâde, Yakup Hekim, Hekim Lâri-i Acemîdir.

Fâtih'in meraklı bir tabiata sahip olması ve dönemin seçkin şahsiyetlerinin edebî, dinî, felsefî ve ilmî sohbet ve münâkaşalarını dinlemekten ve bunlara iştirak etmekten büyük bir zevk alması nedeniyle, bu dönemde, söz konusu alanlara ilişkin sorunların siyasî, iktisâdî ve askerî alanlara ilişkin sorunlar kadar popüler olduğu görülmektedir. Bu münâkaşalardan bir tanesi, Türk düşünce tarihi açısından çok önemlidir. Devrin iki önemli kelâm bilgini arasında yazılı olarak cereyan eden bu münâkaşa, Osmanlı düşünürlerinin ve dolayısıyla Osmanlı düşüncesinin, İmam Gazalî'nin felsefe ve ilim anlayışının etkisi altında bulunduğunu kanıtlamaktadır.

Fâtih Sultan Mehmed, gerek Hocazâde adıyla tanınmış olan Mustafa Müslihüddin Bursevî'ye (1420? -1488) ve gerekse Molla Ali Tûsî'ye (? -1482) İmam Gazalî'nin Tehâfüt'ü biçiminde birer kitap yazmalarını ve bu kitaplarda, Gazalî ile filozofların görüşlerini karşılaştırmalarını buyurmuştu. Bilginler bu buyruğa uyarak çalışmaya başlamışlar ve Hocazâde dört ayda ve Ali Tûsî ise altı ayda eserlerini bitirerek Fâtih'e takdim etmişlerdir. Hocazâde'nin eseri biraz daha fazla beğenildiği için, Ali Tûsî kırılmış ve Anadolu'yu terk ederek İran'a gitmiştir.47

Fâtih'in, Gazalî ile Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi filozofların görüşlerinin mukâyese edilmesini istemesinin,

Osmanlı ülkesinde bir "Tehâfüt Geleneği"nin doğuşuna48 ve Gazalî'nin yaklaşımlarının akıllarda iyiden iyiye yerleşmesine yardımcı olduğu anlaşılmaktadır.

Fâtih'in felsefî konulara duyduğu ilgi, felsefenin, kısa süreli de olsa, Osmanlı düşünürlerinin gündemine gelmesine neden olmuştur. Saray'da Rumca kâtibi gibi yaşayan İmrozlu Kritovulos'un bildirdiğine göre, Fâtih felsefe ile ciddî bir şekilde meşgul olmuş ve özellikle Aristoteles ve Stoa felsefelerini incelemiştir.49

Fâtih şiir ve edebiyata da meraklıydı, hattâ kendisi de Avnî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Devrinde iki kadın şair de ortaya çıkmıştır. Zeynep ve Mihrî hanımlardan Zeynep Hanım divanını Fatih'e takdim etmiş ve padişahtan iltifat görmüştür. Fatih'in hocası Molla Güranî de bir şairdir.

Fâtih'in teknik alanda da faal olduğu bilinmektedir. Topun meydan savaşlarında ön önemli silah olduğunu ispatlamıştır.50

Fâtih, başta İstanbul olmak üzere birçok önemli şehri imar etmiştir. İstanbul'da hem tamir yaptırmış, hem de yeni binalar inşa ettirmiştir. Tamir ettirdikleri arasında surlar başta gelir. Eski sarayı, Yedikule'deki kuleyi, Kapalı Çarşıyı, Çinili köşkü yaptırmıştır.

Fâtih'in kişiliği, İstanbul'u kültür merkezi haline getirme çabaları, bilim adamlarını himaye etmesi, külliyesini kurması Osmanlılarda bilim ve kültürün gelişmesinde önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Ancak, İslâm ve Osmanlı uygarlığını biçimlendiren genel eğilimlerin direncini kıramadığı ve insan aklını merkeze alan rasyonel eğilimlerden oluşan yeni bir uygarlık yapısının temellerini atamadığı için, yeterince başarılı olamamıştır.

Batı'da ise, Rönesans süreci tüm hızıyla yaşanmaktaydı. Ressam Boticelli (1444-1510), heykeltraş Donatello (1368-1466), Mimar Alberti gibi Rönesans'ın parlak temsilcileri vardır. Alberti 1449-1450'de

yazdığı De re Aedificatoria (Yapı Üzerine) adlı eserinde estetiğin temeline uyum ve oranı koymuştur.51 Özellikle resimde perspektif kanunlarının bulunması gibi teknik ilerlemeler gerçekleşmiş, böylece 16. yüzyılın büyük ressam ve sanatçılarının yolu açılmıştır. Platon'un yorumcusu Marsilius Ficinus (1431-1499), Medici ailesinden destek görmüştür.

Bu arada 1460 yılından itibaren özellikle Orta Avrupa'da madencilikle ilgili yeni teknik ilerlemeler gerçekleşmiştir. Bunun, modern Avrupa ekonomisinin ortaya çıkışında etkisi olacaktır. Matbaa ise hızla yayılmaya başlamıştır. 1470'de Paris'te ilk basımevi kurulmuş, bunu diğerleri izlemiştir. Kilise başlangıçta matbaaya olumlu bakmıştır. Nitekim, 1487'de Ausburg Piskoposu, matbaanın bu yüzyılı aydınlattığını, Kilise'nin ise ona özel olarak borçlu olduğunu, çünkü matbaa sayesinde kutsal kitabın yaygınlaştığını söylemiştir.52 Matematik bilimlerinde Regiomontanus (1436-1476) ve Peurbach (1423-1461) trigonometriye katkıda bulunmuşlardır.

İkinci Bâyezîd (Padişahlığı 1481-1512)

İkinci Bâyezîd (1452-1512) padişah olur olmaz, önce kardeşi Cem ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Esasen yumuşak huylu, sükuneti seven İkinci Bâyezîd bu tip mücadelelere, ancak zorunlu olursa katlanıyordu. Sükunet yanlısı olduğundan, babası gibi büyük fetihler yapmamış, karada büyük çaplı seferler olmamış, ancak denizlerde önemli hareketler olmuştur. Bunun alt yapısı babası Fâtih zamanında hazırlanmıştır. O zamanlar donanmadaki gemi sayısı, devrin en büyük denizci devleti olan Venediklilerin gemi sayısına yetişmişti. Ancak gemiler Venediklilerinkinden küçüktü, deniz kumandanları da o kadar usta değildi. İkinci Bâyezîd zamanında ise bu fark kapanmıştır. Osmanlı donanmasındaki gelişme, önce gemilerin inşasında gerçekleşmiştir. Bu devirde artık büyük

deniz kumandanları da yetişmeye başlamıştır. Kemal ve Burak reisler sadece o zamanın değil, bütün Türk tarihinin meşhur denizcilerindendir.53

İkinci Bâyezîd kişilik olarak sakin tabiatlı, müşfik, iyi ahlâk ve fazilet sahibi, okumayı ve mütalaayı seven, şâir, âlim, bestekâr ve hattât bir padişahtı. Değerli hocalar tarafından yetiştirilmiş, Doğu dillerini ve edebiyatlarını öğrenmiştir. Uygur alfabesini de bildiği söylenir. Bunların yanı sıra, matematik, astronomi, felsefe ve dinî bilimler eğitimi almıştır. “Adlî” takma adıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır.

Bilim adamlarını ve sanatkârları korumuş, böylece Osmanlı memleketinde kültürün gelişmesi devam etmiştir. Kendisine en çok kitap ithaf edilen padişahtır, bu eserleri mutlaka okumuş, eser sahiplerini ödüllendirmiş, âlim ve şâirlere maaş bağlamıştır. 1503 yılında bu işler için 86 bin akça harcamıştır.

İkinci Bâyezîd zamanında matematik bilimlerde çalışan en meşhur bilginler arasında Molla Lütfi, Sinan Paşa, Mirim Çelebi, Muzafferüddin Şirazî, Muslihiddin ibn Sinan, Hayreddin ve öğrencisi Pir Mahmud Sıtkı sayılabilir. Bunlardan Şirazî İran’daki karışıklıklardan kaçarak İstanbul’a gelmiş, Sahn-ı Semân medreselerinde müderris olmuş, Euclid geometrisine bir şerh yazmıştır. Mirim Çelebî, İkinci Bâyezîd’in emrinde Uluğ Bey Zic’ine Düstur el-Amel ve Tashih el-Cedvel adıyla Farsça bir şerh yazmıştır.54 Muslihüddin ibn Sinan fizik konularını incelediği Risâle-i Eflâtuniye isimli eserini padişaha takdim etmiştir. Bu eserde belki de ilk defa Arşimet’in çalışmaları Osmanlılara tanıtılmıştır.55

İkinci Bâyezîd zamanında tıp ile ilgili önemli gelişmeler olmuştur. Kendisi 1485 yılında Edirne’de Tunca kenarında bir hastane yaptırmıştır. Bu hastanede akıl hastalarının müzik ile tedavi edildiğinden bahsedilmektedir. Zamanın meşhur hekimleri İzmitli Muhyiddin Mehmed, Hacı Hekim, Kaysunizâde Bedreddîn, Ahi Çelebî, Amasyalı Tabip

Mehmed ibn Lütfullah'dır. Ahî Çelebî Edirne Hastanesi baş hekimliği yapmış, tercüme ve telif tıp eserleri ortaya koymuştur.

Tarih alanında da İkinci Bâyezîd zamanında ciddi ilerleme kaydedilmiştir. Onun emriyle Osmanlı kroniklerinin bazıları kaleme alınmıştır. Âşıkpaşazâde'nin Tarih'i, İdrisî Bitlisî'nin Heşt Bihişt'i, Mehmet Neşrî'nin Neşrî Tarih'i, Kemal Paşazâde'nin Tevârih-i Âlî Osman'ı onun devrinde onun isteğiyle yazılmış meşhur eserlerdir.

Yine İkinci Bâyezîd'in isteğiyle isimleri bilinmeyen iki kişi el kimya ile ilgili iki manzume yazmışlardır.56

Fâtih ve İkinci Bâyezîd Devri'nin meşhur matematikçilerinden Molla Lütfi dinsizlikle suçlanarak yargılanmış ve katline fetva verilmiştir. İkinci Bâyezîd bu kararı onaylamamış, ancak Hatipzâde'nin ısrarı karşısında onaylamaya mecbur kalmıştır. Bu olay hem o devrin bilim adamlarını olumsuz etkilemiş, hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda var olduğuna inanılan düşünce özgürlüğünü yaralamıştır.

İkinci Bâyezîd'in imar işleri arasında İstanbul'da yaptırdığı kendi adıyla anılan cami, medrese, imaret ve mektebi; Edirne'de yaptırdığı cami, medrese, imaret ve hastane; Amasya'da yaptırdığı cami, medrese, imaret ve mektep sayılabilir. Ayrıca, çeşitli yerlerde köprüler yaptırmıştır.57

Bazı Yeniçeri taburlarına tüfek vererek ilk tüfekli piyadeyi kurmuştur. Bütün İslâm ülkelerinde itibar görmüş, herkes tarafından sevilmiş ve saygı gösterilmiştir.

Bu tarihlerde Batı dünyasına gelince, Bartholomeu Dias 1488'de Afrika'nın en güneyindeki Ümit Burnu'nu dönüp Hint Okyanusu'na çıkmıştır. Buraya "Fırtınalar Burnu" adını vermiştir. Böylece Portekiz'e Hindistan yolu açılmış olur. Başka bir Portekizli, Vasco de Gama 1497'de Lizbon'dan aynı sefere çıkmış ve Hindistan'a ulaşmıştır. Böylece Avrupa ile Hindistan arasında doğrudan deniz yoluyla ilk yolculuk yapılmıştır.

İspanya’nın hizmetinde olan Cenovalı Kristof Kolomb (1446-) ise batıya doğru yola çıkmış ve 1492’de Asya zannettiği Amerika kıtasına varmıştır. Burasının yeni bir kıta olduğunu Floransalı Amerigo Vespucci (1454-1512) ileri sürmüş, onun onuruna 1507 yılında yayınlanan bir kitapta bu kıta Amerika olarak adlandırılmıştır.58 Avrupalıların bu deniz yolculukları ve yeni topraklar bulmaları sömürgeciliğin başlangıcı olmuştur. İtalya’daki denizci devletler artık önemlerini kaybetmiş, ticarette ve zenginlikte onların yerini öncelikle Portekiz ve İspanya almıştır.

Bu dönemin en büyük dehası olarak Leonardo da Vinci (1452-1519) kabul edilir. Bilim ve sanat arasında sağlam bir köprü kuran Leonardo, hem anatomi, fizik, geometri, teknoloji gibi değişik alanlarda orijinal fikirler ileri süren ansiklopedik bir bilgin, hem de deneysel yöntemin önemini kavramış bir filozoftur.

Avrupa’da ticaretin canlanması matematiğin gelişimini hızlandırmıştır. İkinci Bâyezîd zamanında yetişen matematikçilerden Nicolas Chuquet (ölümü 1500) ilk defa olarak bir cebir denkleminde negatif sayıya yer vermiştir. İtalyan Luca Pacioli (1445-1509) de cebir üzerine kitap yazmıştır.

Görüldüğü gibi İkinci Bâyezîd zamanında Avrupalılar Akdeniz yolunu tamamen bir tarafa bırakarak Hindistan’a ulaşmışlar, ayrıca daha sonraları çok önemli değişimlere yol açacak olan yeni bir kıtayı bulmuşlardı. Ancak Osmanlı topraklarında da hem Fâtih’in ektiği tohumların yeşermesi, hem de İkinci Bâyezîd’in üstün kişiliği sayesinde bilim ve felsefe küçümsenemeyecek durumdaydı.

Yavuz Sultan Selim (Padişahlığı 1512-1520)

Babası İkinci Bâyezîd’den tahtı zorla elde etmiş olan Selim (1470-1520), babasının zıttı bir karaktere sahipti. Sert ve mücadeleci olduğu için “Yavuz” unvanıyla anılmıştır. Tahta geçtikten sonra sertliğiyle, babasının

son zamanlarında gevşemiş olan devlet otoritesini kuvvetlendirmiş, kardeşlerini ve yeğenlerini öldürerek içeride istikrarı sağladıktan sonra, İran seferine çıkmıştır. Çaldıran'da yapılan savaşı kazanmış ve Şâh'ın tahtı, hazinesi ve taht şehri Tebriz Osmanlıların eline geçmiştir. Bu savaşta Osmanlı ordusu tüfek ve top kullanmıştır. Halbuki bu tarihlerde top savaş silahı olarak değil, kale ve muhasara silahı olarak kabul ediliyordu. Sultan Selim İran Seferi'nden iki yıl sonra Mısır Seferi'ne çıkmış ve Merc-i Dâbık'da Memlûkları yenmiştir. Yoluna devam ederek Mısır'a girmiş, bu arada Halep'te Cuma namazı hutbesi Sultan Selim adına okunmuş ve hilâfet Abbâsiler'den Yavus Sultan Selim'e geçmiştir.

Daha sonra Kahire ve Mekke'de bulunan mukaddes emanetler İstanbul'da Topkapı Sarayı'na taşınmış, bunlar için Hırka-i Şerîf Dâiresi yaptırılmıştır. Ridâniye Savaşı kazanılarak Kahire'ye girilmiş, bu savaşta Osmanlılar ilk defa içi yivli toplar da kullanmışlardır.

Avrupa'da ise yivli toplar ilk olarak 1868'de Prusya ordusunda görülmüştür. Bu seferlerle

Osmanlı Devleti Kuzey ve Doğu Afrika'ya ayak basmış, Hint Okyanusu'na açılmıştır. Bu başarılar Batıyı da etkilemiş, Avrupa devletleri Osmanlı gücü karşısında sinmişlerdir.59

Yavuz'un kısa süren padişahlığı zamanında, Osmanlı İmparatorluğu bir dünya devleti haline gelmiştir. Devlet adamı, politikacı, yönetici olarak dedesi Fâtih ve oğlu Kanûnî Süleymân'dan sonra, âlim olarak ise yine dedesi Fâtih ve babası İkinci Bâyezîd'den sonra geldiği söylenir.60

Yavuz zamanında deniz seferi yapılmamıştır, ancak donanmaya önem verilmiş, yeni gemiler yaptırılarak donanma güçlendirilmiştir. Yavuz İstanbul'da büyük bir tersane yaptırmıştır. Bu, İstanbul'daki ilk tersane değil, ama ilk büyük tersanedir.61

Yavuz Selim, bütün sertliğine ve şiddetine rağmen, kadirşinas bir insandı. Devlet adamlarının seçiminde titizlik göstermiş, yeni kanunlar düzenlemiştir. Manisa Sancağı olan oğlu şehzâde Süleyman'a bir "siyasetnâme" göndermiştir. Kanûnî Süleyman Kanunnâmesi'ndeki cezai hükümler büyük ölçüde Yavuz'un bu siyasetnâme'sinden alınmıştır. Yani, Sultan Süleyman'ın "Kanûnî" unvanını almasında, babası Yavuz Sultan Selim'in rolü olduğu anlaşılmaktadır.62

Yavuz matematik, felsefe, edebiyat, Doğu dilleri ve İslâmi bilimleri tahsil etmiş, âlim ve şâir bir padişahtı. Farsça yazılmış birçok şiiri vardır. Farsçayı en iyi kullanan Osmanlı şairlerinden gösterilir. Farsça divanı 1809'da İstanbul'da basılmıştır. Alman İmparatoru II. Wilhelm bu divanı 1894'de Berlin'de tezhipli olarak bastırmıştır. Boş zamanlarını okuyarak değerlendiren Yavuz'un vahdet-i vücut felsefesini benimsediği, bu felsefenin Anadolu'da yayılmasını sağlayan Muhyiddin-i Arabî'ye hürmetinin ve seferleri esnasında Mevlana Celâleddin Rumî'nin türbesini ziyaretinin bunu gösterdiği söylenir.63

Yavuz Sultan Selim sert bir hükümdar olmasına rağmen, bilim adamlarına büyük değer vermiş, onları meclisinde bulundurmuştur. Devlet adamlarının söylemeye cesaret edemedikleri konuları bilim adamları korkmadan ona söyleyebilmişlerdir. Örneğin, Yavuz'un kızgınlıkla idam ettirmek istediği Hazine-i Hassa memurlarından 150 kişiyi meşhur müftü Zembilli Ali Cemâlî Efendi kurtarmıştır. Padişah Ali Efendi'nin bu işe karışmasını, devlet işlerine müdahale olarak kabul ettiğini söyleyince, Zembilli Ali Efendi şu cevabı vermiştir: "Filhakika padişahların işlerinde müstakil olmaları ve müdahaleden azâde kalmaları lâzımdır, fakat işlerinde tedbirli, tecrübeli, kemal ehli olanlarla müşavere etmeleri zaruridir, aksi ise memleketin zararınadır, benim müracaatım saltanatınız işine müdahale değildir, belki umur-u ahiretinize hizmet olup bunu böyle söylemek bana

lâzımdır ve benim vazifemdir, bunların kanından vazgeçerseniz ne alâ, geçmezseniz Allah indinde mesulsünüz”. Neticede Yavuz bu 150 kişinin idamından vazgeçmiştir.64

Yavuz, Mısır Sefri’ne katılan İbn-i Kemal’e yolda İbn Tagrıberdi’nin Nücumü’z-Zâhire adlı eserini tercüme ettirerek, menzillerde parça parça okumuştur. Mısır’dan İstanbul’a dönüş yolculuğunda İbn-i Kemal’in atının ayağından sıçrayan çamurlar padişahın kaftanını kirletince, Yavuz “ulemâ ayağından sıçrayan çamurlar medâr-ı ziynet ve ba‘is-i mefharet olacaktır” demiş, çamurlu kaftanın ölümünden sonra sandukasının üzerine örtülmesini vasiyet etmiştir.65 Bu da Yavuz’un bilginlere verdiği değerin bir göstergesidir. Mısır’da bulunduğu sırada Hint ve Çin haritalarını yaptırmıştır. Burada Piri Reis kendisine haritasını takdim etmiştir. O da Piri Reis’in dünya haritasını yanından ayırmamıştır.

Matrakçı Nasuh, Cemal el Kitap ve Kemal el Hisap ile Umdet el Hisâb adlı matematik eserlerini Yavuz’a takdim etmiştir.66 Ali Kuşçu’nun torunu olan astronomi ve matematik bilgini Mirim Çelebî’yi (? -1525) çok takdir eden Yavuz için, bu bilgin Ali Kuşçu’nun Fethiye adlı kitabına şerh yazmıştır.67

Yavuz Sultan Selim ihtişama önem vermeyen, sadelikten hoşlanan bir padişahtı. Para harcamayı sevmediğinden, fazla imar işleri yapmamıştır. Zamanının çoğu savaş meydanlarında geçtiği için de buna pek fırsat bulamamıştır. Sadece Şam’da Muhyiddin-i Arabî’nin mezarının yanına cami, imaret, türbe yaptırmış ve Konya’da Mevlevi tekkesine su getirmiştir. Kendi camiinin yalnız temellerini attırabilmiş, oğlu tamamlamıştır.68

Yavuz zamanında Avrupa’daki deniz seyahatleri olanca hızıyla devam etmiştir. Magellan (1480-1521) ilk defa dünya çevresini denizden dolaşmayı başarmış, böylece dünyanın yuvarlak olduğu kanıtlanmıştır.

Felsefede “skolastiklerin sonuncusu, Aydınlıklar çağının ilki”69 olarak kabul edilen Pomponazzi (1462-1525), doğayı anlamak için sadece aklı kullanmayı önermiştir.

Machiavelli’de (1469-1527) devlet ile ilgili görüşlerini otoritelerden değil, akıl ve deneyimden almıştır.

Sanatçı Raffaello (1483-1520) resimlerinde hümanistlerin düşüncelerini yansıtmıştır. Albrecht Dürer’de (1471-1528) bu dönemin büyük ressamlarındandır. Bunlar, sanata olan gereksinim sonucu ortaya çıkmışlardır.

Kanûnî Sultan Süleymân (Padişahlığı 1520-1566)

Osmanlı padişahları arasında saltanat süresi en uzun olan Kanûnî Süleymân (1495-1566) zamanında, karada ve denizde sınırlar en geniş noktasına ulaşmıştır. Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarında birçok savaşlar yapılmış, kazanılan topraklarla imparatorluğun sınırları çok genişlemiştir.

Orta Avrupa’da dengeler değişmiş, Osmanlı Devleti artık Orta Avrupa devletleri arasına girmiştir.70 Ordunun düzeni ve askerin gelişmesiyle ilgili önemli kanunlar koymuştur. Yalnız kendi zamanında değil, kendisinden sonra da ordu gelişmesini sürdürmüş, kanunlara uyulduğu sürece disiplin devam etmiştir. Ordunun sevgisini ve saygısını en çok kazanan padişahtır. Kanûnî Süleymân zamanında idarî, hukukî, ilmî, iktisadî bakımlardan Osmanlı Devleti en parlak devrini yaşadığından, bu çağ Osmanlı’nın “altın devri” olarak kabul edilir.71

Kanûnî devri, Türk denizciliğinin de altın devri olmuştur. Sadece bu devirde donanmaya, ordu ile aynı ölçüde önem verilmiştir. Sultan Süleymân deniz politikasını desteklemiş, hattâ zaman zaman donanma politikasına öncelik tanımıştır. Bu uygulamasının meyvelerini de almıştır.72 Preveze Zaferi (1538), Cezayir Zaferi (1541), Fransa Seferi (1543-44),

Cerbe Zaferi (1560), Malta Seferi (1565), Hindistan Seferi (1538) gibi başarılarda donanmanın gelişmesinin ve başta Barbaros Hayreddin olmak üzere değerli deniz kumandanlarının büyük rolü olmuştur.

Kişilik olarak Kanûnî, sakin tabiatlı, temkinli, kararlarını düşünerek veren bir kimseydi. Bu nitelikleri onun halk ve ordu tarafından çok sevilen bir padişah olmasını sağlamıştır. Çok iyi bir eğitim almış, büyük bir devlet idarecisi olması için pratik şekilde yetiştirilmiştir. Doğu dillerini ve Sırpçayı bilirdi, hattât, şâir ve değerli taşlar uzmanıydı. “Muhibbî” mahlasıyla şiirleri ve divanı vardır. Hukuk ve edebiyat alanlarında âlimdi. Şeyhülislâm Ebus’suud Efendi ile birlikte hazırladığı kanunlar uzun yıllar yürürlükte kalmıştır. Kanûn-Nâme-î Sultân Süleymân, Fâtih Kanunlarını tamamlayan bir anayasadır. Bu kanunlar titizlikle uygulanmış, bu yüzden millet Sultan Süleymân’a “Kanûnî” adını vermiştir. Bütün tebaanın eşit olduğu ve aynı suçun cezasının herkes için aynı olacağı gibi maddeleriyle bu kanunnâme zamanın en ileri anayasasıydı.73

Kanûnî zamanında sınırlar genişledikçe, idarî, iktisadî, kültürel hayatta da gelişmeler olmuş, kurumlar en ileri düzeylerine ulaşmıştır. Kanûnî Süleymân bilime ve bilim adamlarına değer vermiş, zamanı bilgin ve sanatkârların en bol olduğu devir olmuştur. Ordunun mühendis, cerrah ve tabip ihtiyacını göz önüne alarak, bu alanlarda adam yetiştirmek üzere Süleymâniye Medresesi’ni yaptırmıştır. İnşaat 1550’de başlamış, 1556’da tamamlanmıştır. Bu medreseler, Süleymâniye Camii’nin etrafındaki dört medrese ile caminin kıble tarafında bir Dârülhadîs ve tıp medresesinden oluşan külliye şeklindedir. Külliye Mimar Sinan’ın eseridir. Süleymâniye Medresesi’nde meşhur müderrisler 60 akçe yevmiye ile ders vermişlerdir.74

Kanûnî zamanının meşhur âlimleri arasında Celâlzâde Mustafa Çelebi, Taşköprülüzâde Ahmet İsamüddin Efendi, Kınalızâde Ali Efendi ve Ebussuud Efendi bulunur. Celâlzâde Mustafa Çelebi’nin eserleri ahlâk ve

tarihle ilgilidir. Taşköprülüzâde biyografi, kelâm, mantık, tefsir, hadis, metafizik ve gramer üzerine eserler yazmıştır. Altı yüz kadar önemli şahsiyetin biyografilerini verdiği Şakayık-ı Numaniyye en önemli eserlerinden biridir. Çeşitli bilimleri tanıttığı Miftahu’s-Saâde ve Misbahu’s-Seyâde adlı eseriyle Nevâdirü’l-Ahbar fî Menakıbü’l-Ahyar adlı kitabı da önemlidir. Ebussuud Efendi (1490-1574) tefsir ve fıkıh alanında eserler yazmıştır. Kanûnî Süleymân ölünce, ona çok güzel bir mersiye yazmıştır.75

Kanûnî, meşhur şâir Bâkî’nin yeteneğini anlayarak onu himaye etmiş, şiirlerini bir Divan halinde toplamasını istemiştir. Fevzi Ahmet Efendi (ölümü 1570) onun adına Ahlâk-ı Süleymânî adında bir kitap yazmıştır.76

İlk defa Kanûnî zamanında Türk dilinin grameri yazılmıştır. Bergamalı Kadri Müyessirâtu’l-Ulûm adındaki gramer eserini 1527’de Vezîr-i Âzam İbrahim Paşa’ya takdim etmiştir.77

Piri Reis (1470? -1553) Kitab-ı Bahriye’sini sadrazam İbrahim Paşa vasıtasıyla Kanûnî’ye takdim etmiştir. Bu dönemde yaşamış önemli matematikçiler arasında Yusuf ibn Kemal ve Hacı Atmaca sayılabilir.

Kanûnî imar işlerine de önem vermiştir. Başta İstanbul olmak üzere birçok yerde cami, medrese, imaret, mektep, han, hamam ve köprüler yaptırmıştır. En çok bina onun zamanında yapılmıştır. Süleymâniye Külliyesi içinde yaptırmış olduğu hastane, tıp medresesiyle bir bütün olması açısından önemlidir. Burada bir baş hekim, iki cerrah, iki göz hekimi, bir eczacı olduğu bildirilmektedir.78

Seydi Ali Reis (ölümü 1562), coğrafya ile ilgilenmiş bir denizci olup, Mir’at-ül Memalik adlı eserini Edirne’de Kanûnî Süleymân’a takdim etmiş, 80 akçe maaşla müteferrikalığa ve sonra da Diyarbakır tımar defterdarlığına

atanmıştır. Mir’at-ül Memalik daha ziyade bir seyahatnamedir, Seydî Ali Reis gittiği yerler hakkında bilgi vermiştir. Muhit adlı eseri ise deniz astronomisi ve coğrafya açısından önemlidir.

Sultan Selim Camisi muvakkiti Mustafa ibn Aliyü’l-Muvakkit, İlâmü’l-İbad fî A’lâmü’l-Bilâd isimli coğrafya kitabını Kanûnî Süleymân’a sunmuştur. Bu kitapta Çin ile Fas arasındaki 100 kadar önemli şehrin İstanbul’dan uzaklıkları gösterilmiştir.

Dişçilikle ilgili dünyadaki en eski eserlerden biri Kanûnî zamanında, onun saray hekimi Mûsâ ibn Hâmûn (ölümü 1554) tarafından yazılmıştır. Hâmûn Yahudi olup,

dil bilgisi sayesinde Batı ve Osmanlı tıp kaynaklarından yararlanmıştır.

Kanûnî zamanının önemli matematikçi, coğrafyacı, mühendis, tarihçi, hattât ve ressamlarından Matrakçı Nasuh, padişahın oğullarının 1529 yılında yapılan sünnet düğününde iki tane kâğıt hisar kurmuş ve düğün şenliklerinde silahşörlük gösterisi yapmıştır. Başarısını padişah bir berat vererek kutlamıştır.

Kanûnî, tıpla ilgili bir medrese kurmuş olmasına rağmen, zamanında tıbbın beklenen gelişmeyi göstermediği söylenir. Kanûnî Süleyman’ın hekimbaşısı Kaysunîzâde, onun öldüğü sırada yanında bulunmuş ve cesedini tahnit etmiştir. II. Selim ve III. Murat zamanında yaşayan hekim Davud ibn Ömer el-Antakî’nin tıpla ilgili önemli eserleri vardır.79

Kanûnî zamanında henüz matbaa gelmemişti, basılı kitapların memlekete sokulması da izne bağlıydı.

Kanûnî zamanında düşüncelerinden dolayı idam edilenler de olmuştur. Kabız-ı Acemî isimli bir düşünür İsa’nın Peygamber’e üstün kabul edilmesi gerektiğini söylemiş ve müftü İbn-i Kemal ile İstanbul Kadısı Sadî Çelebi’nin yargılamasıyla idama mahkum edilmiş, padişah da onaylamıştır.

Kanûnî Devri'nde Avrupa'daki gelişmelerin en önemlisi Kopernik'in (1473-1543) getirdiği yeni evren düzenidir. Kopernik 1543 yılında basılan Gök Kürelerinin Hareketi adlı kitabında Yer merkezli evren modelinin yerine Güneş merkezli evren sistemini önermiştir. Bu modelde artık Yer de bir gezegen gibi Güneş'in çevresinde dönmektedir. Böylece Kopernik Ortaçağ bilimine en büyük darbeyi indirmiş, modern astronomi ve fiziğe giden yolu açmıştır.80

Rönesans'taki bilim-sanat yakınlaşmasının temsilcilerinden birisi olan Albrecht Dürer (1471-1528), insan teşrihi üzerinde çalışmıştır.

Tıp alanında, ilginç bir kişiliği olan Paracelsus (1493-1541), daha sonraki yüzyıllarda Osmanlıları çok etkilemiştir. Otoritelerin tıp kuramlarına karşı çıkan Paracelsus modern farmakolojinin de kurucusu kabul edilir. Tıbbın Don Kişot'u olarak tanıtılan Paracelsus, hastalıkların o zamana kadar ki inancın aksine bedenin dışından kaynaklandığını ileri sürmüş, simyacıların metalleri ve mineralleri ilaca dönüştürmelerini önermiştir.81

Bu dönemin en önemli hekimi Belçikalı Vesalius (1514-1564), modern anatominin kurucusudur. Fabrica adlı kitabında kendi gözlem ve araştırmalarına dayalı sonuçları vermiştir. Galenos'un otoritesine karşı çıkarak, anatomik incelemelerini disseksiyon yaparak yürütmüştür.

16. yüzyılın en önemli biyologu Conrad Gesner (1516-1565), Hayvanlar Tarihi (Historia Animalium) adlı dört ciltlik eserinde canlı sınıflaması yapmıştır.82 Botanikçi Leonard Fuchs (1501-1566) da botaniği geliştirmiş, fuchsia çiçeklerine onun adı verilmiştir.

16. yüzyılda üçüncü ve dördüncü derece denklemleri çözülerek cebirde önemli bir başarı elde edilmiştir. Bu konuda özellikle İtalyan matematikçileri faal olmuşlardır. Topçulukla ilgili problemleri çözmeye çalışan Tartaglia (1506-1537), Venedik'te düzenlenen bir

matematik yarışmasında x3+mx2=n kübik denklemini çözmüştür. Bu çözümü öğrenen Cardano (1501-1576), Ars Magna adlı kitabında yayınlamış, onun çalışmaları sayesinde dördüncü dereceden genel bir denklemin çözümünü cebirsel bir formülle bulmak mümkün hale gelmiştir. Ferrari (1522-1560) de bu denklem çözümleri üzerinde çalışan matematikçilerdendir.

İkinci Selim (Padişahlığı 1566-1574)

Kırk dört yaşında hükümdar olan Sultan Selim (1524-1574) bizzat sefere çıkmayan ilk padişahtır. Devlet işlerini daha çok veziriâzam Sokullu Mehmet Paşa'ya bırakmıştı. Saltanatı devrinde Kıbrıs ve Tunus fetihleri, İnebahtı Harbi ve Don-Volga kanalı teşebbüsü gibi önemil olaylar olmuştur. Onun zamanında da Osmanlı donanması güçlü durumunu korumuştur. Bu durum, hem usta denizcilerin iş başında bulunması, hem de deniz kuvvetlerinin önemini takdir eden Sokullu Mehmet Paşa gibi bir kimsenin hükümetin başında olması sayesindeydi.83

İkinci Selim içkiye düşkünlüğü sebebiyle bazı tarihçiler tarafından "Sarhoş Selim" diye, sarışınlığı dolayısıyla da zaman zaman "Sarı Selim" diye anılmıştır. Onun içki ve zevk âlemlerine düşkünlüğü, Sokullu sayesinde, devletin idaresi bakımından bir mesele haline gelmemiştir. İçki meclislerinde zamanın önde gelen şairleri bulunmuştur. Fazlı, Sami, Ferdî, Raî, Firakî, Nigarî, Hatemî gibi şairler, Nihanî, Durak Bey, Gülâbî Bey gibi musikîşinaslar, Mirek Çelebi, Kasapzâde Nâbî gibi hanendeler Selim'in meclisinde hazır bulunmuşlardır.84

İkinci Selim, Kanûnî'nin bütün şehzadeleri gibi iyi tahsil görmüş, geniş kültür sahibi bir kimseydi. Özellikle edebî kültürü kuvvetli olan İkinci Selim''n kendisi de şairdi.

Biz bülbül-i muhrik-dem-i şekvây-ı firâkız

Ateş kesilir geçse sabâ gülşenimizden

beyti, bütün Türk şiirinin en güzel beyitlerinden biri kabul edilmektedir.

İkinci Selim bazı kabiliyetli kimseleri de yanına alarak yetişmelerini sağlamıştır. Bunlardan biri, Gelibolulu Mustafa Ali Efendidir (1541-1599). Onun en önemli eseri olan Künhü'l-Ahbar adlı tarih eseri dört bölümden oluşmuştur. İlk üç bölüm İslâm tarihinden ve biraz da Avrupa milletlerinden bahseder, dördüncü bölüm ise Osmanlı tarihidir. İkinci Selim'in şahsiyetini, devrinin olaylarını buradan öğrenmekteyiz. Bursalı Aşık Çelebi (ölümü 1571) Meşâirü'ş-Şuarâ adıyla ebced harfleriyle yazdığı tezkiresini II. Selim'e takdim etmiştir.85 Yine, değerli müderrislerden Mehmet Bey (ölümü 1609) Harputlu Şeyh Mahmut'un Memlûk Sultanı Melik Zâhir Çakmak adına kaleme aldığı Eddürretü'l-garra fî Nesâyihi'l-Mülük ve'l-Kuzât ve'l-Vüzerâ adındaki şer'i siyaset ve idare ile ilgili eserini, El-Gurratü'l-beyza fî Tercemeti't-dürreti'l-garra ismiyle genişleterek Türkçeye çevirmiş ve İkinci Selim'e takdim etmiştir.86

Tıp alanında cahil hekimlerin türemesinden dolayı, hekim başı Garras-zâde Muhyiddin, II. Selim'e bir takrir vererek, hekimlerin imtihana tabî tutulmasını önermiştir. Bunun üzerine II. Selim hekimlere bir çeşit devlet imtihanı düzenlenmesini emretmiştir.87

Sinan tarafından yapılan İkinci Selim'in türbesi klasik Osmanlı sanatının en güzel örneklerinden birisini oluşturur.88

Hekim Nidâî, Kanûnî Sultan Süleymân ve II. Selim zamanlarında yaşamış önemli bir bilim adamıdır. Hekim olmasının yanı sıra şiirle de ilgilenmiştir. Menâfiü'n-Nâs adlı nazım şeklindeki eserini 1566 yılında kaleme almış ve II. Selim'e takdim etmiştir. Muâlece-i Zahmet-i Frenk adlı eserinde ise, frengi hastalığı ve tedavisi üzerine bilgiler vermiştir.89

Bu dönemde Avrupa'da protestanlık kanlı bir şekilde yayılıyordu. Fransa'da 30 yıl (1563-1593) süren mezhep savaşları başlamıştı.

Cardano (1501-1574) ve Raffaello Bombelli (1526-1572) gibi matematikçilerle matematiğin cebir alanında gelişmeler yaşanıyordu. Bu bilim adamları üçüncü ve dördüncü derece denklemlerinin çözümlerini bulmuşlardır. Cardano, Ars Magna adlı kitabında bu çözümlerin koşullarını belirlemiştir.

Üçüncü Murâd (Padişahlığı 1574-1595)

En bilgin padişahlardan birisi olan Üçüncü Murâd (1546-1595) zamanında Osmanlı Devleti, aynı anda elinde tuttuğu en geniş sınırlara ulaşmıştır. Toprakları Atlas Okyanusu'ndan Kafkaslar'a, Habeşistan'dan Tuna'ya kadar uzanıyordu.

Osmanlı Devleti ilk defa Üçüncü Murâd zamanında enflasyon ile tanışmıştır. Maaşlar, "akça" denilen gümüş sikke ile ödeniyordu. 1584-89 yılları arasında akça gittikçe küçültülerek eski akçanın yüzde ellisi derecesine gelmişti. Bu durumda maaşların iki katına çıkarılması gerekirken, aynı kalmıştır. Bunun üzerine yeniçeriler ayaklanmış, Osmanlı tarihinde ilk defa olarak padişahtan kelle istemişlerdir. Padişah karşı koyamamış ve maliye nazırı ile Doğancı Mehmet Paşa hayatlarını kaybetmişlerdir. Böylece, yeniçerilerin istekleri olmayınca ihtilâl çıkardıkları yeni bir dönem başlamıştır. Devletin içeride gücünü kaybetmesinde en önemli etkenlerden birisi bu olmuştur.

Üçüncü Murâd zamanında Osmanlı Devleti en geniş sınırlarına ulaşmış, güçlü bir dünya devleti olmasına rağmen, duraklama belirtileri de başlamıştır. Enflasyon, yeniçerilerin ayaklanması, saray kadınlarının devlet işlerine karışması, rüşvetin yaygınlaşması, israf ve gösterişin artması, önemli makamların değersiz kişilerin eline geçebilmesi, ilmiye sınıfının bozulmaya başlaması, Anadolu'da "Celâlî" adıyla eşkiyalığın başlaması bu devire rastlayan olaylardır.

Kılıç Ali Paşa, Mimar Sinan, Piyale Paşa, Sokollu Mehmet Paşa gibi Kanûnî Devri'nin dâhi devlet, ilim ve sanat adamları bu dönemde ölmüşler ve yerleri doldurulamamıştır.90

Paraya ve kadına düşkün olan Üçüncü Murâd, tesir altında kalan, zayıf iradeli bir kimseydi. Onun bu durumundan saray kadınları, musahip ve musahibeler istifade ederek devlet işlerine karışmışlardır.

Üçüncü Murâd eğlenceye düşkün olmakla beraber, iyi bir kültüre de sahipti. Özellikle edebî kültürü zengindi. Türkçe, Farsça, Arapça divanları vardır. Şiirlerinde "Murâdî" mahlasını kullanmıştır. Güzel şiir okuyan Üçüncü Murâd'ın nesih ve tâlik yazıları da güzeldir. Tasavvufla da ilgilenmiş ve bu konuda Fütûhat-ı Siyâm adlı bir eser yazmıştır.91

Üçüncü Murâd zamanında pek çok kitap yazılmış ve ona takdim edilmiştir. Bunlardan birisini, Bursalı Sipahizâde Mahmut Efendi (ölümü 1588) Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa'ya takdim etmiştir. Evzahu'l-Mesâlik ilâ Mârifeti'l-Memâlik adını taşıyan ve tarih ve coğrafya lûgatı olan bu kitabın bibliyografyası zengin olmakla birlikte, haritaları güzel değildir ve denizler konusu eksiktir.92

Emir Mehmet ibn Emir Hasan (Mesudî?) es-Suudî 1583'te Amerika hakkında elde edilen bilgileri içeren Kitâb-ı İklim-i Cedîd adıyla Latince'den tercüme ettiği büyük resimli eseri Üçüncü Murâd'a takdim etmiştir. Bu kitabı 1730 yılında İbrahim Müteferrika Tarih-i Hind-i Garbî adıyla basmıştır. Bu eser 1732'de İstanbul Doğu Dilleri Fransız Okulu öğrencilerinden biri tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir.93

Kadı Abdurrahman tarih, astronomi ve coğrafyadan bahseden Müneccim Ahmet ibn Ali'nin Kanun fî'd-Dünya isimli eserini şehzadeliği zamanında Üçüncü Murâd'ın emriyle ve bazı ilâvelerle çevirmeye başlamış, Acâyib-i Uzmâ adını verdiği bu çeviriyi 1579'da bitirmiştir.

Şehzadeliğinde Üçüncü Murâd'ın hocası olan ve saltanatı boyunca da kuvvetli nüfuzu devam eden Hoca Sadeddin Efendi (1536-1599) Tacü't-Tevârih adlı eserinde, Osmanlı saltanatının başlangıcından Yavuz Sultan Selim Devri'nin sonuna kadar geçen zamanı incelemiştir.94

Coğrafya dışında revaçta olan bilimlere gelince, bu dönemde en dikkati çeken matematikçi Ali ibn Velî ibn Hamza el-Magrîbî'dir. Aslen Cezayirli olup, İstanbul'a yerleşen Magrîbî, Tuhfetü'l-A'dad lî Zevi'l-Rüşd ve'l-Sedad adlı bir aritmetik kitabı yazmıştır. Tam sayılar ve kesirli sayılarla yapılan işlemler, cebir, oran ve orantı hakkında bilgiler içeren bu kitapta Magribî logaritmaya yaklaşmış, ancak bu hesaplama yöntemini bulamamıştır.

Üçüncü Murâd zamanının en önemli ilmî olayı, İstanbul'da bir rasathane kurulmasıdır. Müneccimbaşı Takîyüddîn (1520-1585), Hoca Sadeddin Efendi'ye bir layiha sunarak, Uluğ Bey Zîc'inin artık yeni gözlemlerle düzeltilmesi gerektiğini, bu Zîc'e göre yapılan hesapların doğru çıkmadığını bildirmiş, Sadeddin Efendi de padişahtan Tophane'de bir rasathane kurulması için izin almıştır. Bu rasathanenin inşasına nezarete ve müdürlüğüne Takîyüddîn tayin edilmiştir. Takîyüddîn'in Alât-ı Rasadiye li Zic-i Şehinşahiyye adlı eserinde rasathanenin kuruluşu şöyle anlatılmaktadır: " Ulu Padişahımızın Dünyanın düzenine ilişkin işlerinin tamamen yolunda bulunduğu mutlu günlerinde ve özellikle ünlü Vezir-i Azâmımızın yüksek ilgileriyle, yeni Şehinşahî Rasathanesinin hazırlanması düşünülmekteydi… Şehinşahîmizin Hocası Sadüddin Efendi bu husus için gerekli hazırlıkları yapmak üzere iken ansızın Mısır'da, Kahire kentinden, yeryüzü bilimlerine sahip Takiyüddin Efendi devletten görev almak üzere İstanbul'a gelmiş, matematik bilimlerdeki ustalığı nedeniyle hoş karşılanıp, Sultana tanıtılmış ve onun yüksek yardımlarıyla değeri zeamet süslenmiş ve yükseltilmiştir. Sonra gerekli harcamaların bütünü devlet hazinesinden

verilip, Allah’ın yardımlarıyla, işe girişilmek üzere devlete ait olan mamur Tophane’nin üstünde, Frenk Sarayı diye bilinen hoş alan ayrılmıştır”.95

Takîyüddin aynı eserinde rasathanede kullanılan aletleri de tanıtmıştır. Bunlardan bazıları kendi icadıdır. Bu aletler, Osmanlı ilim adamlarının bu yıllarda henüz Amerika’nın gerisinde olmadıklarını, özellikle yeni coğrafi keşiflerden haberdar olduklarını göstermektedir.96

Takîyüddin yaptığı gözlemlerin sonuçlarını Sidretü’l-Müntehâi’l-Efkâr fî Melekûti’l-Feleki’d-Devvâr adlı eserinde toplamıştır. Harita yapımı ve kullanılması ile teknoloji üzerine Reyhanetü’r-Ruh fî ale’l-Müstevî el-Sütuh adlı bir eseri daha vardır. Ayrıca, Bugyetü’t-Tüllâb min İlmi’l-Hisâb adında bir aritmetik kitabı ve Cerîdetü’d-Dürer ve Harîdetü’l-Fiker adında bir zîci vardır.

İstanbul Rasathanesinin ömrü uzun olmamıştır. Hoca Sadeddin ile arası iyi olmayan Şeyhülislâm Ahmet Şemseddin Efendi, padişahı göklerin rasat edilmesinin uğursuzluk getireceğine ikna etmesiyle, padişah rasathanenin yıkılmasını emretmiştir. Rasathane bir gece içinde Kılıç Ali Paşa’ya yıktırılmıştır (1580).

Üçüncü Murâd değerli âlim ve şâirlerden Nevî Efendi’ye hürmet göstermiş, Fusûsü’l-Hikem’i Türkçe şerh etmesini istemiştir.97

İstanbul kadılarından âlim Dukakinzâde Osman Bey (ölümü 1604) İmam Süyutî’nin El-Vesâil adındaki eserini bazı ilavelerle Türkçe’ye çevirmiş ve Üçüncü Murâd’a takdim etmiştir.98

Çeşitli konulardan bahseden ansiklopedik eserler de bu dönemde revaçtaydı. Üçüncü Murâd zamanında yazılan bu tür bir eser Şair Yahya ibn Pir Ali Nevî’nin Netaicü’l-Fünun ve Mehasinü’l-Mütun adlı eserinin çevirisidir. Bu eserde on dört ilim vardı ve okunması kolaydı.99

Üçüncü Murâd veliahdlığı sırasında Manisa’da yaptırmış olduğu cami ve medresenin yanına, padişahlığı sırasında imaret ve darüşşifa ilâve

ettirmiştir.100

On altıncı yüzyılda düşüncelerinden dolayı idam edilenlere Üçüncü Murâd zamanında da rastlanır. Hamza adında birisi dinden çıkmakla suçlanarak idam edilmiştir.101

Üçüncü Murâd zamanında Avrupa'da hümanizma parlak temsilcileriyle ürünlerini vermeye devam ediyordu. Bunlardan Michel de Montaigne (1533-1592) Rönesans Fransası'nın en usta edebiyatçılarındandır. Denemelerinde insanlığın ortak özelliklerini kendinde belirleyerek işe başlar ve kendinden başkalarına geçer. Doğru düşünmenin yolunun, en iyi bilinen doğruları bile kuşku ile karşılayarak tartışmak olduğuna inanmıştır. Bu yönüyle, Yeniçağın araştırma yöntemine işaret etmiş gibi görünmektedir. 102

16. yüzyıl Avrupa'da, siyasal düşüncenin yeni açılımlarının ortaya konduğu bir dönem olmuştur. Fransız yazarlarından Jean Bodin (1530-1596) La République (Cumhuriyet) adlı kitabında mutlak yönetimler için kurallar belirlemiştir. İleri sürdüğü tezlerini doğrulamak için çağının toplumlarıyla eski toplumları karşılaştırmış, böylece insanın ortaya koyduğu değişiklikleri (ilerlemeleri) saptamaya çalışmıştır. Bodin'in yaptığı, çağdaş tarih anlayışına yakın bir tarih anlayışı geliştirmekti. Burada evrim düşüncesi olmasa da ilerlemeyi öne çıkaran bir düşüncesi olduğu görülmektedir.103

Galile'nin en parlak öncellerinden olan Benedetti ise Arşimet'i inceleyerek, doğanın araştırılmasına matematiksel felsefeyi uygulamaya karar vermiş, Galile de onun izini takip ederek bu yöntemi yetkinleştirmiştir.

Görüldüğü gibi, bu dönemde belli belirsiz de olsa Osmanlılarda düşme, Avrupa'da ise yükselme belirtileri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Üçüncü Mehmed (Padişahlığı 1595-1603)

Üçüncü Mehmed (1566-1603) zamanında imparatorluğun gerilemesi, hızlanmıştır. Dedesi ve babası dehâ sahibi padişahlar olmamakla birlikte, Kanûnî Devri'nde yetişmiş oldukları için, devletin idaresinde büyük zaaflar görülmemişti, ancak Üçüncü Mehmed annesi Safiye Sultan'ın çok fazla etkisi altında kalmış, döneminde devlet idaresinde kadın nüfuzu en üst dereceye çıkmıştır.

Üçüncü Mehmed zamanında Almanya ile savaş devam etmiş, Anadolu'da ise "Celâlî İhtilâli" çıkmıştır. Bu isyanların bastırılması kolay olmamış, birkaç padişah devrinin en önemli olayı olmuştur.104

Kanûnî'den sonraki iki padişah hiç sefere çıkmadıkları halde, Üçüncü Mehmed'in Sefere çıkması gerekmiş ve 1596 yılında Eğri Seferi'ne çıkarak Haçova Meydan Savaşı onun huzurunda kazanılmıştır. Ancak bu zafer gereğince değerlendirilmemiş, düşman ordusu imha edilip geri dönülmüştür. Kanije Muhâsarası ve Zaferi (1601) de Üçüncü Mehmed Devri'nin önemli askerî başarılarındandır.105

"Eğri Fâtihi" diye anılan Üçüncü Mehmed de iyi bir tahsil görmüş, şair padişahlardandır. "Adlî" mahlası ile şiirler yazmıştır.

Hocası Akhisarlı Nevalî Nasuh Efendi, Gazalî'nin Farsça ahlâk ve tasavvuf eseri olan Kimyâ-ı Saâdet'ini, Ahlâk-ı Muhsini'yi ve Aristo'nun Arapçaya tercüme edilen Kitâbu'r-Riyaset ve's-Siyâse adlı eserini ilâvelerle Türkçeye çevirmiş ve Ahlâk-ı Nevalî ya da Ferahnâme adıyla Şehzade Mehmed'e ithaf etmiştir. Şehzade Mehmed, hocasının vefatından iki ay sonra padişah olduğunda, hocasının bunu görmediğine üzülmüş ve hareketinden evvel kabrini ziyaret etmiştir.106

Bu dönemde Yahudi yazarlardan Şaban ibn İshak el-İsrâilî (ölümü 1600 civarı) İspanyolca'dan Arapçaya tütün ile tedavi konusunda bir risale çevirmiştir.107

Üçüncü Mehmed zamanında da dinsizlik suçlamasıyla idam edilme olayı yaşanmıştır. Behram Kethüda medresesi müderrisi Nadajlı Sarı Abdürrahman, âlemin sonsuzluğuna ve bu âlemde tabiat kanunları üstünde olaylar olamayacağına inandığı için zındık olmakla suçlanmış ve 1601 yılında idam edilmiştir.108

Üçüncü Mehmed'in saltanatı sırasında Avrupa'da magnetizma konusuyla ilgili çarpıcı bir gelişme yaşanmıştır. Rönesans natüralizminin temsilcilerinden İngiliz doktor William Gilbert (1544-1603), 1600 yılında De Magnete (Mıknatıs Üzerine) adlı kitabını yayınlamıştır. Bu kitabıyla Gilbert, modern magnetizmanın kurucusu kabul edilir. Ampirik araştırma yöntemini kullanan Gilbert, mıknatıs olaylarıyla durgun elektrik olayını kesin bir biçimde birbirinden ayırmış, Dünyanın kendisinin de büyük bir mıknatıs olduğunu göstermiş ve çekim etkisinin beş mıknatıssal olgudan sadece birisi olduğunu ileri sürmüştür.109

Bruno (1548-1600) Aristo öğretisinin ve Kilise'nin bilimin gelişmesini engellediğini düşünüyor ve Dünyanın evrenin merkezi olduğu, evrenin sınırlı olduğu şeklindeki Katolik inancını kabul etmiyordu. On beş yıl Batı Avrupa ülkelerini dolaşarak görüşlerini bildiren konferanslar veren Bruno, engizisyonun dikkatini çekmiş ve yedi yıllık bir yargılanma sürecinden sonra Tanrıya karşı gelmek ve dinsizliği savunmaktan suçlu bulunmuş, 1600 yılında yakılarak öldürülmüştür.110

16. yüzyılın meşhur Fransız matematikçilerinden François Viète (1540-1603) cebirde bilinmeyen nicelik için ilk defa alfabenin sesli harflerini, bilinenler için de sessiz harflerini kullanmış, ayrıca pozitif ve negatif nicelikler için (+) ve (-) işaretlerini kullanmıştır, böylece bugün cebirde kullandığımız sembollerin prensibini ortaya koymuştur.

Astronomi açısından 16. yüzyıl Avrupa'da çok verimli geçmiştir. Üçüncü Mehmed zamanında ölen Danimarkalı astronomi bilgini Tycho

Brahe (1546-1601), Kopernik’in çalışmasını incelemiş, onun sistemine karşı çıkarak Yer merkezli, ama Batlamyus’un sisteminden farklı bir astronomi sistemi önermiştir. Buna göre, Yer merkezdedir, Ay, Güneş ve dış gezegenler Yerin etrafında, Merkür ve Venüs ise Güneş’in çevresinde dönerler. Brahe’nin asıl önemi, yapmış olduğu astronomi gözlemlerine dayanır.

Onun yaptığı gözlemler sayesinde Aristo fiziği ve kozmolojisi büyük darbeler almıştır. 1576 yılında Hven Adası’nda dönemin en önemli rasathanesini kurmuş, burada o zamana kadar görülmemiş büyüklükte gözlem araçları inşa etmiştir. Bu araçlar, Takîyüddîn’in İstanbul Rasathanesi’nde kullandığı araçlara çok benzer. Her iki rasathanede de duvar kadranı, sextant gibi gözlem araçları mevcuttu. Tycho Brahe’nin saniyeyi gösterebilen saatleri yapışı ve kullanması Takîyüddîn’den sonradır.

Bu dönemde hem Osmanlılarda hem Avrupa’da araştırmacıların dinsizlik suçlamasıyla cezalandırılması ilginçtir.

Birinci Ahmed (Padişahlığı 1603-1617)

Birinci Ahmed (1590-1617) tahta geçtiğinde 13 yaşındaydı. Zamanında Almanya ve İran ile savaşılmış, İran’a karşı toprak kaybedilmiştir.

Sultan Ahmed, ateşli bir karın hastalığından genç yaşında ölmüş, onun bu genç ölümü, tahta uzun süre çocuk ve genç padişahlar çıkmasına sebep olmuştur. Bu da, imparatorluğu zayıf düşüren faktörlerden birisi olmuştur.

Birinci Ahmed, Kanûnî’den beri ciddi biçimde devlet işleriyle uğraşıp her şeyi vezirlerine bırakmayan ilk padişahtı. Devlet adamı seçmekte isabetli olduğu, Lala Mehmed Paşa ve Kuyucu Murad Paşa’yı sadrazam yapmasından anlaşılmaktadır. Sarayda kadın nüfuzunu doğru bulmamış ve bununla mücadele etmiştir. Babaannesi Safiye Sultan’ın, babası devrinde politikaya karışmasını çocuk yaşında fark etmiş ve tahta çıkınca onu

Topkapı Sarayı’ndan Eski Saray’a sürmüştür. Ancak kaderin garip cilvelerinden birisi, Sultan Ahmed’in zevcelerinden Kösem Mâhpeyker de, ileride Osmanlıların en çok politikaya karışan kadını olmuştur.

Birinci Ahmed, avı ve cirit oyununu severdi, atıcı ve silahşördü. Ataları gibi o da şairdi, Ahmed adıyla ve “Bahtî” mahlasıyla şiirler yazmıştır. Diğer padişahlar gibi ülkeler ve harpler görerek büyümemişti, ancak devletin menfaatlerini korumak için çabalamış ve çok genç ölmüştür.

Sultan Ahmed, şair Nef’i’yi himaye etmiş, Aynî Ali Efendi Kavanin-i Âl-i Osman der Mezamin-i Defter-i Divan adlı eseri onun emriyle yazmıştır. Bu eser, devletin gelir ve giderleri, askerî ve mülkî teşkilâtı gösterilmiş bir kanunnâme niteliğindedir.111 Mimar Mehmed Ağa’ya yaptırdığı camisinin inşaatı 1609’da başlamış ve padişah terleyinceye kadar temel kazmıştır. Sultan Ahmed Camii 1617 senesinde açılmıştır. Caminin yanında hastane, türbe, mektep, sebil, odalar, dükkanlar ve büyük bir han yapılmıştır.112

17. yüzyıl Avrupa için büyük bilim devrimlerinin yaşandığı, bilim açısından manzaranın tümden değiştiği bir yüzyıldır. Birinci Ahmed zamanında, 1609 yılında Galilei (1564-1642) teleskopunu yapmış ve gök yüzüne çevirmiştir. 1610’da Jüpiter’in dört uydusunu gözlemlemiş, aynı yılın sonlarına doğru Venüs’ün de Ay gibi safhaları olduğunu keşfetmiştir. Yine aynı yıl Güneş lekelerini gözlemlemiştir. Bütün bunlar Aristotelesçi evren anlayışını yıkan ve Kopernik’in Güneş merkezli evren modelini destekleyen, hattâ kanıtlayan gözlemlerdi. Galilei hareket konusunu da incelemiş ve 1602’de yaptığı eğik düzlem deneylerinde cisimlerin düşme kanunlarına ulaşmıştır.

Kepler (1571-1630), 1609 yılında yayımladığı Astronomia Nova (Yeni Astronomi) adlı kitabında, Mars gezegeninin hareketini inceleyerek ulaştığı ilk iki kanununu vermiştir. Bu kanunlar; 1) Gezegenler, odaklarından

birinde Güneş bulunan elips yörüngeler üzerinde hareket ederler, 2) Güneş ve gezegeni birleştiren yarıçap vektörü, eşit zamanlarda eşit alanlar süpürür.

Matematik alanında ise, astronomiye büyük yardımı olacak logaritma icat edilmiştir. Napier 1614’te yayımladığı eseriyle ilk defa logaritmayı açıklamış ve bir logaritma cetveli vermiştir.

Birinci Mustafa (Padişahlığı 1617-1618 1622-1623)

Birinci Ahmed’in kardeşi olan Birinci Mustafa’nın (1592-1639) tahta geçmesiyle, saltanatın intikalinde önemli bir değişiklik olmuştur. Babadan oğula geçen saltanat kardeşe geçmişti. Ancak Sultan Mustafa psikolojik bakımdan sağlıklı olmadığı için, üç aylık saltanatından sonra hal edilmiştir.

İkinci Osman’ın tahttan indirilip öldürülmesiyle Birinci Mustafa ikinci kez tahta çıkmıştır. 16 ay kadar süren bu ikinci padişahlığı sırasında İstanbul’da huzur temin edilememiş, Anadolu’da da huzur kalmamış ve Celâlî hareketleri yeniden başlamıştır.113

İkinci Osman (Padişahlığı 1618-1622)

Aklî dengesi bozuk olduğu için Birinci Mustafa’nın yerine tahta çıkarılan İkinci Osman (1604-1622) henüz 14 yaşındaydı ve bu kadar genç yaşta tahta çıktığı ve yine genç yaşında tahttan indirilip öldürüldüğü için “Genç Osman” diye de anılmıştır.

İkinci Osman tahta çıktığı zaman, kendisinin yerine hasta amcasını tahta çıkaranlara karşı sert davranmıştır. Devlet düzeninin her alanda köklü reformlar gerektirdiğine inanmış ve bunların bazılarını uygulamaya da başlamıştır. Özellikle Kapıkulu Ocakları denen askerî sınıfları kaldırmak, yeni bir merkezî ordu kurmak istemiştir. Bunun için teşebbüse geçmiş, ancak tecrübesizliği yüzünden değerli adamlar seçemediği gibi, ulemâ sınıfının yetkilerini kıstığı için onları da karşısına almıştı. Hacca gitmek istemesi üzerine Yeniçeriler ayaklanmış, Hâile-i Osmâniye adıyla tanınan

bu ihtilâl sonunda İkinci Osman öldürülmüş ve yerine tekrar Birinci Mustafa padişah yapılmıştır.114

Çok iyi yetişmiş olan İkinci Osman'ın Arapça, Farsça, Latince, Yunanca ve İtalyanca bildiği söylenir.115 Tebdil gezerek meyhaneleri basmış, buralardaki askerleri cezalandırmıştır. Şeyh Mehmed onun adına Baytarnâme adında edebî bir eser yazmıştır. Yine onun emriyle Taşköprüzâde Kemal Efendi Mevzuatü'l-Ulûm isimli tercümesinden başka, bir de mensûr şehnâme kaleme almıştır.116

Divan-ı Hümâyûn kâtiplerinden Edirneli Mehmed Efendi, Nuhbetü't-Tevârih ve'l-Ahbâr adlı tarih kitabını İkinci Osman'a takdim etmiştir.

İkinci Osman zamanında, Kepler 1618'de yayımladığı Epitome Astronomiae Copernicianae adlı eserinde, Mars gezegeni için iki kanunu vermiş ve bunların Ay ve diğer gezegenler için de geçerli olduğunu göstermiştir. 1619 yılında ise Harmoniae Mundi adlı eserini yayımlamış ve burada üçüncü kanununu vermiştir. Buna göre, gezegenlerin Güneş çevresindeki dolanım periyotlarının karesi, yörünge yarıçapının küpüyle orantılıdır.

İngiliz filozofu Francis Bacon (1561-1626) ise yeni bir bilimsel yöntemle doğaya yeni bir yaklaşım biçimi önermiştir. 1620'de yayımladığı Novum Organum (Yeni Alet) adlı eserinde bu yeni yöntemin ayrıntılarını açıklamıştır. Doğaya egemen olmak için, onun kanunlarını bilmek gerekliydi, bunun için de deneyle doğrudan doğruya doğaya yönelinmeliydi. Bacon yenilikçi olmakla birlikte, matematiğin önemini kavramadığı için, önerdiği yeni yöntemi başarılı olmamıştır.

Dördüncü Murâd (Padişahlığı 1623-1640)

Sultan Mustafa'nın hal edilmesiyle, Birinci Ahmet'in en büyük şehzadesi olan Murâd (1612-1640) 12 yaşında tahta geçmiştir. Dokuz yıl

kadar annesi Kösem Valide Sultan’ın yönetiminde padişahlık yaptıktan sonra, kendi saltanat dönemi 1632 yılında başlamıştır.

Dördüncü Murâd zamanında bir takım isyanlar, önemli seferler olmuştur. Anadolu’da Abaza Mehmed Paşa isyanı, Celâlî ayaklanmaları, İstanbul’da Kapıkulu ayaklanmaları yaşanmıştır.

Safeviler 1624’te Bağdat’ı almışlardı. Dördüncü Murâd 1635’de Revân Seferi’ne çıkmıştır. Kâtip Çelebî’nin de katıldığı bu seferle Kanûnî’nin alamadığı Revân alınmış, Tebriz altıncı defa fethedilmiş, ancak 7 ay sonra Safeviler Revân’ı geri almışlardır.

Dördüncü Murâd 1638’de ikinci İran seferine çıkmış ve bu defa Bağdat’ı fethederek “Bağdat Fâtihi” unvanını kazanmıştır. Ancak bu savaş çok kanlı geçmiş ve iki taraf ta çok kayıp vermiştir. Padişah esasen İsfahan’a yürümek istemiş, ancak sağlığı iyi olmadığı için bu düşüncesinden vazgeçerek İstanbul’a dönmeye karar vermiştir. Beraberinde Safevî âlim, sanatkâr ve müzisyenleri de İstanbul’a götürmüştür. Bu arada İran ile bugünkü Türkiye-İran ve Türkiye-Irak sınırlarını belirleyen Kasr-ı Şirin Muâhedesi imzalanmıştır. Padişah Revân Seferi hatırasına Topkapı Sarayı’nda Revân Köşkü’nü ve Bağdat Seferi hatırasına da Bağdat Köşkü’nü yaptırmıştır.

Hastalanarak 27 yaşında ölen Dördüncü Murâd, 17. yüzyıl Osmanlı padişahlarının en büyüğü ve bütün padişahlar içinde en dikkate değerlerinden biri olarak kabul edilir. Rüşvet, iltimas ve zorbalıklarla Osmanlı yönetiminin çok zayıfladığı bir dönemde padişah olan , devletin düzenini sağlamak için çok sert davranmış ve ülkede büyük korku uyandırmıştır. Sultan Osman’ın katliyle ilgisi olan herkesi buldurup öldürtmüş, Anadolu’da asayişi bozan herkesi idam ettirmiş, tütün yasağı koymuş, Osmanlı tarihinde ilk defa olarak bir şeyhülislâmı idam ettirmiştir. Yedi yıl içinde yirmi bin kişiyi öldürttüğü söylenmektedir.117

Dördüncü Murâd'ın şiddetle birlikte uyguladığı ıslahat orduda ve memlekette disiplini, düzeni tekrar kurmuştur. Rüşveti önlemiş, emirlere itaati sağlamıştır. Hammer, onun Osmanlı'nın büyüklüğünü yarım yüzyıl daha uzattığını, o gelmeseydi gerilemenin 1683 yerine, daha önce başlayacağını söyler. Tamtakır bulduğu hazineyi dolu olarak bırakmıştır. Ancak genç yaşta beklenmedik ölümü tekrar tahta yeteneksiz ve çocuk padişahların çıkmasına ve düzenin bozulmasına yol açmıştır.118

Sultan Murâd idarî, malî, askerî bozuklukları düzeltmek için şiddet uygulamasına karşın, bilim adamlarına ve sanatkârlara ilgi göstermiştir. Bu tavrının doğal bir sonucu olarak, dönemi âlim, şâir, tarihçi, hattât, musikişinas gibi çeşitli alanlarda seçkin kimseler bakımından oldukça zengin olmuştur.

Divan edebiyatında kaside tarzının en parlak temsilcisi Nef'i Dördüncü Murâd'ın en çok ilgilendiği şair olmuştur. İki seferine de götürdüğü şeyhülislâm Yahya Efendi seçkin bir şairdi. Sultan Murâd'ın kendisi de şairdi ve şiirlerinde "Muradî" mahlasını kullanmıştır. Zamanın meşhur vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi ile Sultan Ahmed Camii vâizi Sivâsi Abdülmecîd Efendi ve Galata Mevlevihânesi Postnişini İsmail Dede'nin münakaşalarıyla ilgilenmiş, bunlardan Kadızâde'nin fikir ve görüşlerini benimsemiştir. Kahveleri kapatıp tütün içmeyi yasaklamasında Kadızâde'nin etkisinin olduğu söylenir.

Dördüncü Murâd hattât ve musikişinâslara da yakın ilgi göstermiş, Cumartesi geceleri hânende ve sâzendeleri dinlemiştir. Tâlik yazıya meraklıydı, zamanın hattâtlarından Nefeszâde Kâtip İbrahim Efendi'den hattatlık sanatıyla ilgili bir kitap yazmasını istemiş, o da Gülzâr-ı Savâb adlı risalesini yazmıştır.119

Uğraştığı meselelerin fazlalığından, Dördüncü Murâd büyük inşaat ve imar işlerine girişememiştir. Ancak, az da olsa bu tür faaliyetleri de

olmuştur. Örneğin, İstanbul Boğazı'nı Kazak hücumlarına karşı koruyabilmek için Anadolu ve Rumeli Kavaklarına kaleler yaptırmış, yangınlardan harap olan yerleri tamir ettirmiştir.120

Dördüncü Murâd Devri'nin en önemli siması Kâtip Çelebi'dir (1609-1657). On yıl kadar ordu ile çeşitli seferlere katıldıktan sonra, kendisini tamamen ilme veren Kâtip Çelebi, hem çeşitli kimselerden dersler alarak ilmini artırmış, hem de öğrencilerine ders vermiştir. Daha çok tarih, tabakât ve vefayat kitaplarını okumaya eğilimli olan Kâtip Çelebi, Girit Seferi münasebetiyle haritaların nasıl yapıldığını görmüş ve coğrafya ile ilgilenmiş, bir hastalıktan sonra da tıbbi eserleri incelemeye başlamıştır.

Böylece çeşitli konularda geniş bilgi sahibi olmuştur. Divan üyelerince Hacı Halife olarak anıldığından, Avrupalılar onu Hacı Kalfa diye tanımışlardır. Zamanındaki düşünürlerden farkı, taassuptan sıyrılmış ve bilimsel ilerlemede araştırmanın önemine ve aklın rehberliğine inanmış olmasıdır.

1631 yılında Koçi Bey, Sultan Murâd'a sunduğu risalesinde, devletin gerileme ve düzenin bozulma sebeplerini sıralamıştır. Bu bozuklukları Kanûnî Devri'ne kadar götürmüş, bunları şahıs, olay, rakam, tarih ve yer zikrederek açıklamıştır. Sultan Murâd'ın, Koçi Bey'in risalesinde belirtilen konularda faaliyetlerde bulunması, bu risalenin padişahı etkilediğini gösterir.121

Dördüncü Murâd'ın hekimbaşılarından Emir Çelebî 17. yüzyılın meşhur hekimlerindendir. Enmûzec el-Tıb adlı eserinde sağlığın korunması yollarını, ilaç ve hastalıkları ayrıntılı olarak incelemiştir. Hekimlerin mutlaka iyi anatomi bilmeleri gerektiğini vurgulamış, savaşlarda ölen cesetler üzerinde anatomi bilgisi edinme imkânı bulunmazsa, maymunlar ve domuzlar üzerinde diseksiyon yapılmasını önermiştir. Tıp üzerine başka

kitapları da olan Emir Çelebî, afyon kullandığı padişah tarafından öğrenilince öldürülmüştür.122

Emir Çelebî'nin ölümünden sonra hekimbaşı olan Zeynelâbidin ibn Halil Şifa el-Fuad lî Hazret-i Sultan Murâd adında hijyen üzerine önemli bir eser kaleme almıştır.

Dördüncü Murâd zamanının önemli hekimlerinden Şirvanlı Şemseddin İtâkî de Teşrîh-i Ebdân ve Terceman-ı Kitabe-i Feylesofân adında resimli genel bir tıp kitabı yazmış ve padişaha takdim etmiştir.

Diyarbakırlı Molla Mehmed Çelebî (ölümü 1655), Dördüncü Murâd'ın emriyle tefsir, hadis, beyan, meâni, mantık, kelam, geometri ve astronomiden bahseden Es'ile (Sorular) adlı eserini yazmış ve buna red ve kabul biçiminde cevaplar vermiştir.123

Reisülküttab Bosnalı Hüseyin Efendi (ölümü 1644), Bağdat Seferi'ne giderken, Dördüncü Murâd'ın emriyle Bedreddin Hasan Çelebî'nin Arapça peygamberler ve halifeler tarihini Türkçeye çevirmiştir.124

Edirneli Mehmed Efendi, önce İkinci Osman'a takdim ettiği tarih kitabını, sonra Dördüncü Murâd'a takdim etmiştir.125

Bu dönemde Avrupa'da yaşanan bilimsel gelişmelere gelince, 1632'de Galile İki Dünya Sistemi Üzerine Diyalog adlı eserini yayımlamış ve burada Batlamyus ve Aristo sistemlerine karşı Kopernik sistemini savunmuştur. Engizisyon bu kitabından dolayı 1633'te Galile'yi tutuklamış, meşhur yargılamasını yapmış ve söylediklerinden vaz geçirilmiş, kitabı da yasaklanmıştır.

Galile 1638 yılında yazmış olduğu İki Yeni Bilim Üzerine Konuşmalar adlı eserinde, mermi hareketinde çizilen yörüngenin bir parabol olduğunu göstermiş, eylemsizlik prensibini açıklamıştır. Bu prensiple Aristocu hareket anlayışı tamamen bir tarafa bırakılmış, yepyeni bir hareket kavramı oluşmuştur. Galile'nin araştırmalarında matematiğin ve teorik deneyin gücü

de ortaya çıkmıştır. Bu da bilimsel araştırmalarda izlenecek yolu ilkeleriyle saptamayı zorunlu hale getirmiştir. Hem bu yöndeki çalışmalarıyla hem de felsefî ve bilimsel fikirleriyle öne çıkan Descartes (1596-1650), 1625'te yazdığı Aklın İdaresi İçin Kurallar adlı kitabında yöntemin gereklerini araştırmıştır. Buna göre, doğru bilgiye ulaşmada en basitten başlayarak karmaşık olana doğru adım adım gitmelidir. 1637'de yayımladığı Yöntem Üzerine Konuşmalar adlı kitabında ise bilimsel yöntemini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Onun bu yöntemi her şeyden kuşkulanmakla başlıyordu. Analize ağırlık verdiği yöntemi, bütün bilimlere uygulanabilecek olan evrensel matematik yöntemidir. Bu yöntemi başlıca dört kurala dayanır: Apaçıklık kuralı, analiz kuralı, sıra kuralı ve sayış kuralı.

Matematiğe ve özellikle de geometriye çok önem veren Descartes, analitik geometrinin kurucusudur. Böylece cebiri geometriye uygulamıştır. Bu şekilde pek çok fizik problemini çözmek mümkün olmuştur. Ancak, Descartes'ın bütün fiziği geometriye ve bütün evreni de matematiğe indirgemeye kalkışması yanlış olmuştur. Bu yüzden de onun matematiksel yöntemi bilimde başarıyla uygulanamamıştır.

Çağdaşları tarafından büyük bir bilgin olarak kabul edilen bu dönem düşünürlerinden Pierre Gassendi (1592-1655), 1634 yılında yazdığı Epikuros'a Övgü adlı eserinde Hellen atomculuğunu canlandırmış, böylece 17. yüzyıldaki yeni bilimin ontoloji ihtiyacını karşılamıştır. Gassendi bir bilgin olarak değil, ama filozof olarak etkili olmuştur. Yeni bilim, Aristo'nun niteliksel yaklaşımını yıkan matematikçi Platon'un atomcu Demokritos ya da Epikuros ile bir araya gelmesiyle temellenmiştir.126

Bu dönemde, bir din adamı olan Marin Mersenne'in (1588-1648) Paris'teki Minims Manastırı'nda bulunan odası bilim adamlarının tanışıp, fikir alışverişinde bulunduğu yer olmuştur. Mersenne'in amacı dinsizlere bilimdeki yeni buluşlar vasıtasıyla dinin gerçeklerini kanıtlamaktı. Bu

yüzden çağının önemli araştırmacılarını çevresine toplamış, konferanslar düzenlemiş, dünyanın çeşitli yerlerindeki bilim adamlarıyla bağlantı kurarak onlar arasında iletişim sağlamıştır. Düzenlediği konferansların katılımcıları arasında Gassendi ve Descartes da vardı.127

Osmanlıların bir taraftan nakli bilimlerle ilgilenirken bir taraftan da gerilemeyi durdurmak için çalışırken, Avrupa'da bilimin doğru araştırma yöntemiyle yoluna emin adımlarla devam ettiği anlaşılmaktadır.

Sultan İbrahim (Padişahlığı 1640-1648)

Dördüncü Murâd'ın ölümüyle tahta, hayatta bulunan tek Osmanoğlu İbrahim (1615-1648) çıkmıştır. Sultan İbrahim, her an ölümü bekleyerek yaşadığı için, sinirleri bozuk, kararsız bir kişiydi, ancak bazı tarihçilerin "Deli İbrahim" lakabıyla belirttikleri gibi deli de olmadığı söylenmektedir.128

Sultan İbrahim zamanında Venedik ile Girit Savaşı başlamış ve adanın orta ve batı bölgeleri fethedilmiş, doğusu ise Venedik'ten alınamamıştır.

Sultan İbrahim'in politikaya meraklı olan annesiyle arası açılmış ve sonunda Kösem Mâhpeyker Sultan'ı Topkapı Sarayı'ndan uzaklaştırmıştır. Sultan İbrahim'in zayıf kişiliği, sefahate düşkünlüğü ve devleti soymaya başlayan Kapıkulu Ocağı mensuplarını cezalandırması, askerlerin ayaklanarak onu tahttan indirmesine yol açmıştır. İbrahim'in tahttan indirilip yerine çocuk olan Dördüncü Mehmed'in çıkarılması, devlet düzeninde yeniden anarşi doğurmuştur. Sultan İbrahim tahttan indirildikten on gün sonra öldürülmüştür.129

Sultan İbrahim'in saltanat Dönemi'nde, Avrupa uygarlığı bilimsel ilerlemesini sürdürüyordu. Galile'nin öğrencisi olan Torricelli (1608-1647), 1644 yılında suyun hareketinin de diğer düşen cisimlerle aynı olduğunu göstermiştir. Fransız hekim Jean Pecquet (1622-1654), 1648 yılında köpek üzerinde kilüsün dolaşımını bulmuştur.130

Matematik dâhilerinden Blaise Pascal (1623-1662) da bilimsel çalışmalarını Sultan İbrahim zamanında gerçekleştirmişti. Henüz 16 yaşındayken konikler üzerine bir eser yazmış, 19 yaşındayken de aritmetik işlemlerini mekanik olarak yapan bir hesap makinesi icat etmiştir. Fermat ile yazışarak Olasılık Teorisini kurmuş ve binom açılımındaki kat sayıları vermiştir. Bu kat sayıların oluşturduğu "Pascal Üçgeni"ni keşfetmiştir. Torricelli'nin atmosfer basıncı ile ilgili çalışmasını incelemiş ve dağa çıkartılan barometredeki cıva sütununun düştüğünü, yani yükseklerde hava basıncının azaldığını göstermiştir.

Descartes'in çalışmaları Sultan İbrahim Dönemi'nde de devam etmiştir. 1644 yılında yayımladığı Felsefenin İlkeleri adlı Latince eserinde Çevrimler Kuramı'nı ileri sürmüş, bununla Newton'dan önce evrenin yapısı ve işleyişine ilişkin mekanik bir açıklama getirmiştir. Bu eseri Avrupa düşünce tarihinde önemli bir yer tutar.

Modern sayılar teorisinin kurucusu Pierre de Fermat (1601-1665), 1638'de eğriler üzerinde maksimum ve minimumları bulmak için bir yöntem geliştirmiştir. Sayılar teorisinde "Fermat Teoremi" olarak tanınan meşhur teoremi, "P asal bir sayı ve a ile p aralarında asal olduğu zaman, (ap-1-1) sayısı p sayısına bölünebilir" ifade etmiştir. Bu teoremi Leibniz ve Euler ispat etmişlerdir. Fermat, x2-ay2 = 1 denkleminin sınırsız sayıda tam sayılı çözümü olduğunu da göstermiştir.

Dördüncü Mehmed (Padişahlığı 1648-1687)

Dördüncü Mehmed (1642-1693) tahta geçirildiğinde henüz 7 yaşındaydı, babaannesi Kösem Mâhpeyker Sultan saltanat nâibesi olmuş ve yönetimi eline almıştır. Giriştiği entrikalar yüzünden 1651 yılında boğularak öldürülmüş ve yerine Valide Sultan Hatice Tarhân sultan olmuştur. Bu esnada Girit Savaşı devam ediyordu ve hem içeride hem dışarıda karışıklık hüküm sürüyordu. Valide Sultan bu koşullarda Köprülü

Mehmed Paşa'yı sadârete getirerek kendisi idareden çekilmiştir. Hatice Tarhân Sultan'ın, Yeni Cami ve Mısır Çarşısı gibi çok büyük imar eserleri yapmasının yanı sıra, asıl hizmeti saray kadınlarının politikaya karışmasını önlemek ve bundan sonra bunun tamamen sona ermesini sağlamak olmuştur.131

Osmanlı Devleti'nde böylece Köprülüler Dönemi başlamıştır. Köprülü Mehmed Paşa kendisine Dördüncü Murâd'ı örnek almıştı. Onun gibi korkutarak, kan dökerek icraatına başlamıştır. Her tarafa korku salmış, Anadolu'daki Celâlî hareketlerini tamamen sindirmiş, ölünce yerine oğlu Fâzıl Ahmed Paşa geçmiştir. O da Almanya'ya savaş açmış ve bu savaş kazanılmıştır. Girit'in tamamı Venedik'ten fethedilmiş, Polonya ile savaşılmış ve zafer kazanılmıştır. Osmanlıların en değerli vezirlerinden birisi olan Ahmed Paşa'nın ölümünden sonra, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa vezir olmuştur. Onun zamanında Osmanlı-Almanya savaşı bir Hıristiyan-Müslüman savaşı haline dönüşmüştür. Osmanlılar Viyana'yı tehdit ederek bütün Avrupa'yı korkutup onların birleşmesine yol açmıştır. Osmanlı ordusundaki bazı ihanetlerle ve askeri hatalarla Osmanlılar Viyana önlerinde bozguna uğramışlardır (1683). Bundan sonra artık duraklama, gerileme ve çökme devirleri yaşanacaktır.132

Viyana bozgunundan sonra Budin kaybedilmiş ve şehirdeki Türk ahaliye katliam yapılmış, Türk eserleri ateşe verilmiştir. Bolognalı bir İtalyan generali olan

Kont Marsigli, cami, kütüphane ve saraylara koşup Türk sanat eserlerinden ve kitaplarından bazılarını kurtarmıştır. Sonradan bunları Viyana Kütüphanesi'ne ve Bologna Kütüphanesi ve Müzesi'ne hediye etmiştir.133

1687 yılında Mohaç Muhârebesi yapılmış ve Macaristan'ın batı yarısı Almanların eline geçmiştir. Venedik ordusu Atina'ya girmiş, burasını talan

etmişlerdir. Bu yenilgiler memlekette umumi bir memnuniyetsizlik doğurmuştur.

Dördüncü Mehmed, ava olan aşırı düşkünlüğünden dolayı “Avcı Mehmed” lakabıyla da anılır. Devlet idaresini vezirlerine bırakmıştı. Köprülüler Devri’nde (1656-1683) rahat etmiş, haşmetle saltanatını sürdürmüştür. Nişancılığı, süvariliği olağanüstüydü, çok iyi cirit atardı. Daha sonraki vezir seçimlerinde isabetsiz davranmış, bu da hem kendisinin ve çocuklarının, hem de devletin geleceğinin aleyhine olmuştur.

Şiir, edebiyat, musiki, sanat ve bilimi himaye ederek geleneği sürdürmüştür. Zamanının çoğunu Edirne’de geçirdiği için, devrinde Edirne çok gelişmiş, dünyanın sayılı kentleri arasına girmiştir.

İki saray hekimine birer tıp kitabı yazdırmıştır. Bunlardan hassa tabipleri baş hekimi Halepli Salih ibn Nasrullah ibn Sellum (ölümü 1670), Gayet el-Beyân fî Tedbir Beden el-İnsan adlı eserini 1655’te padişaha sunmuştur. Bu kitapta, memlekette görülen frengi, iskorbüt gibi yeni hastalıklar incelenmiştir. Padişah eseri beğenmiş ve yazara samur kürk giydirmiştir. Aynı yazarın, Osmanlılarda ilk defa Paracelsus’tan bahsettiği ve ondan çeviri yaptığı çalışmaları da vardır.134

Dördüncü Mehmed ikinci tıp kitabını Hayatizâde Mustafa Fevzî’ye yazdırmıştır. Eser Resâil el-Müşfiye fî Emrâz el-Müşkîle adını taşır, beş risaleden oluştuğu için daha çok Hamse-i Hayatî adıyla tanınır. Hayatizâde de Batı eserlerinden ve İstanbul’da bulunan gayrî Müslim hekimlerden istifade etmiştir.135

Dördüncü Mehmed kendisine Hollanda elçisi tarafından devleti adına takdim edilen Latince bir coğrafya eserinin tercüme edilmesini emretmiş, bu tercümeyi Şamlı Ebu Bekir ibn Behram el-Dimışkî adında birisi on yılda tamamlamış ve 1685’te padişaha sunmuştur. Bu eserin önemi, Kopernik’in evren modeli hakkında bilgi bulunmasıdır. Böylece Türkiye’de ilk defa

Kopernik sisteminden bahsedilmiştir. Tercüme-i Atlas Major adındaki bu çeviri sadece bir çeviri olmaktan çok bir derleme mahiyetindeydi.136 Astronom Ebû Abdullah Muhammed ibn Süleyman el-Fâsî er-Rûdânî (ölümü 1683), vakit tayini ve astronomi hesaplamalarında kullanılan bir küre yapmıştır.137

Musikiyi seven Dördüncü Mehmed Itrî Mustafa Efendi'yi (ölümü 1711) ve Hafız Post'u taltif etmiştir.138

Gönül ne Göksuya mâil ne sârı yâre gider,

Sipâh-ı gamdan emin olmağa hisar'e gider

beyti Dördüncü Mehmed'e aittir.139

Dördüncü Mehmed'in emriyle Abdî Abdurrahman Paşa (ölümü 1692), 1648'ten 1682'ye kadar Osmanlı vekâyinamesi kaleme almıştır.140

Kanûnî'nin oğlu Şehzade Mustafa, hocası Sürurî Efendi'ye Kazvini'nin Acaibü'l-Mahlukât ve Garaibü'l-Mevcudât isimli eserinin tercümesini emretmiş ve o da tercümeye başlamışsa da, şehzadenin katli üzerine tamamlanamamış, gerisini Rodosîzâde (ölümü 1701) tamamlayarak Dördüncü Mehmed'e sunmuştur.141

Bu dönemde Avrupa'da yeni bir evren düzeni ve düşünce biçimi ortaya çıkmıştır. Bunda en büyük pay sahibi, Galile'nin öldüğü yıl dünyaya gelen Isaac Newton'dur (1642-1727). Matematik, astronomi ve fizik bilimlerine yapmış olduğu ölçülemez katkılarının yanı sıra, 1687 yılında yayımlanan Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri (Principia) adlı eserinde verdiği evrensel çekim kanunuyla, bütün evrendeki olguları tek bir kanunla açıklamıştır.

Bilimsel devrim yüzyılının bu diliminde Batı'da Newton'dan başka, astronomi alanında başlıca Halley (1656-1742), Flamstead, Römer'in (1644-1710), fizikte Huygens (1629-1695), Hooke (1635-1703), Grimaldi'nin (1618-1663), matematikte Leibniz (1646-1716), Wallis (1616-

1703), Gregory’nin (1638-1675), tabii bilimlerde Swammerdam (1637-1680) ve Leeuwenhoek’un (1632-1723) çalışmalarıyla yeni bilim mükemmelleştirilmiştir.

1675 yılında Greenwich Gözlemevi kurulmuş ve başına Flamstead getirilmiştir. Bu tarihlerde teleskopun yanı sıra mikroskop ta kullanılmaya başlanmıştı. Mikroskopla yapmış olduğu araştırmalarıyla, Hooke 1665’te yayımladığı Micrographia’sında çağdaş biyolojinin temellerini atmıştır. Leeuwenhoek ise 1667 yılında mikroskop yerine kendi yaptığı mercekleri kullanmış ve ilk defa bakterileri ve spermleri görmüştür.142

Dördüncü Mehmed zamanında, hükümdarların bilim adamlarını himaye ve teşvik etmelerinin yeterli olmadığı, uygarlık yarışında önde yer almak için başka koşulların da gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü Süleyman (Padişahlığı 1687-1691)

Sultan İbrahim’in ikinci oğlu olan ve “Gazi” lakabıyla tanınan Üçüncü Süleyman (1642-1691),Köprülü

Fâzıl Mustafa Paşa’nın kendisini ve kardeşi İkinci Ahmed’i sevmesiyle tahta çıkarılmıştır. Onun saltanatı sırasında Kuzeydoğu Macaristan kaybedilmiş, Almanya cephesi çökmüş ve Belgrat kalesi düşmüştür. Venedik durdurulmuş, Lehistan ve Rusya bozguna uğratılmıştı, ancak Almanları durdurmak mümkün olmamış, Sırbistan’ı ve Vidin’i alarak Bulgaristan’a kadar ilerlemişlerdi. Bu güç durumda Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa sadrazam ve serdar-ı ekrem yapılmıştır. Fâzıl Mustafa Paşa olağanüstü bir gayretle çalışarak kısa sürede devleti 1683 yılındaki düzenine sokmuş, Almanların eline geçen toprakları geri almıştır. Niş, Vidin, Semendire ve Belgrat fatihi olan Fâzıl Mustafa Paşa’ya padişah sırtındaki hırkasını çıkarıp giydirerek şükranını göstermiştir. Paşa ikinci Alman Seferi’ne çıktığı sırada padişah ölmüş, yerine kardeşi

Ahmed'in geçirilmesi için devlet adamlarına baskı yapmış olduğundan, Sultan Ahmed tahta çıkarılmıştır.143

Üçüncü Süleyman zamanında Batı dünyası bilimsel devrim yüzyılının sonlarına gelmişti. Bu dönemde Newton'un ağırlıklı etkisi devam etmiş, Boyle (1627-1697) fizik ve kimyada katkıda bulunmuş, Malpighi (1628-1694) mikroskopla anatomi bilimini kurmuş, Redi (1626-1697) birçok bağırsak kurdu bularak üreme konusunu incelemiştir. Denis Papin (1647-1712), 1687 yılında ilk buharlı makineyi yaparak sanayi devrimine giden yolu açmıştır. Büyük düşünürlerden ve akla dayalı deneysel bir felsefenin temsilcisi olan John Locke (1632-1695), toplumu bu yönde etkilemiştir.

İkinci Ahmed (Padişahlığı 1691-1695)

Sultan İbrahim'in üçüncü oğlu olan İkinci Ahmed (1643-1695), Köprülü'nün baskısıyla veliahd olmuş ve tahta çıkmıştır. Fâzıl Mustafa Paşa'nın savaş meydanında şehit düşmesi, zamanındaki en önemli kayıptır. Saltanatının son günlerinde Sakız'ın kaybedilmesine çok üzülmüş ve Edirne'de ölmüştür.

İkinci Ahmed mevlevî, şâir, hattât, bestekâr ve müellif idi. Tahsil bakımından abilerinden daha yüksek olup, devlet işlerine onlardan daha çok girmiştir. Doğu dillerini biliyordu, şehzadeliğinde günlük tutmaya başlamıştı, başka hiçbir padişahın böyle bir eseri yoktur.144

İkinci Ahmed zamanında Batıda Tournefort 1694'de yayımlanan Bitkileri Tanıma Yöntemi adlı eserinde ağaçlar ve otlar dahil çeşitli bitkileri birbirinden ayırt etmeyi göstermiştir. Bir İngiliz askerî mühendisi olan Thomas Savery (1650-1716), 1693 yılında ilk defa buharlı makine patenti almıştır. Çalıştırılan bu ilk buhar makinesi, maden ocaklarındaki suyu dışarı pompalamak için kullanılmıştır. Hollanda'da yaşayan Fransız Protestan düşünürü Pierre Bayle (1647-1706), Kuyruklu Yıldızlara Dair

Mektuplar adlı eserinde Hıristiyanlığın dogmatizmini eleştirmiş ve kuyruklu yıldızların felâket habercisi olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.

İkinci Mustafa (Padişahlığı 1695-1703)

Amcasının ölümü üzerine, Dördüncü Mehmed'in büyük oğlu Sultan Mustafa (1664-1703) tahta geçmiştir. Dördüncü Murad'dan sonra gelen hükümdarların en yeteneklisi ve kültürlüsü olduğu söylenir. Saltanatı zamanında Venedik ile deniz savaşları yapılmış ve Sakız Adası geri alınmıştır. İki defa Almanya seferi düzenlemiş ve Almanlar yenilgiye uğratılmıştır. Ancak 1697 yılında gerçekleştirilen üçüncü seferde padişahın komutasındaki Osmanlı ordusu Zenta'da bozguna uğramış ve Macaristan'daki topraklar kaybedilmiştir. Bazı Avrupa devletlerinin ve sadrazamın isteğiyle Karlofça Muâhedesi (1699) imzalanarak toprak kayıpları kabul edilmiştir. Bu tarihten sonra artık üstünlüğün Avrupa'ya geçtiği kesinlik kazanmıştır.

Padişahın Edirne'de oturması ve şeyhülislâmın yakınlarını yüksek mevkilere yerleştirmesi gibi sebeplerden, İkinci Mustafa Edirne Vak'ası adıyla anılan ayaklanmayla tahttan indirilmiş ve 4 ay sonra da ölmüştür.

İkinci Mustafa iyi eğitim almış, şâir, müzisyen, hattât idi. Kendisi sefere çıkan son padişahtır. Ondan sonraki padişahların hiç birisi baş kumandanlık yapmamıştır.

Özellikle İslâmî bilimlerde uzman ve şâir olan müneccim başı Derviş Ahmed ibn Lütfullah el-Karamanî es-Selânikî el-Mevlevî (ölümü 1702), Câmi'u'd-Düvel adında genel bir İslâm tarihi yazmıştır.145

Batı'da biyoloji biliminin gelişmesini yeni bir yola sokan John Ray (1627-1705), türlerin tanımını yapmış ve bir sınıflandırma sistemi bulmuştur. Akılcılığı ve ilerlemeyi savunan Fontenelle (1657-1757), 1702 yılında yazmış olduğu Kraliyet Bilimler Akademisinin Tarihi adlı çalışmasında bilimi yüceltmiştir.

Batıdaki araştırmacıların gündemi ile Osmanlıların siyasî ve askerî problemlerinin birbirine hiç uymadığı görülmektedir.

Üçüncü Ahmed (Padişahlığı 1703-1730)

Üçüncü Ahmed (1673-1736), devlet işlerini güçlü bir vezire bırakarak, hayatını zevk ve eğlenceyle geçirmeye çalışmış bir padişahtır. Zamanında Venediklilerle ve Almanlarla savaşılmış, Ruslarla Prut Harbi (1711) yapılmış ve Pasarofça Muâhedesi (1718) imzalanmıştır. Venedik'ten toprak kazanılmasına karşı, Belgrat ve Semendire Almanya'ya bırakılmıştır.

Pek çok sadrazam değiştirerek devleti onlarla idare eden Üçüncü Ahmed de şâir, müzisyen ve büyük bir hattât idi. Bâb-ı Hümâyûn'un karşısında yaptırmış olduğu ve bugün de mevcut olan tarihî çeşmenin kitâbesini kendisi yazmıştır, ayrıca Kuran-ı Kerim yazdığı bilinmektedir. "Necib" adıyla şiirler de yazmıştır. Tasarrufu seven Üçüncü Ahmed dolu bir hazine bırakmıştır.

Üçüncü Ahmed'in Pasarofça Muâhedesi'nden sonraki saltanat dönemi "Lâle Devri" olarak bilinir. Damad İbrahim Paşa'nın sadrazam olduğu bu barış devrinin özelliği, savaşlardan ve isyanlardan bunalan İstanbul'un ve diğer şehirlerin hayatın zevklerinden yararlanmaya yönelmesi ve yeni çeşitleri yetiştirilen lalenin devrin sembolü haline gelmesidir. Bu dönemde, yangın ve zelzelelerden harap olmuş olan İstanbul imar edilmiş, yeni yollar açılmış, yeni binalar ve saraylar yapılmış, bahçe düzenlemesi önem kazanmıştır. Bu etkinliklerin yanı sıra kültürün, özellikle de edebiyat, sanat ve bilimin de bir canlanma yaşadığı görülmüştür. Çinicilik sanatının yeniden canlanması için 1725 yılında İstanbul'da bir çini fabrikası, ayrıca bir kumaş ve çuha fabrikası kurulmuştur. Üçüncü Ahmed ve Damad İbrahim Paşa devrin bilim ve sanat adamlarını himayelerine almışlar ve onları teşvik etmişlerdir. Seyyid Vehbi, Ahmed Nedim, Raşid, Osmanzâde Tâib gibi şairler padişahın iltifatına mazhar olmuşlar ve Türk şiirinin diğer

dillerin etkisinden kurtulması için mahallileşme akımını başlatmışlardır.146 Osmanzâde Tâib bir şehzadenin doğumu münasebetiyle padişaha bir kaside sunmuştur.

Damad İbrahim Paşa yirmi beş kişilik bir tercüme komisyonu kurmuş ve bu komisyona çeşitli eserleri Türkçeye çevirtmiştir. Bunlar arasında, tarihe meraklı olduğu için, Antepli Bedreddin Mahmud Aynî'nin (ölümü 1451) Ikdu'l-Cümân fî Târih-i Ehli Zaman adlı 24 ciltlik eseri, tarihçi Hondmir'in (ölümü 1535) Habîbü's-Siyer isimli eseri, şair Nedim'in çevirdiği Mevlevî Ahmed Dede'nin (ölümü 1701) Câmiu'd-Düvel adlı tarihi gibi tarih kitapları vardır.147 Yanyalı Esad Efendi, Damad İbrahim Paşa'nın emriyle Aristo'nun sekiz fizik kitabından üçünü Yunanca'dan Arapçaya çevirmiş, kendi fikirlerini de eklemiş ve Yunanca bir şerhten de yararlanmıştır. 148

Pasarofça Barışı'ndan sonra Damad İbrahim Paşa, Batının kültür hayatını yakından tanımak istemiş ve bu maksatla çeşitli Avrupa ülkelerine elçiler göndermiştir. Bunlardan, Fransa'ya gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi seyahatini anlatan bir Sefaretnâme (1720) yazmıştır. Burada Batının gördüğü özelliklerini, örneğin ilk defa gördüğü operayı anlatmıştır.149

Yirmisekiz Çelebi Paris'e giderken oğlu Said Efendi de yanında memur olarak gitmişti. Bunlar Paris'te matbaayı bizzat görmüşler ve gerekliliğini anlamışlardı. Said Mehmed Efendi dönüşünde bazı kimselerle bu konuyu görüşmüş ve İbrahim Müteferrika ile anlaşarak matbaa kurma işine girişmiştir. Bu ilk Osmanlı matbaasında ilk Türkçe eser 1729 yılında basılmıştır. Böylece Osmanlı hareketli harflerle baskı tekniğinde Avrupa'dan 287 sene geriden gelmiştir.150

Avrupa ile temasların artması sonucu bu dönemde daha çok bilimsel eserle karşılaşılır. Buna karşılık, din ve hukuk eserleri azalmıştır. Maraşlı

Saçaklızâde Mehmed (ölümü 1732) tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, mantık üzerine 30 eser kaleme almıştır. Üsküdarlı Mehmed Emin (ölümü 1736) fıkıh, kelâm ve hesap üzerine 23 eser yazmıştır. Tarsus müftüsü Mehmed (ölümü 1732), Molla Hüsrev'in fıkıh eseri Mirat el-Usul'ü şerh etmiş, lügat, sarf, nahiv, meani, beyan, aruz, kafiye, mantık, kelam, hadis, fıkıh, tefsir, feraiz, tasavvuf, tıp ve hesap ilimlerinden bahseden Arapça Enmuzec el-Ulûm adlı bir eser yazmıştır. Mestçizâde Kazasker Abdullah (ölümü 1739), tefsir, kelam, mantık ve tehafüt ile ilgili eserler yazmış, Seyyid Şerif ile Sadeddin Taftazânî arasındaki ihtilafla ilgili bir risale de kaleme almıştır.

Bu dönemde Doğu tıbbının bitkisel ilaçlarıyla tedavi yerine, Batının kimyasal ilaçlarıyla tedaviyi tercih eden hekimler ortaya çıkmaya başlamışlardır. Yeni tedavi yöntemlerine karşı, geleneksel tıbbı devam ettirmek isteyen hekimler devlete şikayette bulunmuşlar ve sonuçta hekimlerin ehil olup olmadıklarının belli olması için bir imtihandan geçirilmeleri süreci başlamıştır. Devlet imtihanından geçmeyenlerin hekimlik yapmasına izin verilmemiştir.

Süleymaniye Darüşşifasında hoca olan Hassa tabiplerinden Ayaşlı Şaban Şifaî (ölümü 1704), Razi ve İbn Sînâ'dan yararlanarak Türkçe El Tedbir fî Hakk el-Mevlûd isimli eserini yazmıştır. Burada çocuk doğumu ve bakımı anlatılmıştır. Ayrıca, Şifaiye isminde başka bir tıp kitabı daha vardır.

Üçüncü Ahmed'in hekimbaşılarından Nuh Efendi (ölümü 1707), mürekkep ilaçlardan bahseden bir eser çevirmiştir. İznikli Ömer ibn Sinan Künuz-ı Hayat el-İnsan ve Kanun-u el-Tıbba-ı Feylezofan (1705) adlı eserinde kimyayı konu almıştır.

Bu dönemin önemli hekimlerinden Derviş Ömer Şifaî (ölümü 1746), Mürşîd el-Muhtar fî İlm el-Esrâr adlı kitabından eski kimyayı anlatmıştır. Ayrıca, sekiz ciltlik El-Cevher el-Ferîd fî el-Tıp el-Cedîd, Minhâc el-Şifâî fî

el-Tıp el-Kimyâî, Tuhfetü'l-Ahbab fî't-Tıbbi'l-Cedîd, El-Fevâid el-Cedîde, Hülâsetü'l-Ebdân gibi eserleri vardır.

Ömer Şifâî'nin öğrencisi Bursalı Ali Efendi Bidaatü'l-Mübtedî Kurâsatü'l-Kimya, Tuhfe-i Aliyye adlı bitkisel ilaçlardan bahseden eserleri yazmıştır.

Bu dönemin önde gelen matematikçisi Halil Faiz Efendi (doğumu 1674), Fütuhât-ı Alâiye adlı astronomi eserinde tartışmalı konuları incelemiş, Makalât-ı Seyyare'sinde ise yıldızların hareketlerini ele almıştır. Es-Savletü'l-Hizberiyye fî Mesâil el-Cebriyye adlı eseri cebirle ilgilidir.

Üçüncü Ahmed ilk defa bu devirde Osmanlı Devletinin Avrupa'nın gerisinde kaldığını anlamış ve reform teşebbüslerini desteklemiştir. Daha önce sözü edildiği üzere, 1727'de Türkçe kitap basan ilk matbaa kurulmuş ve burada basılacak kitapların kâğıtlarını temin etmek için 1746 yılında Yalova kâğıt fabrikası kurulmuştur.151

Üçüncü Ahmed hattâtlara, ressamlara ve musikişinaslara da ilgi göstermiştir. Hanende ve bestekâr Reşid Çelebi, ney ve tambur üstadı Eyüplü Şeyh Mehmed Rıza Efendi, beş yüzden fazla bestesi olan şair Nazım Yahya (ölümü 1726), baş hanende ve iki yüzden fazla eseri olan Hasan Ağa bu dönemin önde gelen musiki üstatlarıdır.152

Üçüncü Ahmed'in bilimin gelişmesine yaptığı katkılar arasında, birisi Topkapı Sarayında, diğeri Yeni Cami'de olmak üzere kurduğu iki kütüphane de sayılabilir.

Lâle Devri'nin sonunda İran ile savaş başlamış ve bu dönem sona ermiştir. Bu savaşta karşılaşılan olumsuzluklardan Damad İbrahim Paşa sorumlu tutulmuş ve Patrona Halil isyanının (1730) çıkmasıyla sadrazam idam edilmiş, padişah ise tahttan çekilmek zorunda kalmıştır.153

Üçüncü Ahmed zamanında Avrupa’da bilim gelişme yolunu sürdürüyordu. 1724 yılında Büyük Petro, Saint Petersburg Akademisi’ni kurmuş ve böylece bilimsel araştırmaları destekleyen bir kurum daha eskilerine katılmıştır. İngiliz Stephen Gray’in (1646-1736) dikkati elektrik olgusuna çekilmiş ve 1729’da yaptığı deneylerle ilk defa elektriğin bir yerden başka bir yere iletilebileceğini göstermiştir. Isı konusunda çalışan Fahrenheit ise 1724’te termometreyi taksimatlandırmıştır.

Birinci Mahmud (Padişahlığı 1730-1754)

İkinci Mustafa’nın büyük oğlu olan Birinci Mahmud (1696-1754), kısa sürede Patrona Halil isyanının elebaşılarını öldürterek kontrolu sağlamış, babasının ve amcasının âkıbetlerinden ders alarak, devamlı sadrazam değiştirmiştir. Onun zamanında Rusya, Almanya ve İran savaşları yapılmış, bunlardan galibiyet kazanılmıştır. Belgrat Muâhedesi ile Osmanlılar dünyanın hâlâ birinci devleti olduklarını ispat etmişlerdir.154 Bu antlaşmaya arabuluculuk yapan ve Osmanlıların tarafını tutan Fransa’dan Birinci Mahmud çok etkilenmiş ve Fransa’nın imtiyazlarını genişletmiştir.

Birinci Mahmud yeniliklere açık, akıllı, ihtiyatlı ve yüksek kültürlü bir kimseydi. Hocaları arasında Rumeli kazaskeri Feyzullahzâde İbrahim Efendi, Osman Paşa, Şeyhulislâm Erzurumlu Feyzullah Efendi vardı. Musikide yetenekli olup, büyük saz eserleri bestelemiştir. Saraydaki yetenekli cariyelere de musiki öğretmiştir. Şiire meraklıydı ve güzel şiirler yazmıştır. Mühür kazımakta ustaydı, kan taşı üzerine kazıdığı mühürler çok değerliydi. Bunları el altından gizlice satarak, kazandığı parayı sadaka olarak dağıttığı söylenir. Zaten tutumlu bir kimseydi, Üçüncü Ahmed’den dolu aldığı hazineyi, onun tavsiyesine uyarak sarf etmemiştir. İstanbul’dan hiç çıkmamış, ancak kumandan seçiminde isabetli olduğundan cephelerde daima zaferler kazanılmıştır.155

Birinci Mahmud, İstanbulun imarına önem vermiş, Üçüncü Ahmed zamanındaki boğaz içi âlemlerini canlandırmıştır. Sarayda bulunan kitapları Ayasofya Camiinin içinde yaptırdığı kitaplığa koydurarak, herkesin istifadesine açmıştır. Devlet adamlarının hediye ettiği kitaplar da buraya konulmuş, böylelikle 4000 eserlik bir kütüphane oluşmuştur. Ayrıca, Belgrat'ta ve Fatih Camiinde de kitaplık kurmuştur. Nur-ı Osmanî Camiini, medresesini ve kütüphanesini de Birinci Mahmud yaptırmıştır.156

Onun zamanında da matbaa çalışmaya devam etmiştir. Birinci Mahmud hükümdarlığını Avusturya İmparatoruna bildirmek için 1732'de Viyana'ya gönderdiği heyetle matbaada basılan eserlerin birer nüshasını da imparatora hediye olarak yollamıştır. Matbaanın dokuzuncu eseri olarak 1732'de basılan Usul el-Hikem fî Nizâm el-Âlem adlı askeri kitabın yazılmasını ve basılmasını padişah istemiştir.157

Birinci Mahmud zamanında İstanbul'da ilk hendesehâne (matematik okulu) açılmıştır (1734). Humbaracıbaşı Ahmed Paşa'nın Üsküdar'da Toptaşı'nda açtığı humbaracı ocağı ile beraber açılan bu hendesehâne bir süre sonra isyan korkusuyla humbaracı ocağı ile beraber kapatılmıştır. Bu okulun hocası Mehmed Said Efendi, iki şey arasındaki uzaklığın, yanına gidilmeden ölçülmesini sağlayan Rub-i Müceyyib-i Zülkavseyn adlı bir alet bulmuş ve bunu açıklayan bir risale yazarak, Rumeli kazaskeri Pirîzâde Mehmed Efendi vasıtasıyla Birinci Mahmud'a takdim etmiştir. Padişahın teşvikiyle bu alet, bir üçgenin iki kenarıyla aralarındaki açı bilindiğinde, öteki kenarı ve diğer iki açıyı bulacak şekilde düzeltilmiştir. 158

Yine Birinci Mahmud zamanında ikinci müneccim olan Müminzâde Hüseyin Hüsnü Efendi, Lalande Zîc'ini altı bölüm olarak çevirmiştir.

Bu dönemde Avrupa'da bilimsel konuların sergilenmesi ve bilim deneyleri çok popülerdi. Özellikle fizik deneyleri kalabalık seyirci topluluğu çekiyordu. Bunlardan, elektrik deneyleriyle meşhur olan Rahip

Nollet için deneysel fizik dersleri açılmıştır. Deneysel Fizik Dersleri (1748) adlı kitabı, halkın anlayabileceği değerli bir çalışmadır. Du Fay de iki tür elektrik olduğunu göstererek bu konuya katkıda bulunmuştur. Van Musschenbroek (1692-1761) ise, 1745 yılında Leiden'da yaptığı bir deneyde bir şişedeki suyu elektrikleyerek, elektriğin depolanabileceğini göstermiştir.

18. yüzyılın en büyük matematik dehalarından İsviçreli Euler (1707-1783), diferansiyel denklemler konusunu geliştirmiş ve çeşitli fizik problemlerine uygulamıştır. İngiliz Mac Laurin de yine kalkülün fiziğe uygulamalarıyla ilgilenmiştir. D'Alembert 1743'te yazdığı dinamik ile ilgili eserinde yüksek matematik konularını işlemiştir. Maupertuis 1744 yılında fiziğin "En Küçük Etki Prensibi"ni formüle etmiş ve bunun evrensel bir kanun olduğuna inanmıştır.

Fransızlar 1751'de Lacaille'ı Ay'ı gözlemlemesi için Umut Burnu'na göndermişler, orada dört yıl içinde on bin yıldızlık bir katalog hazırlamıştır.

İsveçli Celsius, termometreyi 1742'de taksimatlandırmış, burada suyun kaynama derecesini sıfır ve donma derecesini 100 olarak göstermiştir. Strömer ise 1750'de bu taksimatlandırmayı tersine çevirerek bugün kullandığımız biçime getirmiştir.

Tabii bilimler alanında ise Reaumur Böceklerin Tarihi (1734-1742) adlı eserinde aracısız olarak doğaya yönelinmesi gerektiğini vurgulamıştır. Astruc ise organizmaların sempati sinirlerini incelemiştir.

Üçüncü Osman (Padişahlığı 1754-1757)

Osmanlı padişahlarının en siliklerinden olan Üçüncü Osman (1690-1757), Birinci Mahmud'un kardeşidir. Hırçın, titiz ve asabî bir kişiliği olan Üçüncü Osman zamanı İstanbul halkı için kötü geçmiştir. Üst üste çıkan yangınlarda şehrin dörtte üçü yanmış, Haliç'i donduracak kadar sert bir kış yaşanmış ve veba salgını çıkmıştır.

Musikiden nefret eden Üçüncü Osman saraydaki musikişinasları uzaklaştırmış, iyi bir eğitimi olmadığı için atalarının bilim ve sanat hamiliği geleneğini kesintiye uğratmıştır.

Üçüncü Mustafa (Padişahlığı 1757-1774)

Üçüncü Ahmed'in oğlu olan Üçüncü Mustafa (1717-1774), reform yanlısı ve gayretli bir padişahtı. Büyük Rus-Osmanlı Savaşı (1768-1774) onun zamanında çıkmış, Kaynarca Muâhedesi (1774) ile barış yapılmıştır. Bu antlaşma Osmanlı Devleti'nin tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Kırım'ın kaybedilmesiyle artık Karadeniz'de Osmanlı tekeli sona ermiş ve Rusya Karadeniz'e açılmış, Osmanlılar ilk defa harp tazminatı ödemişler ve güçlü devletler sıralamasında artık İngiltere, Fransa ve Rusya'dan sonra dördüncü sıraya düşmüşlerdir.

Kaynarca Antlaşması'ndan sonra, orduda reform yapılması çare olarak düşünülmüş, ancak ordunun yenileşme istememesi yüzünden Üçüncü Mustafa sadece "sürat topçuları" sınıfı kuracak kadar sınırlı bir reform yapabilmiştir. Bunun için Macar asıllı Baron de Tott'dan yararlanmış, Batı örneklerine göre kurulan bu ilk teşkilât Üçüncü Mustafa'dan sonra kaldırılmıştır.159

Üçüncü Mustafa, topçu öğretmeni olarak yararlandığı Baron de Tott'a bir de matematik okulu açma görevini vermiştir. Yeni bir okulun açılması isteğini kendi bilgilerine güvenilmezlik olarak değerlendiren bazı matematikçiler itiraz etmişler, padişah da Baron de Tott'un onları imtihan etmesini istemiştir. Bir üçgenin üç açısının toplamının ne olduğu sorusuna, üçgenine göre değişir cevabını vermişlerdir. Bunun üzerine, Haliç'te Tersane yakınında deniz mühendisi yetiştirmek üzere Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun (1773) adlı okul kurulmuştur.160

Daha önce düşünülen Sapanca Gölü-İzmit Körfezi'ni birleştiren bir kanal açılması projesini Üçüncü Mustafa tekrar canlandırmıştır. Bunun için

faaliyete geçilmesine rağmen, kış mevsimi dolayısıyla çalışmalara geçici olarak ara verilmiş, bu sırada oralardaki arazi sahiplerinin çıkardıkları dedikodularla bu işten vazgeçilmiştir.161

Üçüncü Mustafa da tasarrufu seven bir padişahtı. 22 Mayıs 1766 İstanbul depremi onun zamanında olmuş, yıkılan Eyüp Sultan ve Fatih Camilerini yeniden yaptırmış, Kapalı Çarşıyı, Surları, Baruthaneyi, Tophaneyi, Kız Kulesini tamir ettirmiştir. Öğrenmeye hevesli ve çalışkan olan Üçüncü Mustafa da bilim ve sanat adamlarını himaye etmiştir. Astrolojiye çok inandığı için, Prusya'ya elçi olarak gönderdiği Resmî Ahmed Efendi'ye, kraldan üç kuvvetli astrolog istemesini emretmiş, Büyük Frederick ise kendi kullandığı şu üç astrologu göndermiştir: Tarihten ve tecrübelerden istifade, iyi talim görmüş kuvvetli bir ordu ve dolu bir devlet hazinesi. Üçüncü Mustafa bu cevaba rağmen, inancından vazgeçmemiş, sarayı çeşitli ülkelere mensup astrologlarla doldurmuştur. Astroloji bakımından uygun zamanda ilan edilen Rus Savaşı Osmanlı Devleti'nin aleyhine neticelenmiştir. Saltanatının son zamanlarında uğranılan yenilgilere çok üzülmüş ve hastalanarak ölmüştür. 162

Üçüncü Mustafa astrolojiye meraklı olduğundan, Fransa'dan astronomiyle ilgili bazı kitaplar istenmiş, bu kitaplarla birlikte Lalande'ın (1732-1807) Zîc'leri de gönderilmiştir. Bu arada Üçüncü Ahmed zamanında Paris'e elçi olarak giden Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin getirdiği Cassini'nin Zîc'leri Üçüncü Mustafa'nın dikkatini çekmiş ve Lâleli Camii muvakkiti olan Kalfazâde İsmail Çinarî'ye bu zîcleri Türkçeye çevirtmiştir. Tuhfe-i Behic-i Rasini Terceme-i Zîc-i Kasini (1772) adını taşıyan bu çevirinin başına İsmail Çinarî bir de logaritma cetveli ekleyerek, bu konuyu ilk defa Osmanlılara tanıtmıştır.

Bu dönemin hekimlerinden Tokatlı Mustafa ibn Ahmed İbn Hüseyin (Ölümü 1782), Üçüncü Mustafa'nın emriyle İbn Sînâ'nın

Kanun’unu Tebhîzü’l-Mathûn adıyla açıklamalı olarak Türkçeye çevirmiştir (1765). O zamana kadar Kanun’un özeti yapılırken, gecikmeli de olsa ilk defa eserin tamamının çevrilerek Osmanlıya kazandırılmış olması dikkat çekicidir. Vakanüvis Subhi Mehmed Efendi’nin oğlu ve yabancı dil bilen hekim başılardan Abdülaziz Efendi, Boerhaave’nin (1668-1738) Aphorizmalar adlı eserini 1771’de Türkçeye çevirmiş ve bu çeviriyle Osmanlıda ilk defa Harvey’in kan dolaşımı keşfinden bahsedilmiştir. Bu dönemde bazı hekimler başarısız tedavilerinden dolayı cezalandırılmışlar, padişah izinsiz hekimlik yapılmasını yasaklamıştır. Böylece, yabancı hekimler için Osmanlı sarayında vazife almak mümkün hale gelmiştir.163

Üçüncü Mustafa zamanında Avrupa’da araştırmacılar çeşitli bilim dallarına katkıda bulunmaya devam ediyorlardı. Fransız matematikçisi Clairaut (1713-1765), Ay ile ilgili incelemesiyle 1752 yılında ve Halley de kuyrukluyıldızıyla ilgili çalışmasıyla 1759’da Saint-Petersburg Akademisi’nin ödülünü kazanmıştır. Yine bir Fransız Monge (1746-1818), 1766 yılında tasarı geometriyi bulmuştur.

Yavaş yavaş gelişmeye başlayan modern kimyanın hazırlayıcılarından olan Priestley (1733-1804), 1767 yılında karbon gazıyla ilgili deneylerine başlamıştır. Modern jeolojinin kurucusu Buffon (1707-1788) ise 1749 yılında başladığı otuz altı ciltlik muazzam Doğa Tarihi adlı çalışmasını 1785’te tamamlamıştır. Ölümünden sonra sekiz cilt daha eklenerek basılan bu eserde insandan kuşlara, memelilerden balıklara ve minerallere kadar doğadaki her şey vardır.164 Tabii bilimlerde Adanson (1727-1806), 1763 yılında yazdığı Bitki Aileleri adlı eserinde doğal sınıflandırma yöntemini açıklamıştır.

Birinci Abdülhamid (Padişahlığı 1774-1789)

Üçüncü Ahmed’in en küçük oğlu olan Birinci Abdülhamid (1725-1789) zamanında Rusya ve Almanya ile savaşılmış, Fransız İhtilâli ve

Avrupa’daki devletler dengesi Osmanlıları büyük kayıplardan kurtarmıştır.

Bütün hayatını sarayda kapalı olarak geçiren Birinci Abdülhamid, nâzik, merhametli ve ıslahatçı bir kişiliğe sahipti, uğranılan felâketler karşısında bazı ıslahat hareketlerinin yapılması gereğine inanmış, hiç değilse Üçüncü Mustafa’nın başlattığı ordudaki yenileşmeyi genişletmek istemiştir. Tersanedeki gemi tezgahlarını ve top dökümhanesini modernleştirmiştir.

Bu dönemde yapılan seferler Osmanlı maliyesini iflasa sürüklemiş, harp masraflarının ve Küçük Kaynarca Antlaşmasının yüklediği tazminatın ödenmesi için ileriki yılların vergilerine başvurulmuş, ilk defa dışarıdan borç para alınması düşünülmüştür.

Muntazam bir tahsil görmemiş olan Birinci Abdülhamid, Rus savaşını istememiş, uğranılan felâketlere çok üzülmüş, Özi Kalesi’nin düşmesi ölümüne sebep olmuştur.165

Bu dönemin en meşhur bilgini Erzurumlu İsmail Hakkı’dır. Marifetname adlı ansiklopedik eserinde her çeşit bilim vardır. Türünün en mükemmel ve en son örneğidir.

Fransız Devrimi ile sona eren bu dönemde Avrupa’da modern kimyanın doğduğu, fiziğin elektrik konusunda gelişmeler olduğu, astronomide Güneş Sistemimize yeni bir üyenin katıldığı görülmektedir.

Herschel 1781 yılında Uranüs gezegenini bulmuş, 1785’te de galaksileri bulmuştur. Böylece gök yüzüne ve evrenin yapısına ilişkin bilgiler yeni bir görünüme bürünmüştür.

Fransız fizikçi Coulomb (1736-1806), elektrik kuvvetinin uzaklığın karesiyle ters orantılı olduğunu ifade eden Coulomb Yasası ile elektrik konusunu niceselleştirmiştir. Gazlar kimyası ile ilgili çalışmalarının yanı sıra elektriği de inceleyen Cavendish (1731-1810) ise, hayvansal elektriğe dikkati çekmiş ve içinde Leyden şişesi bulunan bir model balık yaparak,

bunun elektrik ürettiğini göstermiştir. İtalyan Galvani (1737-1798) de hayvansal elektrik üzerine deneyler yapmış ve elektrofizyoloji biliminin temellerini atmıştır.166

Oksijeni ve suyun bileşimini bulan Lavoisier (1743-1794), 1789'da yayımladığı Kimya Bilimine Giriş adlı eserinde yeni bir yanma teorisi geliştirmiş, kimyasal maddeleri isimlendirmiş ve ilk defa kütlenin korunumunu ifade etmiştir.

Osmanlılarda ve Avrupalılarda bilimin gerek nitelik gerekse nicelik bakımından gelişimi arasındaki fark aşikâr olarak görülmektedir.

Üçüncü Selim (Padişahlığı 1789-1807)

Üçüncü Mustafa'nın tek oğlu olan Üçüncü Selim'in (1761-1808), eğitimi bakımından Üçüncü Murad'dan sonraki padişahların en üstünü ve Dördüncü Murad (1623-1640) ile İkinci Mahmud (1808-1839) arasındaki padişahların da en büyüğü olduğu söylenir. Dâhi bir bestekâr, şâir, hattât, neyzen ve tanbûri olup, Doğu dillerini bilen nazik bir kimseydi.

Üçüncü Selim zamanında Mısır yüzünden Fransa ile savaş çıkmış, İngilizler ve Ruslarla ittifak yapılarak Fransa yenilmiştir. 1806'da çıkan Sırp ihtilâli ile Rusya Osmanlılara karşı savaş açmış ve bu savaşta Osmanlılar zor durumda kalmıştır. İstanbul bir anarşi şehri haline gelmiş,

1807'de çıkan Kabakçı isyanı ile Üçüncü Selim tahttan indirilmiştir. Böylece, Osmanlı Devleti'nin 167 yıldan beri gelen en aydın, en değerli padişahının saltanatı sona erdirilmiştir.167

Üçüncü Selim, 1791 yılında on dokuzu Türk ve ikisi yabancı olmak üzere yirmi bir kişiden, devletin eski gücünü niçin kaybettiği ve tekrar güçlü hale gelmek için ne gibi reformlar yapılması gerektiği hakkında rapor istemiştir. Bu kişilerden gelen raporların ortak noktası, devletin eski gücünü kaybetmesinde en büyük rolü bozulmuş kurumların oynadığı ve mutlaka reform yapılması gerektiği idi. Ancak önerilen çareler üç gruba ayrılmıştı:

Muhafazakâr idealistler, kurumların tekrar canlandırılmasını istemişler; tâvizci romantikler acele etmeksizin Avrupa’nın yeni tekniklerinin alınmasını önermişler ve radikaller ise düzeni değiştirerek Batı’ya yetişmeyi teklif etmişlerdir. Üçüncü Selim, üçüncü grubun çözümünü beğenmiş ve radikal reformlar yapmayı plânlayarak, bu değişimlere “Nizâm-ı Cedîd” adını vermiştir. 1793’te Nizâm-ı Cedîd, bir hatt-ı hümâyûn ile resmen ilân edilmiştir. Nizâm-ı Cedîd iki anlama geliyordu; birincisi, bilim, teknik, idare, maliye, ekonomi, sosyal kurumlar alanlarında yapılacak değişiklikleri içeren yenilik hareketi demekti. Bu bağlamda Nizâm-ı Cedîd Hazinesi ve Defterdarlığı kurulmuştur. İkincisi ise, Yeniçeri Ocağı’nın yerine Avrupa usulüne göre yetiştirilerek kurulacak ordu demekti. Bu bağlamda da modern topçu, humbaracı lâğımcı (istihkâm) ve arabacı askeri yetiştirilmeye başlanmış ve Avrupa’dan subaylar, mühendisler getirtilmiştir. Batı tekniklerine göre yetişmiş bir yaya ordusu kurmak önemliydi. Yeniçerileri ürkütmemek için, Karadeniz’e açılan Rusların İstanbul’a saldırabilecekleri ve bu tehlikeye karşı daima seferberlik halinde bulunacak olan nizâm-ı cedîd askerlerine ihtiyaç olduğu şeklinde bir bahane gösterilmiştir.

Nizâm-ı Cedîd programında, yeni savaş tekniklerini öğretecek okulların kurulması da vardı. Bu amaçla kurulan eğitim kurumları arasında Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn en önemlisidir. 1800 yılında kurulan bu okul 4 sınıftı, her sınıf 2 yıllıktı. Birinci sınıfta yazı, resim, geometriye giriş, sayı bilgisi, Arapça, Fransızca; ikinci sınıfta aritmetik, geometri, coğrafya, Arapça, Fransızca; üçüncü sınıfta coğrafya, trigonometri, cebir, arazi bilgisi, harp tarihi; dördüncü sınıfta yüksek matematik, konikler, atış bilgisi, astronomi, istihkâmcılık, talim teorisi gibi dersler okutulmuştur.

Üçüncü Selim, yeni kurulan okullarda okutulacak eserlerin Türkçeye çevrilip basılmasını da emretmiştir. İlk defa onun zamanında, Avrupa’dan

haberdar olmak maksadıyla Londra, Paris, Viyana ve Berlin’de daimi elçilikler kurulmuştur.

Bir gün Kâğıthane’deki atış talimlerine giden Üçüncü Selim, atılan humbaranın hedefe isabet etmemesine kızmış, bunun sebebini sormuş ve bunu riyaziye hocası İsmail Gelenbevî’ye sorması gerektiği söylenmiştir. Gelenbevî çağırılmış, o da humbarayı düzeltmiş ve atılan humbaralar hedefe isabet etmiştir. Buna memnun olan padişah, İsmail Gelenbevî’ye maaş bağlamış ve 1790’da Yenişehir kadılığına atamıştır.168

Büyük bir musiki üstadı olan Üçüncü Selim, Suzidilâra adlı yeni bir makam bulmuş ve bu makamda güzel eserler bestelemiştir. Merhametli bir insan olan Üçüncü Selim, vatandaşların birbirini kırmaması için Kabakçı isyanını Nizâm-ı Cedîd askeriyle bastırmaya teşebbüs etmemiştir.169

Üçüncü Selim’in Mühendishâne-î Berrî-i Hümâyûn’a atadığı ilk hocalardan olan Kırımlı Hüseyin Rıfkı’nın, bu okulda matematik derslerinin düzenlenmesine büyük emeği geçmiş ve burada okutulmak üzere ders kitapları yazmıştır. Ayrıca, birçok eseri de Türkçeye çevirerek modern Batı biliminin Osmanlı Devleti’ne tanıtılmasına öncülük etmiştir.

Dönemin hekimbaşılarından Gevrekzâde Hasan, geleneksel Osmanlı hekimliğinin son temsilcilerindendir ve Üçüncü Selim zamanında Paracelsus’tan çevirdiği Mürşidü’l-etibba fî Terceme-i İspagiriya adlı çalışmasını gerçekte orijinal eserden değil, Arapçadan çevirmiştir.

Bilim ve teknoloji yolunda hızla ilerlemekte olan Avrupa’da bu dönemde Laplace (1749-1827), Newton’un evrensel çekim yasasını doğrulamış ve güneş sisteminin oluşmasına bir açıklama getirmiştir. Nebülöz Kuramı olarak tanınan bu açıklaması uzun süre doğru olarak kabul edilmiştir.

1800 yılında Volta pili yaparak elektrik akımını teknolojinin kullanımına sunmuştur.

Tıp alanında da yenilikler birbirini kovalıyordu, bunların en dikkat çekenlerinden bir tanesi, Jenner'in (1749-1823) 1795 yılında çiçek aşısını uygulamaya başlaması olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin Batı'yı yakalamasını belki de sağlayabilecek niteliklere sahip olan Üçüncü Selim gibi bir padişahın kıymetinin takdir edilmemesi ve öldürülmesi, birçok toplumsal faktörün göz önüne alınmasını gerektiren, tarihimiz açısından çok düşündürücü bir olaydır.

Dördüncü Mustafa (Padişahlığı 1807-1808)

Birinci Abdülhamid'in büyük oğlu olan Dördüncü Mustafa (1779-1808), Nizâm-ı Cedîd'e muhalefet ile tahta çıkarılmış, iyi eğitim almamış bir kimseydi.

Üçüncü Selim'i devirip yerine padişah olmak amacıyla nizâm-ı cedîd karşıtlarıyla iş birliği yapmıştır. Bu saltanat değişikliği üzerine, Nizâm-ı Cedîd mensuplarının bir kısmı kaçarak Rusçuk'ta Alemdar Mustafa Paşa'ya sığınmışlardır. Bunlara Rusçuk yârânı adı verilmiştir. Dördüncü Mustafa'nın Kabakçı Mustafa ve diğer zorbalara karşı yardıma İstanbul'a çağırdığı Alemdar Paşa, Üçüncü Selim'i tekrar tahta çıkarmaya teşebbüs etmiş, ancak durumu anlayan Dördüncü Mustafa Üçüncü Selim'i öldürtmüştür. Bunun üzerine kurtarılan Şehzade Mahmud tahta çıkarılmıştır.170

İkinci Mahmud (Padişahlığı 1808-1839)

Birinci Abdülhamid'in küçük oğlu ve Üçüncü Selim'in amcasının oğlu olan İkinci Mahmud (1785-1839), kendisini yetiştiren Üçüncü Selim'in fikirlerinin mirasçısı olarak tahta çıkmıştır. Zamanında Rusya Savaşı (1809-1812) yapılmış ve Bükreş Antlaşması ile bu savaşa son verilmiştir. Son Türk-İran Savaşı (1821-1823) da onun zamanında yapılmıştır. 1821 yılında Yunan ihtilâli çıkmış, Mısır Valisinin oğlu İbrahim Paşa'nın ve Kapdân-ı Deryâ Hüsrev Paşa'nın yardımlarıyla bastırılan bu ihtilâl, bağımsız bir

Yunan Devleti fikrinin kaynağı olmuş, ayrıca Sultan Mahmud bir an önce modern bir ordu kurulması gereğini anlamıştır. Artık hiçbir otoritenin söz geçiremediği Yeniçeri Ocağı, 1826’da “Vak’a-i Hayriyye” adı verilen hareketle kaldırılmış, bunun için bütün İstanbul halkı yardım etmiştir. Vak’a-i Hayriyye, Osmanlı Devleti’nin yenileşme hareketlerinin en önemli başlangıcı olarak kabul edilir.

Bu sıralarda bağımsız Yunanistan fikrini desteklemek için Mora’daki Navarin Limanına gelen müttefik donanması Navarin Baskını (1827) ile Osmanlı donanmasını yok etmiştir. Böylece Osmanlılar hem ordusuz hem de donanmasız kalmışlardır. Bu durumdan yararlanmak isteyen Rusya hemen Osmanlılara savaş açmış, İkinci Mahmud hem yeni bir ordu kurmaya çalışırken hem de yeni bir donanma oluşturmak için “Sürat” adını taşıyan ilk buharlı gemiyi satın almıştır. 1829’da Ruslarla Edirne Antlaşması yapılarak, Batum hariç bütün doğu Karadeniz sahili Rusya’ya bırakılmıştır. 1830 yılında ise Yunanistan Krallığı tanınmış, Fransa Cezayir’i işgal etmiştir. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa da bu sıralarda isyan etmiş ve onu destekleyen İngiltere ve Fransa’ya karşı İkinci Mahmud da Rusya’dan yardım istemiştir. Bu olaydan dolayı İkinci Mahmud “Denize düşen yılana sarılır” sözünü söylemiştir.

Vak’a-i Hayriyye ve Rus savaşından sonra İkinci Mahmud reformlarına başlamıştır. Ordunun esas kısmını oluşturan piyade ve süvari subayları yetişmesi için 1834’te Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye-i Şâhâne’yi açmıştır. Mühendishâne-î Berrî-i Hümâyûn’u ve Mühendishâne-î Bahrî-i Hümâyûn’u yenilemiş, Avrupa’dan hocalar, mühendisler, kitaplar getirterek modernleştirmiştir. Askerî doktor, cerrah ve eczacıların yetişmesi için Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne’yi açmıştır. Bâb-ı Âlî’de sadârete bağlı Tercüme Odası’nı açmıştır. Devlet teşkilâtında birçok yenilik yapmıştır. Merkezi idareyi güçlendirmiş ve teşkilâtı Batı’ya uydurmaya çalışmıştır. Bu

bağlamda modern bakanlıkları kurarak kabine esasını getirmiştir. Vergilerin adil olarak toplanabilmesi için arazi ve nüfus sayımı yaptırmıştır. Yurt dışı yolculuklara çıkarken pasaport alma sistemini getirmiştir. Posta ve karantina teşkilâtını kurdurmuş, Avrupa’da 15. yüzyıldan beri uygulanan karantina, Osmanlılara 1838 yılında gelmiştir.

1 Kasım 1831’den itibaren Takvim-i Vekâyi adlı ilk resmi gazete çıkmaya başlamıştır. Batı musikisi, piyano, bando, orkestra, tiyatro, opera İstanbul’a gelmiştir. Devlet yönetimini sivil mülkiye sınıfına vererek mülkiye ve askeriyeyi ayırmış, böylece askeri devlet yönetiminden uzaklaştırmıştır. 1829 yılında kıyafet kanununu düzenlemiş, asker ve ulema dışındakilerin ceket, pantolon ve fes giyme zorunluluğunu getirmiştir. İkinci Mahmud’un Tanzimat’ın esaslarını hazırladığı, ama kendisinin ilan edemeden öldüğü söylenir.171

İkinci Mahmud eğitim alanında da yenilikler yapmıştır. İlk öğretimi başlangıçta İstanbul’da mecburi yapmış, yüksek öğretime öğrenci yetiştirmek üzere rüşdiyeleri açmış, devlet dairelerine orta dereceli memur yetiştirmek için de Mekteb-i Maarif-i Adlî adlı okulu açmıştır.

İkinci Mahmud, yeniliklerin süreklilik kazanması için, Avrupa sistemine göre yetişmiş kadroya ihtiyaç olacağını düşündüğünden, genç ve yetenekli enderun ağalarından 150 kişiyi öğrenci olarak Avrupa’ya göndermiştir.172

İkinci Mahmud dışarıdan ithal edilen maden kömürünün ülkemizde de bulunabileceğine ilişkin kendisine verilen raporlar üzerine, her tarafta kömür aranmasını ve bulana büyük ödül verileceğini duyurmuş ve nihayet Zonguldak’ta maden kömürü bulunmuştur.173

İkinci Mahmud 17. yüzyıldan beri gelen padişahların en değerlisi olarak kabul edilir. Amcası tarafından özenle yetiştirilmiş, ondan yazı ve musiki öğrenerek iyi bir hattât olmuştur. Aynı zamanda şair, bestekâr, neyzen, tanbûrî, hânende, Nakşî ve Mevlevî idi. Fransızca öğrenmiş ve modern

bilimsel gelişmeleri takip etmeye çalışmıştır. Yapmış olduğu yeniliklerle Osmanlı Devleti'nin ömrünü biraz daha uzatmıştır.174

İkinci Mahmud devrinin sonlarında Mühendishane'ye baş hoca olan İshak Efendi, Mecmua-i Ulûm-u Riyaziyye adlı eserinde Batı matematiğini, astronomisini, fiziğini ve kimyasını tanıtmıştır. Bu devirde yetişen Kuyucaklızâde Atıf Efendi, Bahaeddîn Âmili'nin Hülasatü'l-Hisâb adlı aritmetik eserini Türkçeye çevirmiştir.

Bu devrin hekimlerinden Şânîzâde Ataullah Efendi fizyolojiyle ilgili Mir'atü'l-Ebdân adlı eseriyle yeni tıbbı memlekete getirmeye çalışmıştır.

Bu dönemde Avrupa'da matematikte Fourier (1768-1830), Galois (1811-1832), Gauss (1777-1855) ve Lobatchevski (1792-1856) araştırmalarıyla katkıda bulunmuşlardır. İtalyan Piazze (1746-1826), Mars ile Jüpiter arasında gezegencik olduğunu tespit etmiş ve böylece Güneş Sistemine ilişkin yeni gelişmelere yol açmıştır. Astrofizik alanında Fraunhofer (1787-1826), 1814 yılında Güneş'ten ve yıldızlardan gelen ışığın spektrumunu inceleyerek, her yıldızın kendine özgü spektrumu olduğunu göstermiştir.

Fizikte Sir Humpry Davy (1778-1829) ilk elektroliz çalışmalarını başlatmıştır. Thomas Seebeck (1770-1831), Volta pilini geliştirmiş, Oersted (1777-1851) ise 1820 yılında yapmış olduğu bir deneyle elektrik akımının pusula iğnesini saptırdığını tespit etmiştir. Ampere (1775-1836), elektrik ve magnetizma arasındaki bu etkinin formülünü bulmuştur. Faraday (1791-1867) da 1821'de ilk elektrik motorunu yapmıştır.

Kimyada Avogadro (1776-1856) ve Prout (1785-1850) gazlar ve atom kuramıyla ilgili katkılarda bulunmuşlardır.

Fransız mühendis Sadi Carnot (1796-1831), ısı ile iş arasındaki ilişkiyi bulmuştur.

Biyolojide Lamarck (1744-1829), türlerin değiştiğini kabul ederek Evrim Kuramının hazırlayıcılarından olmuştur.

İkinci Mahmud'un kişiliği ve çabaları Osmanlı Devleti'nin Batı ile arasındaki farkı kapatabileceği yönünde umut vaat etmiş gibi görünmektedir.

Sultan Abdülmecîd Han (Padişahlığı 1839)

Tanzimat hükümdarı olan Sultan Mecîd (1823-1861), tahta çıkar çıkmaz Mısır problemi ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa ile başa çıkabilmek için Osmanlılar diplomatik bir başarı göstererek dört Avrupa devletiyle Londra Antlaşması'nı (1840) imzalamışlardır. Sultan Mecîd Mısır Fermanını (1841) yayınlayarak Mısır meselesini halletmiş, Rusya ile Boğazlar anlaşmasını imzalayarak Rus gemilerinin Karadeniz'e kapanmasını sağlamıştır. Çünkü bu antlaşmanın en önemli maddesi, Karadeniz'in tarafsız ve askersiz hale getirilmesiydi. Rusya'nın Osmanlılara karşı açtığı Kırım Savaşı'na (1853) Osmanlılar Fransa ve İngiltere ile müttefik olarak katılmışlar, bu savaşın sonunda Paris Antlaşması (1856) yapılmıştır. Bu savaş sırasında Dünyanın ilk telgraf şebekelerinden birisi İstanbul-Varna-Kırım hattında kurulmuş, Kırım'da savaşla ilgili gelişmeler hiç zaman geçmeden İstanbul'a ulaştırılmıştır. Böylece 1855 yılında ilk telgraf şebekesini kuran Osmanlılar, bunu hızla genişletmişler ve İstanbul'dan Bağdat'a kadar ulaşacak bir telgraf hattının inşasına başlamışlardır, bu sıralarda demiryolu yapımına da başlamışlardır. Ancak demiryolunu aynı hızla geliştirememişlerdir. Yine bu savaş sırasında Osmanlılar ilk defa olarak dış borca girmişlerdir. Savaş harcamaları için İngiltere'den yüzde 5 faizle 5 milyon altın almışlardır.

Bu dönemin bütün olumlu gelişmelerinde rolü olan sadrazam Mustafa Reşîd Paşa, Tanzimat'ın ilanında da ön plânda görülür. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat fermanıyla Osmanlı Devleti toparlanmış, haberleşme,

idare, ulaştırma, eğitim ve basın gibi çeşitli alanlarda yenilikler memlekete getirilmiştir. Batı hukuk sistemine uygun bir ceza kanunu hazırlanmış, malî yapı yeniden düzenlenmiştir. Bütün bu işleri Mustafa Reşîd Paşa kendi kurduğu ekibiyle gerçekleştirmiş, böylece devlet yönetiminde ekip anlayışının önemini Osmanlılara göstermiştir.

Kızıl Deniz'de buharlı gemilerle yolcu ve yük taşımak üzere Mecidiye adında bir şirket kurulmuştur. Demir yolu yapımı için yabancı şirketlere ilk imtiyazlar verilmeye başlanmış, artık matbaaların açılabilmesi için izin alınması gereği kaldırılmıştır. 1859 yılında Süveyş Kanalı'nın kazılmasına başlanmıştır.

Tanzimat Dönemi'nde eğitim alanında yapılan yeniliklerin en önemlisi Darülfünunun kurulmasına karar verilmiş olmasıdır. Ancak, temeli 1846 yılında atılan binası bütün gayretlere rağmen Abdülmecîd zamanında bitirilememiştir. Oysa ki burada okutulacak derslerin kitaplarını hazırlamak için Encümen-i Dâniş (Bilimler Akademisi) bile kurulmuştu.175 Fransız Bilimler Akademisi'ne göre düzenlenmiş olan bu teşkilâtın 40 aslî ve 30 fahrî üyesi vardı. Aslî üyeler arasında Ahmed Vefik Paşa, Cevdet Paşa, Hekimbaşı Mehmed Salih Efendi ve Mehmed Derviş Paşa, fahrî üyeler arasında da Avusturyalı Tarihçi Hammer (1774-1856), Doğu dilleri uzmanı İngiliz Redhouse (1811-1892), Fransızca ve Türkçe lügatleri olan Fransız Biyanki vardı. 1851 yılında kurulan bu teşkilat, bilimsel seviyenin düşük olması ve daha çok siyasetçilerin ve yöneticilerin üye seçilmesinden dolayı bilim adamlarının ikinci plana düşmesi yüzünden 1862'de dağılmıştır. Faal olduğu dönemde başarılan en önemli iş, Cevdet Paşa'nın meşhur 12 ciltlik tarihinin hazırlanması olmuştur.176

1855 yılında Selimiye Kışlası'na gelen hasta bakıcı Florence Nightingale, burayı düzenlemiş, temizliğe önem vermiş, Kırım cephesinden gelen yaralılarla ilgilenmiştir. Bu, tarihte ilk kadın hasta bakıcı olayıdır.177

Tanzimat Fermanı’yla bütün ıslahat yapılamadığından, 1855’de Islahat Fermanı ilan edilmiştir. Böylece Tanzimat fermanının esasları biraz daha genişletilmiş, özellikle gayrimüslimlerin durumu düzeltilmiştir.

Doğu ve Batı kültürlerine göre yetiştirilmiş olan Abdülmecîd, Fransızca biliyordu ve Batı musikisine duyduğu hayranlıkla piyano çalmayı öğrenmişti, ancak ilk defa Türk musikisine ilgi göstermeyen padişah olmuştur. İlk defa yurt gezilerine çıkmış ve halkın dertlerini dinlemiştir. Hıristiyan tebaaya da anlayış gösterdiğinden, Avrupa’da saygı ve itibar görmüştür.

İlk defa Abdülmecîd yabancı hükümdarlardan nişan kabul ederek, bu konudaki geleneği yıkmıştır. Kırım Savaşı’nda III. Napolyon’dan Legion d’Honeur’ün en yüksek rütbesini ve Kraliçe Victoria’dan Dizbağı Nişanını kabul etmiş ve onlara da karşılık olarak nişan göndermiştir.178

Sultan Abdülmecîd birçok imar işi de yapmıştır. Dolmabahçe Sarayını, Küçük su kasrını yaptırmış, Hırka-i Şerif Camisi’ni tamir ettirmiş, Teşvikiye semtinin yollarını açtırmış ve birçok çeşme yaptırmıştır.179

Bu dönemde, İshak Hoca’nın yetiştirdiği öğrencilerden Mehmed Emin Derviş Paşa (1817-1879), Usûl-i Kimya (Kimyanın Elemanları, 1847) adlı kitabıyla Osmanlı Devleti’nde çağdaş kimyayı başlatmıştır.

Bu dönemde Avrupa’da Hamilton ve Boole (1815-1864) cebire katkıda bulunmuşlar, spektroskopiyle ilgili olarak da Stokes (1819-1903), 1852 yılında mor ötesi ışını bulmuş, Kirchoff (1824-1887) ve Bunsen (1811-1899) ise 1859’da sıcaklıkla spektrum çizgileri arasındaki bağıntıyı göstermişlerdir. Böylece, yıldızların kimyasal yapısı hakkında bilgi edinmek mümkün olmuştur. 1842 yılında Doppler (1803-1853), yıldızların spektrumunu inceleyerek, Güneş sistemimize yaklaşan ve uzaklaşan yıldızları tespit etmiştir.

Gauss’un ilk telgrafı yapmasından sonra, Samuel Morse (1791-1872) da telgraf mesajlarını 16 kilometre mesafeye kadar göndermeyi başarmıştır.

19. yüzyılda enerji konusunda önemli gelişmeler yaşanmıştır. 1841 yılında Alman Mayer sıkıştırılan havanın sıcaklık meydana getirdiğini görerek, kinetik enerji ile ısı arasındaki karşılıklı ilişkiyi bulmuştur. 1847 yılında Joule (1818-1889), bir elektrik devresinde harcanan enerjinin oluşan ısıya eşit olduğunu görmüş, aynı sene Helmholtz (1821-1894) enerjinin korunumunu ifade etmiştir.

Gay-Lussac (1778-1850) gazların hacimleriyle ilgili çalışmalarıyla ve Dalton atom ile ilgili çalışmalarıyla kimyaya katkıda bulunmuşlardır.

Osmanlılarda çok önemli bilimsel araştırmalar yapılmamış olmakla birlikte, Batının özellikle teknik alandaki gelişmelerinin vakit kaybedilmeden uygulandığı görülmektedir.

Sultan Abdülaziz (Padişahlığı 1861-1876)

İstanbul, İzmit ve Gemlik tersanelerini ıslah ederek donanmaya önem veren Abdülaziz (1830-1876), yapmış olduğu dış gezileriyle meşhurdur. Mısır’ın bağlılığını arttırmak maksadıyla 1863 yılında Mısır’a gitmiş ve bu seyahatinden çok memnun kalmıştır. Fransa İmparatoru III. Napolyon, 1867 yılında düzenlenen uluslar arası Paris sergisini ziyaret etmesi ve Hersek ile Girit olayları hakkında fikir alışverişi yapmak için Abdülaziz’i Paris’e davet etmiştir. Abdülaziz bu daveti kabul etmiş ve Paris’e gitmiş, orada görülecek her yeri gezmiş, tiyatroya gitmiş, ziyafetlere katılmıştır. Paris’ten Londra’ya geçmiş, orada da konserlere, tiyatrolara gitmiş, Kraliçe ile görüşmüştür. Dönüşte Belçika, Prusya kralları, Avusturya-Macaristan İmparatoruyla görüşmüş, onlara misafir olmuştur. Viyana’da çeşitli fabrikaları da gezip incelemiştir.

Abdülaziz bu seyahati dönüşünde bir beyanname yayınlayarak, halkı yolculuk izlenimlerinden resmen haberdar etmiştir. Bu beyannamenin en

dikkat çekici özelliği, padişahın Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya kıyasla ne kadar geri kalmış olduğunu anladığını ve bunu telafi için herkesin elbirliğiyle çalışması gerektiğini ilan etmesidir.180

Bu dönemde bütçeden çok az bir pay ayrılmasına rağmen, yeni okullar açılmış ve eğitimle ilgili gelişmeler olmuştur. 1862'de devlet dairelerine katip yetiştirmek üzere, rüştiyeyi bitirenlerin girebileceği Mekteb-i Mahrec-i Eklâm kurulmuş, ancak bu okul 1874'te lağvedilmiştir. 1864'te devlet dairelerine yabancı dil bilen memur yetiştirmek üzere bir lisan okulu kurulmuş, yine ilk defa İstanbul'da kız rüştiyesi açılmıştır. Fransa'nın Osmanlılara eğitimde ıslahat yapılması için verdiği nota üzerine 1868'de Mekteb-i Sultani (Galatasaray Sultanisi) açılmıştır. 1870'te, sıbyan okulları ile kız rüştiyelerine öğretmen yetiştirecek ilk kız öğretmen okulu Darü'l-Muallimat açılmıştır. 1870'de kitapsız ve hocasız olarak Darülfünun-ı Osmanî açılmış, ancak gericilerin tahrikiyle 1871 yılı sonlarında Abdülaziz tarafından kapatılmıştır. 1874'te ise Galatasaray Lisesi'nde tekrar faaliyete geçmiştir.181

1869'da kabul edilen Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile saptanan işlerin yerine getirilmesi için bir Meclis-i Kebir-i Maarif (Büyük Maarif Meclisi) kurulmuştur. İlmî ve idarî olmak üzere iki kısımdan oluşan bu meclisin ilmî kısmı da dahili ve harici olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Dahili üyelerin görevi hem okullar için hem de genel olarak eserler yazmak veya çeviri yapmaktı. Ayrıca, Avrupa üniversiteleriyle temas kurarak bilim ve teknik alanlarındaki yenilikleri takip etmeleri de bekleniyordu.182

Bu dönemde teknik ve mesleki eğitim ile ilgili gelişmeler de olmuştur. Sultanahmet'te bir sanayi okulu açılmış, burada okuma, yazma, aritmetik derslerinin yanı sıra terzilik, dokumacılık, demircilik, makinistlik, mimarlık gibi sanatlar da öğretilmiştir. 1870'de Heybeli adadaki Bahriye okulunda kaptanlık bölümü açılmıştır. Devlet okullarıyla ilgili bu gelişmelerin yanı

sıra, özel teşebbüs de yeni okullar açmaya başlamıştır. Bunlardan Darüşşafaka en önemlilerindendir. Yusuf Ziya Paşa, Gazi Ahmet Muhtar Paşa ve Vidinli Tevfik Paşa Kapalı çarşı esnafının çıraklarını çarşı açılıncaya kadar eğitmek maksadıyla 1865 yılında Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye adı altında örgütlenerek ders vermeye başlamışlardır. Bu derslerin çok rağbet görmesi üzerine, cemiyet üyeleri 1873 yılında yalnız yetim Müslüman çocuklarını okutmak için Darüşşafaka'yı kurmuşlardır.183

Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa (1832-1901), Harp Okulunda cebir hocalığı yapmış, Amerika'da görevliyken İngilizce yazmış olduğu Lineer Cebir adlı kitabında Argand'ın kompleks sayılar teorisindeki çarpımı üç boyutlu uzaya uygulamış, böylece çağdaş matematiğe katkıda bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişmiş en büyük kumandanlarından olan Gazi Ahmet Muhtar Paşa (1839-1919) ise Osmanlılarda Gregoryen takvimine dayalı yeni bir takvim sisteminin kabul edilmesi için takvim konusu üzerinde çalışmıştır. Aynı konuda çalışan Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), Takvîmü'l-Edvâr (Dönemlerin Takvimi, 1870) adlı Türkçe yazmış olduğu eserinde Şemsî ve hicrî takvime dayalı yeni bir takvim önermiştir.

Abdülaziz devrinde eski eserlere çok önem verilmiştir. Abdülmecîd zamanında kurulan ilk müze teşkilâtı 1869'da Müze-i Hümayun adını almış, 1874 yılında eski eserler nizamnamesi düzenlenmiştir. Buna göre, Osmanlı topraklarında eski eser araştırmaları Maarif Nezaretinin izni ile yapılacak ve çıkan eserlerin üçte ikisi hafriyatı yapana, üçte biri de devlete ait olacaktır.184

Tıp alanındaki yeniliklere gelince, 1866 yılında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane adlı sivil tıp okulu açılmış ve bu okulun rağbet görmesi için askerî tıbbiyeye giriş şartı olan doktora imtihanından muafiyet getirilmiş ve mezun olanlara salise rütbesiyle birer kuruş maaş bağlanmıştır. Bu okulun

bünyesinde eczacılık öğretimi de başlamış, 1867'de ise eczacılığın ayrı bir meslek olduğu kabul edilerek ayrıca eczacılık okulu açılmıştır.

Tıbbiye'de yetişen Kırımlı Aziz Bey (1840-1878), Kimya-yı Tıbbî (Tıbbî Kimya, 1871) adlı eserinde kimya tarihine de yer vermiş ve kimya sembollerini Latin harfleri yerine Osmanlı harfleriyle göstermiştir.

Avrupa seyahati sırasında Rusçuk'tan trenle Viyana'ya giden ve bunun rahatlığını yakından gören Abdülaziz, demiryolu yapımını teşvik etmiş ve bunun için sarayından yer kaybetmeyi göze almıştır. Onun zamanında telgraf şebekesi bütün vilayetlere uzatılmış, böylece devletin ülkenin en uzak yerlerinden günü gününe haberdar olması mümkün hale gelmiştir. İstanbul'daki Galata tüneli de bu dönemde yabancılar tarafından yapılmıştır.

Abdülaziz, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğini, Rusya'ya karşı koyabilecek kadar güçlü bir orduya sahip olmaya bağladığından, ordunun güçlendirilmesi için çalışmıştır. Bu maksatla, 1863-64 yılı bütçesinin yarısını harcamış, askeri okulların ıslahı için komisyonlar oluşturmuş, yeni askeri rüştiyeler açtırmış, Tophane fabrikalarını Avrupa'dan getirtilen makinelerle yeni model top, tüfek, cephane yapacak hale getirtmiştir.185

Abdülaziz zamanında aydınların siyasi amaçlı bazı örgütsel teşebbüsleri de olmuştur. Yönetimin, yapılacak seçimler sonucunda oluşacak meclise devredilmesini savunanlar Yeni Osmanlılar adıyla teşkilâtlanmışlardır. Bunların lideri başlangıçta Şinasi idi, onun Avrupa'ya gitmesinden sonra, sırasıyla Namık Kemal, Ebüzziya Tevfik, Ali Suavi, Şair Ziya, Refik Bey lider olmuşlardır. Bunların yayınladıkları gazeteler ve tiyatro oyunlarıyla hürriyet ve demokrasi fikirleri Osmanlı aydınları arasında yayılmaya başlamıştır.

Abdülaziz karakter olarak istibdada ve israfa eğilimli bir kimseydi, devlet hazinesinin iflas etmek üzere bulunduğu sırada israftan kaçınmamış, Ruslarla boy ölçüşebilecek bir askeri kuvvete sahip olmak için büyük

harcamalar yapmıştır. Boş zamanlarını resim yaparak ve musikiyle uğraşarak değerlendirmiştir. Avrupa bilimi ve tekniğiyle ilişkisi olmamasına rağmen, zaman zaman ulemayı huzurunda toplayarak münakaşa ettirmiş ve kendisi de bu ilmî tartışmalara katılmıştır. Batı âdetlerinin ülke için zararlı olacağına inanan Abdülaziz'in muhafazakârlığı, Abdülmecîd zamanındaki ıslahat hareketlerinin yavaşlamasına yol açmıştır. Tahta geçtiği ilk yıllarda halkın kurtarıcı olarak gördüğü Abdülaziz, devleti âdeta kendi mülkü gibi yönetmeye kalktığı ve müsrif olduğu için hal edilmiştir.186

Abdülaziz zamanında Avrupa'da bilimin her alanında yapılan araştırmalar hızla devam ediyordu. Babbage (1792-1871) ve De Morgan (1806-1871) soyut cebiri geliştirmişler, Le Verrier (1811-1877) Neptün gezegeninin koordinatlarını ve büyüklüğünü hesaplamış, Secchi (1818-1878) ise spektral analizlere göre yıldızları sınıflandırmıştır.

Fizikte Maxwell (1831-1879) 1864 yılında elektromanyetik alan formüllerini vermiştir. Kimyada Newlands (1837-1898) elementlerin atom ağırlıklarına göre sekizli gruplar oluşturduklarını ileri sürmüş ve element tablosunda boşluklar dolmaya başlamıştır, nitekim 1875 yılında galyum bulunmuştur.

Beşinci Murad (Padişahlığı 30 Mayıs 1876-31 Ağustos 1876)

Üç ay gibi kısa bir süre saltanatta kalan Beşinci Murad (1840-1904), samimi olarak hürriyeti ve meşrutiyeti destekleyen nadir padişahlardan olmasına karşın, tahta çıktıktan sonra başlayan ve gittikçe artan sinir rahatsızlığıyla şuurunu kaybetmiş ve hal edilmiştir.187

Abdülaziz'in Avrupa seyahatine katılan Beşinci Murad, Batı usulüne göre yetişmiş olduğu ve Fransızca bildiği için, Fransa ve İngiltere saraylarında dikkat çekmiş, Abdülaziz'den daha çok sempati toplamıştır. İngiltere veliahtı ile dost olmuş ve onun teşvikiyle mason olmuştur. Osmanlı tarihinde ilk olan bu olay Beşinci Murad'ın Avrupa'da tanınmasına

yol açmış ve masonluğu dolayısıyla Avrupa'daki fikir hareketlerini takip edebilmiş, böylece oradaki özgürlük fikirlerini benimsemiştir.188 Ancak padişah olduğu zaman bu fikirleri uygulama fırsatı olmamıştır.

İyi bir eğitim almış ve Osmanlı tarihi ile matematik okumuş olan Beşinci Murad, hem resme hem de müziğe yetenekliydi. Müziğe olan düşkünlüğünün onda melankoli yaptığı da söylenmektedir.

İkinci Abdülhamid (Padişahlığı 1876-1909)

İkinci Abdülhamid (1842-1918) zamanında Rusya ile savaş başlamış, Romanya'nın da Ruslara katılmasıyla bu savaş kaybedilmiş, Ruslar Edirne'ye girmiştir. Rusların İstanbul'u işgal etmelerini önlemek için Ayastefanos Antlaşması imzalanmış, böylece Rusya güney doğu Avrupa'da dengeleri değiştirecek ölçüde arazi kazanmıştır. Büyük devletlerin katılımıyla imzalanan Berlin Antlaşmasıyla da Osmanlı Devleti Avrupa'daki topraklarının beşte ikisini kaybetmiştir. Girit yüzünden 1897'de Yunanistan ile savaş başlamış ve Osmanlılar kazanmasına rağmen, Avrupa devletlerinin Yunanistan'ı himaye etmelerinden dolayı Girit'e muhtariyet verilmiş, böylece adanın Osmanlı Devleti'nden ayrılması süreci başlamıştır.

Bütün Avrupa'nın kendisine karşı birleşeceğinden korkan Abdülhamid zaferden faydalanamamış, meselenin memlekette uyandıracağı tepkilerden çekindiği için de bu konuyla ilgili yayın yapılmamasını istemiş, hattâ sansür uygulamıştır.189

Osmanlı İmparatorluğu'na "hasta adam" unvanı verilen bu devirde padişahın katı yönetimine karşı hürriyet yanlıları sonradan İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alan İttihadı Osmanî adlı gizli bir dernek kurmuşlardır. Bu arada, 1902'de Harb Okulu'nu bitirerek Şam'a tayin olan Mustafa Kemal de Vatan ve Hürriyet adlı bir cemiyet kurmuştur. İkinci Abdülhamid istihbarat teşkilatını güçlendirerek kendisini muhaliflerinden korumaya

çalışmıştır. Her alanda sansur uygulatılmış. Rus ihtilâlinden gazetelerde bahsedilmesini bile yasaklamıştır.190 Buna rağmen baskılar karşısında, İkinci Abdülhamid 1908 yılında İkinci Meşrutiyeti ilan etmek zorunda kalmıştır. Bundan sonra Avusturya Bosna-Hersek'i ilhak etmiş, Bulgaristan istiklâlini ilan etmiş ve Girit Yunanistan'a katılmıştır.

Muntazam bir tahsil görmemiş olan İkinci Abdülhamid sefahatten uzak sade bir hayat yaşamış, kendisinden önceki iki padişah tahttan indirilmiş olduğundan, her an hal edilme korkusu duymuştur. Bu yüzden büyük bir hafiye ordusu kurmuş, meşruti idareyi zararlı gördüğünden hürriyetseverlerle mücadele etmiştir. Midhat Paşa'yı ve daha başka kimseleri tartışmalı sebeplerle yere öldürtmüş, Dönemi'nde çıkan Ermeni olaylarına ve suikastçılara karşı aldığı sert tedbirler yüzünden kendisine "kızıl sultan" lakabı takılmıştır.

Zamanında Mülkiye Mektebi'nin derecesi yükseltilmiş, Edebiyat, Fen, Hukuk Fakülteleri açılmış, Maliye Okulu, Halkalı Ziraat Okulu, Yüksek Öğretmen Okulu, Güzel Sanatlar Akademisi, Orman ve Maden Okulu, Ticaret Okulu ile birlikte geniş bir maarif teşkilatı kurulmuştur.

Bibliyografya biliminin önde gelen isimlerinden Mehmed Tahir Bey (1861-1925) bu dönemde yetişmiş ve çalışmıştır. 1897 yılında yayımladığı Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri adlı eserinde Türklerin sadece kılıç ehli değil, kalem ehli de olduklarını kanıtlamak istemiştir.

İstanbul'da Eski Eserler Müzesi, Bayezid Genel Kitaplığı, Haydarpaşa Tıbbiyesi, Şişli Etfal Hastanesi, Darülâceze gibi kurumlar da bu devirde kurulmuştur. Abdülhamid babasının başlattığı demiryolu politikasını devam ettirmiş ve pek çok demiryolu yapılmıştır. İstanbul ve diğer bazı limanlarda rıhtım inşaatına girişilmiş, ancak yabancı şirketlere de pek çok imtiyaz verilmiştir.191

Bu dönemde Batı’da büyük Fransız matematikçisi Poincare (1854-1912) hem fizik hem matematik alanlarında çalışmış, bilim felsefesiyle ilgili eserleri ülkemizde de ilgi çekmiş ve Türkçeye çevrilmiştir. Alman matematikçi Lindemann (1852-1939), 1882’de (π) sayısının aşkın bir sayı olduğunu göstermiştir.

Hertz (1857-1894), elektromanyetik dalgaların uzayda yayıldığını ispatlamış, böylece telsiz, telgraf, telefon ve radyo gibi teknolojik buluşların yolunu açmıştır. Nitekim Bell (1847-1922) telefonu ve Marconi (1874-1937) radyoyu icat etmişlerdir.

Amerikalı fizikçiler Michelson (1852-1931) ve Morley (1838-1923) ışık dalgalarını ileten bir ortam olarak eterin olmadığını deneysel olarak göstermişler ve ışığın hızının her doğrultuda aynı olduğunu saptamışlardır. Einstein (1879-1955), 1905 yılında ortaya koyduğu özel görelilik kuramının postülalarını Michelson-Morley deneyinden çıkarmıştır. Fitzgerald (1851-1901) ise eterin var olduğunu göstermek için hareket halindeki cisimlerin büzüldüklerini düşünmüş ve bunu formüle etmiştir. 1896 yılında Becquerel (1852-1908) radyo aktifliği fark etmiş ve böylece atom çekirdeği incelenmeye başlamıştır. Mendelyev (1834-1907) ise elementlerin periyodik sınıflamasını günümüzdekine en yakın hale getirmiştir.

Enerji alanında Clausius (1822-1888) termodinamiğin ikinci yasasını ortaya koymuştur.

Biyolojide Darwin (1809-1882), büyük tepki çeken Evrim Kuramını ileriye sürmüş, Mendel (1822-1884) kalıtım yasasını ortaya koymuştur.

Tıpta Pasteur (1822-1895), kuduz mikrobunu ve aşısını bulmuş, pastörizasyon tekniğini geliştirmiştir. 1895 yılında Röntgen X ışınlarını hastalık teşhisinde kullanmıştır. Lister (1827-1912) ise antiseptikleri geliştirmiştir.

Yine bu dönemde Amerikalı Edison (1847-1931) elektrik ampulünü keşfetmiştir.

Kuramsal buluşları teknolojiye dönüştürmeyi başaran Batı Dünyası karşısında İkinci Abdülhamid'in kişisel endişeleriyle elektrik ve telefon gibi insan yaşamı için büyük önemi olan yenilikleri memlekete sokmaması Osmanlı toplumunun büyük talihsizliği olsa gerek.

Beşinci Mehmed Reşad (Padişahlığı 1909-1918)

Abdülmecîd'in üçüncü oğlu olan Reşad Efendi (1844-1918), Meclis-i Umumi-i Milli tarafından tahta çıkarılmıştır. Zamanında İtalya Trablusgarb Savaşını (1911) açmış, kısa sürede zafer kazanamayacağını anlayınca Osmanlıları barışa zorlamak amacıyla 1912'de Çanakkale Boğazı'na saldırmıştır. Buradan püskürtülünce, bu defa Rodos'u ve On İki adayı işgal etmiştir.

Balkan Savaşı da Reşad Efendi zamanında çıkmış, Bulgarlar Kırklareli'ni işgal etmiş ve Edirne'yi kuşatmıştır. Açlıktan Edirne teslim olmuş, ancak müttefikler arasındaki anlaşmazlıklar sırasında Osmanlılar 1913'de Edirne'yi geri almışlardır. Arnavutluk istiklâlini ilan etmiş, bütün adalar Yunanlıların eline geçmiştir. 1914 yılında çıkan Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlılar Almanya'nın yanında yer almışlardır. Bu savaşta Rusya, Irak, Sina ve Çanakkale olmak üzere dört cephede mücadele eden Osmanlılar, sadece Çanakkale cephesinde Mustafa Kemal sayesinde başarılı olmuşlardır. Rus devrimiyle bu cephedeki savaşlar sona ermiş, hattâ Rusların aldıkları Erzincan, Trabzon, Erzurum ve Van gibi şehirler geri alınmıştır. Fakat Sina cephesinde İngilizler Bağdat'ı ve Kerkük'ü almışlardır.

Muntazam bir tahsil görmemiş olan Reşad Efendi, okuyarak kendisini yetiştirmeye çalışmış, Farsça öğrenmiş, Doğu kültürünü tanımış, ancak Batı kültürüne yabancı kalmıştır. Meşruti yönetimi, padişahın hiçbir şeye

karışmaması olarak anladığından, devlet işlerine karışmayarak silik bir padişah olarak kalmıştır.

1917'de Rumî takvim, Milâdi takvime göre düzeltilmiş, böylece yılbaşı 1 Ocak tarihine alınmıştır. 192

Matematikçi ve fizikçiliğinin yanı sıra Türk bilim tarihçiliğinin kurucusu olan Salih Zeki (1864-1921), eserlerini daha çok bu dönemde vermiştir. Onun dikkatini çeken Mehmed Fatin Gökmen (1877-1955) ise 31 Mart Olaylarında binası ve aletleri tahrip olan Rasadhâne-i Âmire'nin müdürlüğüne atanmıştır. Kendisi Kandilli Gözlemevi'nin de kurucusu ve ilk müdürüdür.

Batı'da 19. yüzyılın en orijinal matematikçilerinden olan Cantor (1845-1918), kümeler kuramını kurmuştur. Einstein 1916 yılında genel görelilik kuramını ortaya koymuş, Rus fizikçi Friedmann (1888-1915) da görelilik kuramını değerlendirerek evrenin genişlemekte olduğunu savunmuştur.

1910 yılında Rutherford (1871-1937), protonu keşfetmiş ve bir atom modeli geliştirmiştir. Bohr (1885-1962) da bu atom modelini Kuantum Kuramına göre genişletmiştir.

Altıncı Mehmed Vahîdeddîn (Padişahlığı 1918-1922)

Abdülmecîd'in sekiz oğlunun en küçüğü olan Sultan Vahîdeddîn (1861-1926) zamanında felâketler yaşanmıştır.

1918 yılında itilaf devletleriyle Osmanlıların kayıtsız şartsız teslim belgesi olan Mondros Mütarekesi imzalanmış ve bunu takip eden günlerde İngilizler Musul'u işgal etmişler, müttefik filosu İstanbul'a gelerek toplarını Dolmabahçe ve Yıldız saraylarına çevirmiştir. Meclis-i Mebusan'ı dağıtıp birçok millet vekilini Malta'ya sürmeleri üzerine, kaçabilenler yeni seçilen vekillerle birlikte Mustafa Kemal'in başkanlığında Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni oluşturmuşlardır. 1920'de Paris'te Mondros Mütarekesinin hükümlerini uygulayacak olan Sevr Antlaşması imzalanmış,

yeni meclis bu antlaşmayı tanımamıştır. Birinci Dünya Savaşı sonunda galip devletlerin zorla artlaşma kabul ettiremedikleri mağlup tek ülke Türkiye olmuştur. Kurtuluş Savaşı sonunda yapılan Lozan Barış Konferansı'na Türk milletinin tek temsilcisi olarak Ankara'daki meclis katıldığından, 1922 yılında saltanat ilga edilmiştir. Bunun üzerine Vahîdeddîn İngiliz kuvvetlerine sığınmış ve Malta'ya gitmiştir. Buradan, itibar ve destek göreceğini umduğu Arap ülkelerine gitmiş, ancak beklediği ilgiyi göremeyince İtalya'da San Remo'ya yerleşmiş, 1926 yılında ölünce cenazesi Şam'da, Sultan Selim Camisi yanına gömülmüştür.193

Sultan Vahîdeddîn Arapça ve Farsça bilen, piyanist, Türk musikisi bestekârı ve fıkıh iliminde bilgili bir padişahtı. Veliahdliği sırasında Almanya ve Avusturya'yı ziyaret etmiş, bu seyahatine Mustafa Kemal Paşa da yaveri olarak eşlik etmiştir. 194

Dindar bir kimse olan Vahîdeddîn, Osmanlı hanedanından deli, sarhoş, zalim kimseler çıktığını, ama dinsiz çıkmadığını söylemiş ve bununla övünmüştür.

Avrupa'da 19. yüzyıl sonlarında, matematiğin temellerini araştırmaya yönelik felsefe ağırlıklı matematiksel çalışmalar yapılmış ve neticede matematiksel mantık eserleri ortaya çıkmıştır. Bu çalışmaları yapanlardan Frege (1848-1925), matematiği mantıkla özdeşleştirmiş, Peano (1858-1932) ise aritmetiği temel prensipler üzerine kurmuştur.

Fizikte Thomson (1856-1940), elektronların elektrik alanında saptıklarını göstermiş; Lorentz (1853-1928) ise bazı atom parçacıklarının elektrik yükü taşıdıklarını tespit etmiştir. Böylece, elektrik kanunları anlaşılır hale gelmiştir.

Planck (1858-1947) enerjinin tek tek birimler halinde yayıldığını ileri sürerek Kuantum Kuramını şekillendirmiş, De Broglie, Einstein'ın ışığa uyguladığı dalga-tanecik modelini atomlara uygulamıştır.

Osmanlı hanedanının yıkılıp, yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş hazırlıklarının yapıldığı, kurtuluş savaşı mücadelesinin başladığı bu günlerde Osmanlı topraklarında Batı bilimi ve kültürü karşısında varlığından söz edilebilecek bilimsel bir etkinlikten söz etmek mümkün gibi görünmemektedir.

1 Resimli-Haritalı Mufassal Osmanlı Tarihi, (bir heyet tarafından yazılmıştır), Cilt 1, İstanbul 1957, s. 40-67.

2 Server Tanilli, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt II, İstanbul 1990, s. 454.

3 Adnan Adıva, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 56.

4 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Cilt 1, TTK Basımevi, Ankara 1961, s. 124-125.

5 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., Cilt 1, s. 522.

6 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt I, s. 68-97.

7 Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt 1, s. 485.

8 Adnan Adıvar, Bilim ve Din, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 106.

9 Edward Grant, Orta Çağda Fizik Bilimleri, Çeviren Aykut Göker, V Yayınları, Ankara 1986, s. 36.

10 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 56.

11 Uzunçarşılı, Cilt 1, s. 497.

12 A.g.e., Cilt 1, s. 536.

13 Afşar Timuçin, Düşünce Tarihi, İstanbul 1992, s. 283-285.

14 Daniel Boorstin, Keşifler ve Buluşlar, Çeviren Fatoş Dilber, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1996, s. 123.

15 Uzunçarşılı, Cilt 1, s. 497.

16 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 1, s. 144-211.

17 Uzunçarşılı, Cilt 1, s. 536.

18 Uzunçarşılı, Cilt 2, s. 648.

19 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 1, s. 144-211.

20 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 20.

21 Keşifler ve Buluşlar, s. 153.

22 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 1, s. 239-240.

23 Uzunçarşılı, Cilt 1, s. 372.

24 A.g.e., s. 523.

25 Uzunçarşılı, s. 537.

26 A.g.e., s. 498.

27 Keşifler ve Buluşlar, s. 160-161.

28 Yılmaz Öztuna, Osmanlı Devleti Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, Cilt 1, s. 94.

29 A.g.e., s. 96-97.

30 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 1, s. 346-351.

31 Uzunçarşılı, Cilt 1, s. 528-529.

32 A.g.e., s. 540.

33 A.g.e., Cilt 2, s. 607.

34 A.g.e., Cilt 1, s. 498.

35 Afşar Timuçin, s. 285.

36 A.g.e., s. 293.

37 Adıvar, Bilim ve Din, s. 107.

38 Keşifler ve Buluşlar, s. 487-493.

39 Öztuna, Cilt 1, s. 107.

40 A.g.e., s. 128.

41 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 1, s. 592-600.

42 Uzunçarşılı, s. 643.

43 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 47.

44 Refik Ahmet Sevengil, Fâtih Devrinde Alimler, Sanatkârlar ve Kültür Hayatı, İstanbul, s. 59; M. Mirmiroğlu, Fâtih Sultan

Mehmed Devrine Ait Tarihî Vesikalar, İstanbul 1945, s. 98-102.

45 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 35-36.

46 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 51.

47 Hoca Sadettin Efendi, Tâcüt't-Tevârîh, Hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu, Cilt 5, Ankara 1992, s. 89; Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt 1, İstanbul 1941, s. 519.

48 Alâaddin Ali Tûsî, Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr), Çeviren: Recep Duran, Ankara 1990, s. X-XIII.

49 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 32.

50 Öztuna, Cilt 1, s. 130.

51 Afşar Timuçin, s. 292.

52 Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt II, s. 601.

53 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt II, s. 672-673.

54 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 62.

55 A.g.e., s. 63.

56 Adıvar, 1982, s. 65.

57 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt II, s. 708-715.

58 Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt III, s. 38-39.

59 Öztuna, Cilt 1, s. 151-168.

60 A.g.e., s. 169.

61 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt II, s. 778-779.

62 A.g.e., Cilt II, s. 782.

63 A.g.e., Cilt II, s. 775-776.

64 A.g.e., Cilt II, s. 780.

65 A.g.e., Cilt II, s. 809.

66 A.g.e., Cilt III, s. 1560.

67 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 63.

68 A.g.e., Cilt II, s. 786-788.

69 Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt III, s. 74.

70 Öztuna, Cilt 1, s. 192.

71 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt II, s. 790-791.

72 Öztuna, Cilt 1, s. 204-205.

73 A.g.e., Cilt 1, s. 251-252.

74 Uzunçarşılı, Cilt 2, s. 587; Ahmet Gül, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997, s. 133-134.

75 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt III, s. 1552-1554.

76 Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 491.

77 Ahmet Turan Arslan, "XVI. Asır Osmanlı İlmî Hayatına Genel Bir Bakış", Osmanlı, Cilt 8, s. 47.

78 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt II, s. 1176-77; Cilt III, s. 1585.

79 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 85-119.

80 Bilim Tarihine Giriş, s. 259-261.

81 Keşifler ve Buluşlar, s. 326-332.

82 Bilim Tarihine Giriş, s. 270.

83 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt III, s. 1213.

84 A.g.e., Cilt III, s. 1279.

85 Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 503.

86 A.g.e., s. 493.

87 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 115.

88 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt III, s. 1282-1285.

89 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 116.

90 Öztuna, Cilt 1, s. 271-308.

91 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 3, s. 1402.

92 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 93.

93 A.g.e., s. 94; Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 506.

94 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 3, s. 1555.

95 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 100, Ek 27.

96 Aydın Sayılı, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", Belleten, Cilt XXV, Sayı 99, 1961, s. 397-98.

97 Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 532.

98 A.g.e., s. 492.

99 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 112.

100 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 3, s. 1585.

101 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 120.

102 Afşar Timuçin, s. 298.

103 Afşar Timuçin, s. 306.

104 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 3, s. 1674.

105 Öztuna, Cilt 1, s. 308-316.

106 Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 491.

107 Ekmeleddin İhsanoğlu, Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 216.

108 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 120-121.

109 Richard S. Westfal, Modern Bilimin Oluşumu, Çeviren: İsmail Hakkı Duru, V Yayınları, Ankara 1987, s. 27.

110 J. D. Bernal, Modern Çağ Öncesi Fizik, Çeviren: Deniz Yurtören, Tübitak Yayınları, 1995, s. 206.

111 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 3, s. 1787-88.

112 Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 553-54.

113 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt VI, s. 1835.

114 Öztuna, s. 328-330.

115 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt IV, s. 1798.

116 Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 494.

117 Öztuna, Cilt 1, s. 337-343.

118 A.g.e., s. 347.

119 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 4, s. 1939-40.

120 A.g.e., s. 1951.

121 A.g.e., s. 1901.

122 A.g.e., s. 2317.

123 Uzunçarşılı, Cilt 3, Kısım 2, s. 516.

124 A.g.e., s. 500.

125 A.g.e., s. 497.

126 Alexandre Koyre, Yeniçağ Biliminin Doğuşu, Çeviren Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1989, s. 172-183.

127 Keşifler ve Buluşlar, s. 368.

128 Öztuna, s. 351.

129 A.g.e., s. 355.

130 Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt III, s. 330.

131 Öztuna, s. 357-360.

132 A.g.e., s. 385.

133 A.g.e., s. 394.

134 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 131-132.

135 A.g.e., s. 132-134.

136 A.g.e., s. 154-155.

137 Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İz yayıncılık, 1997, Cilt 1, s. 152.

138 Uzunçarşılı, Cilt IV, Kısım 2, s. 563.

139 A.g.e., Cilt III, kısım 2, 1954, s. 588.

140 A.g.e., s. 498.

141 A.g.e., s. 507.

142 Modern Çağ Öncesi Fizik, s. 221-227.

143 Öztuna, s. 399-405.

144 Öztuna, s. 406-409.

145 Osmanlı Medreselerinde İlim, Cilt 2, s. 42.

146 Adil Şen, İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'Ümem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 17.

147 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 5, s. 2437-38.

148 Uzunçarşılı, Cilt IV, Kısım 2, Ankara 1959, s. 513-539.

149 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 5, s. 2441-42.

150 A.g.e., s. 2445-46.

151 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Cilt IV, Kısım 2, s. 518-519.

152 A.g.e., Cilt IV, Kısım 2, s. 562-63.

153 Öztuna, Cilt 1, s. 427-436.

154 Osmanlı Devleti Tarihi, I, s. 437-444.

155 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 5, s. 2539.

156 A.g.e., s. 2527.

157 Uzunçarşılı, Cilt 4, Kısım 2, s. 515-516.

158 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 183.

159 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 5, s. 2585.

160 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 201-202.

161 Mufassal Osmanlı Tarihi, s. 2570.

162 A.g.e., s. 2601-2603.

163 Osmanlı Türklerinde İlim, s. 198-199.

164 Keşifler ve Buluşlar, s. 427.

165 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 5, s. 2659.

166 Modern Çağ Öncesi Fizik, s. 319-321.

167 Öztuna, Cilt 1, s. 462-475.

168 Uzunçarşılı, Cilt IV, Kısım 2, s. 622.

169 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 5, İstanbul 1962, s. 2678-2817.

170 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt 5, s. 2818-2829.

171 Öztuna, Cilt 1, s. 478-500.

172 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt V, s. 2921-2927.

173 A.g.e., Cilt VI, s. 3667.

174 Öztuna, Cilt 1, s. 478-479.

175 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt VI, İstanbul 1963, s. 2995-2997.

176 A.g.e., s. 3013.

177 A.g.e., s. 3059.

178 Öztuna, Cilt 1, s. 501-527.

179 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt VI, s. 3083-3085.

180 A.g.e., s. 3151-3156.

181 A.g.e., s. 3184-85.

182 A.g.e., s. 3185.

183 A.g.e., s. 3186.

184 A.g.e., s. 3186.

185 A.g.e., s. 3188.

186 A.g.e., s. 3231.

187 A.g.e., Cilt VI, s. 3276-77.

188 Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Cilt VII, Ankara 1956, s. 352.

189 Mufassal Osmanlı Tarihi, Cilt VI, s. 3383.

190 A.g.e., s. 3411-12.

191 A.g.e., s. 3453-55.

192 A.g.e., s. 3563.

193 A.g.e., s. 3648-3650.

194 Öztuna, Cilt 1, s. 672-674.

Adil Şen, İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’Ümem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

Adnan Adıvar Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982.

Adnan Adıvar, Bilim ve Din, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

Afşar Timuçin, Düşünce Tarihi, İstanbul 1992.

Ahmet Gül, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997.

Ahmet Turan Arslan, "XVI. Asır Osmanlı İlmî Hayatına Genel Bir Bakış", Osmanlı, Cilt 8, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.

Alâaddin Ali Tûsî, Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr), Çeviren: Recep Duran, Ankara 1990.

Alexandre Koyre, Yeniçağ Biliminin Doğuşu, Çeviren Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1989.

Aydın Sayılı, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", Belleten, Cilt XXV, Sayı 99, 1961.

Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İz yayıncılık, 1997, Cilt 1.

Daniel Boorstin, Keşifler ve Buluşlar, Çeviren Fatoş Dilber, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1996.

Edward Grant, Orta Çağda Fizik Bilimleri, Çeviren Aykut Göker, V Yayınları, Ankara 1986.

Ekmeleddin İhsanoğlu, Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1996.

Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Cilt VII, Ankara 1956.

Hoca Sadettin Efendi, Tâcüt't-Tevârîh, Hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu, Cilt 5, Ankara 1992.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, TTK Basımevi, Ankara 1961.

J. D. Bernal, Modern Çağ Öncesi Fizik, Çeviren: Deniz Yurtören, Tübitak Yayınları, 1995.

Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, Cilt 1, İstanbul 1941.

M. Mirmiroğlu, Fâtih Sultan Mehmed Devrine Ait Tarihî Vesikalar, İstanbul 1945.

Refik Ahmet Sevengil, Fâtih Devrinde Alimler, Sanatkârlar ve Kültür Hayatı, İstanbul.

Resimli-Haritalı Mufassal Osmanlı Tarihi, (bir heyet tarafından yazılmıştır), 6 cilt, İstanbul 1957.

Richard S. Westfal, Modern Bilimin Oluşumu, Çeviren: İsmail Hakkı Duru, V Yayınları, Ankara 1987.

Server Tanilli, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, 4 cilt, İstanbul 1990.

Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Koç Aydın, Bilim Tarihine Giriş, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 1999.

Yılmaz Öztuna, Osmanlı Devleti Tarihi, 2 cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

İlim ve Sanat Tarihimizde Fatih Sultan Mehmed / Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver [s.210-217]

Fâtih Sultan Mehmed şüphesiz ki dünya tarihinde üzerinde behemahal durulması icap eden Osmanlı Türk hükümdarı ve âlimlerin hâmisi, milletlerarası şahsiyetlerin en mühimidir. Bir defa çocukluğundan, ölümüne kadar ilim ve iştigali bırakmamıştır. Baba ve dedeleri de ilmi himâye etmişlerdir. Orhan Bey'den itibaren hepsi birer medrese yaptırmış ve civarlarını diğer mamurelerle süslemişlerdir. Lâkin 22,5 yaşında İstanbul'u mühim bir ordu ile aldıktan sonra dünya ilim âleminde 16 kolejli bir Külliyeyi (Üniversite) kurmak şerefi kendisine müyesser olmuştur.

İstanbul fethine kadar medreselerimizde ancak nakli "şer'i" ilimler öğretilirdi. Lâkin Fâtih, çocukluğundan beri inkişaf eden araştırıcı kafası ile akli "fenni-scientifique," ilimlere merak sardırmıştır. Onun için devrinde yanına getirdiği en seçkin âlimlerle müspet düşüncelerin ve ilimlerin medreselerinde de okutulduğunu görülmektedir.

Fâtih'in ilimde takip ettiği yol 31 yıllık saltanat zamanında çok verimli olmuştur. Lâkin halefleri bu yoldan yürümemişlerdir. Fâtih'in çocukluk, veliahtlık ve padişahlık devreleri bu noktadan incelenmeğe değer.

Fâtih'in çocukluk devri iyi araştırılmamıştır. Tarihler yanlışlıkla onu Sırp prensesi ve II'nci Murad'ın eşlerinden "Mara"yı annesi olarak göstermek isterler. Bursa'ya ait şer'iye sicillerine göre1 Fâtih "Hümâ Hâtun", namında bir kızdan Edirne sarayında, babasının Rumeli fethine ara verdiği yani Edirne'de bulunduğu bir zamanda doğmuştur. Fâtih'in en doğru doğum tarihi budur:2

26 Recep 835 (1432) Sebt "Cumartesi" gecesi seher vaktinde saat sekizi dört geçe.

Çocukluğunda dâyelerle büyütülmüştür. İçinde en marufu…. İstanbul ve Rumeli’de hayrâtı olan “Dâye Hatun” dur.

II. Sultan Murad’ın oğludur. Usulen önce Amasya sancağına çıkarılmış, sonra Manisa’ya gönderilmiştir.

Annesi, 1449’de Mehmed Çelebi 18 yaşında iken ölmüştür. Oğlunun iki sene sonra tekrar tahta geçişini görememiştir. Ama birincisini idrâk etmiştir. Fâtih’in annesi vefatında kaç yaşında idi bilmiyoruz. Neden öldüğü de malûm değildir. Lâkin Bursa’da kendisinden iki sene sonra ölecek zevci II. Sultan Murad’ın türbesinden 100 metre ilerisine müstakil bir yere gömülmüştür. Kapısı üzerinde Mehmed Çelebi’nin3 annesi olduğu yazılı ise de ismi yoktur. Yalnız Hâtun diyor. Türbenin inşası o devrin tarzındadır. İçinde süsleri de yine o devirde görülenlerin en güzellerindendir.

Rivâyete göre Mehmed Çelebi çocukken okumağa hevesli görünmüyor. Bu cihetle tahta vârisi olan oğlunun bu halinden, ince, hassas, şâir, âlim babası II’nci Sultan Murad, endişededir. Zira onu okutmak için sancağa yollanan hocalar muvaffak olamamışlar ve genç şehzâde ile bir türlü anlaşamamışlardır.

Bursa’da Çelebi Sultan Mehmed’in yaptırdığı “Yeşil Sultaniye” medresesinde müderris olan Molla Yegân “Mehmed bin Armağan” bir sene Hacca gider. Dönüşte mu’tâd vechile ilmi temaslarda bulunmak gayesiyle Mısır’a uğrar. Orada tahsilini henüz bitiren genç ve kuvvetli âlim Molla Gürâni ile tanışır. Bu olgun ve ciddî âlimi pek beğenir, beraberce Anadolu’ya “Ruma” yani Türkiye’ye gitmeği teklif eder. Molla Gûrani bu arzuyu kabul eder. Beraberce Bursa’ya gelirler. Molla Yegân usulen II. Sultan Murad’ı ziyarete gider. Molla Gûrânide beraberdir. Lâkin, yanına girmez, dışarıda kalır. Padişah bu ziyarete memnun olur. Bana Hacdan ne hediye getirdin diye sorar. O da kapının arkasında hazır duran Molla Gûrani’yi içeri alarak takdim eder. Molla ile görüşürler. Pâdişah onu

pek beğenir. Ciddiyet ve ilmine hayran kalır. Söz Mehmed Çelebi’ye intikal edince daha henüz Kur’anı bile sökemediğinden üzüntü ile bahsederek onu hoca olarak intihâp eder.

Bu ciddi ve okumayanlara karşı aslâ müsamahası olmayan Molla Gûrâni genç şehzâdenin ilk dersinde yanına sopa ile girer. Mehmed Çelebi’nin yeni hocasının sopa ile yanına girmesi tuhafına gider ve tecessüsle bunun neye yarayacağını sorar. Molla Gûrâni kesin olarak şu cevabı vermiştir.

- Eğer okumakta tekâsül gösterirseniz padişah babanızın emriyle bunu istimâle mecbur kalacağım.

Bu söz Çelebi’ye kâr etti veyahut bir defa da belki tecrübe edildi de okumağa başladı denir. Lâkin biz dimağının inkişafa başlaması bu âne rastladı düşüncesindeyiz.

Mehmed Çelebi artık zamanı geldiğinden okumağa başlar. Şehzâde belki tehdit üzerine Namık Kemal’in ifadesiyle “avcı elinde muztar kalmış arslan yavrusu gibi bir şeye muktedir olamayarak çaresiz derse başlamış, fakat nefsince bir eziyet bildiği tahsili ilerlemiş, fıtratında gizli istidât inkişafı lezzet ve haz duymuştur”.4

II. Sultan Murad, Mehmed Çelebi’nin okumağa başlaması haberini çok sevinmiştir. Artık çocukluğunda okumağa bu kadar hevessiz gibi görünen Mehmed Çelebi daha gençliğinden itibaren ilim ve marifetini hakkıyla hâmisi olmuştur.

Mehmed Çelebi, dünyaya ve hükümdarlığa rağbet göstermeyen, inziva ve sükûnu seven babası II. Sultan Murad’ın tahtından feragatle Dimetoka’ya çekilmesi üzerine, 1443’de 14 yaşında hükümdar olur. O zaman onun hocaları arasında Molla Hüsrev’i de buluyoruz. Bu zât da Molla Gûrâni gibi Mehmed Çelebi’nin yalnız zamanının ilim hâmisi değil, âlimlerinden biri olmasına âmil olmuştur.

Sultan Mehmed Çelebi ilk hükümdarlığı zamanında, harici bazı karışıklıklar olur. Kendisi bizzat babasını tahta avdete dâvet eder. Hükümdarlıktan çekilir, yine Manisa'ya valiliğine döner. Onu bu sefer Molla Hüsrev takip eder ve ikinci defa 1451'de tahta geçinceye kadar yanından ayrılmaz. Fâtih bu fâsılada bütün vaktini bu kıymetli hocalarıyla ilme vermiştir.

Fâtih'in tahttan uzaklaşması muhakkak ki çocuk denecek kafasını üzmüş olmalıdır. Buna sebep olanlara pek de iğbirarını unutamadığı söylenir. Bu ikinci veliahtlığı zamanı hakkında pek hayırlı olmuş ve etrafını saran güzide hocalarla ilim âleminin hakikaten iftihar edeceği bir şahsiyet olmuştur. Aklî ve naklî ilimlerin bütün teferruatını öğrenmiştir. Bu fetret devri onun istikbaldeki saadetini doğurmuştur. Hükümdarlıkta kalsa idi belki muktedir bir hâkim olacaktı. Fakat bu inziva devri ona bir de âlimlik sıfatını bahşetti.

Fâtih'in bu devredeki hocaları Molla Gûrâni ve Molla Hüsrev'den ibaret olmamalıdır. Hepsini bilmiyoruz. Fakat hükümdar olduktan sonra bazı kıymetli âlimleri kendisine fahri olarak hoca geçmiştir. Bunlar, "Müderrisi Sultani" pâyesini alıyorlar ve nezaketen hükümdara bazı metinleri şerh ediyorlar. Onun için hal tercümelerinde Fâtih'e şu metni okutmuştur diye yazılıdır. Bunlar müteaddittir. Molla Hatipzâde Fâtih'in bu kabil hocalarındandı. Bu molla kadar kibirli ve müteazzim bir zatı kendisine hususi hoca seçmesinden bir maksadı olmalıdır. Çünkü o zâhiren Fâtih'in elini öpmez ve önünde eğilmezdi. Fakat bu da muhakkak ki makamda oturana yapılacak bu hürmetin makama yapıldığının farkında değildi. Makamda oturan bir gençti ama nihayet enferiyör görülecek bir vaziyette değildi. Hem ailece ve hem de kafaca asîldi ve sonra geniş bir Türkiye imparatorluğunun başı idi Hatipzâde'nin makamına olan bu kibri şayanı dikkattir. Bu adamı kendisine fahri hoca seçmesi biraz da onun marazi

kıskançlığına mâni olmak içindi diye düşünülebilir ama bu tevcih onu bu sefer azametli ve kendisini çok beğenir bir insan yapmıştır. Diğer değerli hocaları arasında Molla Hoca Hayrüddin ve Molla Sıracüddin Mehmed Çelebi vardır. Sonra Fâtih yanına seçeceği hocaların yaşına değil başına bakardı. Hattâ kendisinden bir kaç yaş genç olan Sinan Paşa'yı da kendisine hoca seçti.

Molla Hocazâde, Molla Hatipzâde, Molla Hasan Samsunî, Sinan Hocapaş, Molla Abdülkadir Hamidi ve Molla Ahmed Paşa da kısmen hocası idiler ve kısmen muhasipliğini, yani bir nevi huzurda konuşmağa ve diğer âlimlerle muhasebe etmeğe mezun huzur hocalığı yapmış oluyorlardı. Sonra bunlar arasında muhasiplikle kalmayarak sırf hocalığı da beraber yapanlar vardı ki son üçü bunlardandır. Lâkin bu arada Arapça, Farsça, Fransızca ve Türkçe şiir söyleyen ve Kadii Beyzavi tefsirine hâşiyesi olan "İbn Temcid" de muallimleri arasında sayılmaktadır.5 Sultan Mehmed'in tahta çıktığı sene, 1451'de ölmüştür.

Manisa inzivası Sultan Mehmed Çelebi'ye cidden faideli olmuştur. Bilâhare ilerleteceği tarih bilgisinin esaslarını bu devrede öğrenir. İstanbul fethi meselesi daha çocukken dimağını işgal etmiş ve üzerinde meşgul olmuştur ki tahta geçer geçmez hemen hazırlıklara geçmesi de zihninin bu mevzuda hazırlıklı olduğunu gösterir.

Yine bu inziva devresinde kitap ve kütüphane mefhumuna çok bağlanmış ve Manisa'daki hususî kütüphanesini inkişaf ettirmiş ve kıymetli eserleri çoğaltmıştır. Esasen dedesi olan Çelebi Sultan Mehmed kitap ve kütüphaneye meraklı idi. Ona da bu merak maalesef indî olarak okuma ve yazması olmadığı söylenen dedesi I. Sultan Murad'dan geliyor ki onun bir okur yazar ve Arapçaya da vâkıf bir hükümdar olması ihtimali üzerinde çok duruyoruz, çünkü hususî kütüphanesinin bir eseri elimize geçmiştir.6

Torunu Çelebi Sultan Mehmed'in hususî kütüphanesine ait bir çok esere rastladık. Hepsinde de kendi el yazısıyla

Malîkühül Veliyyül Hamid Mahemmed bin Bâyezid temellük kitâbeleri vardır.7

Çelebi'nin oğlu ve Sultan Mehmed Çelebi'nin babası ilme, sanata, edebiyat ve musikiye meraklı ve bunları eserlerinden takip eden ilim ve âlim âşıkı II'inci Sultan Murad'ın gayet güzel ve sureti mahsusada yazdırılmış ve tezhip ve teclit edilmiş kitaplarla dolu bir kütüphanesi vardır. Her ne kadar ilk çocukluk yaşlarında okumağa heves, yaşı gelmediğinden, ilmi önceleri sevmediği mânası çıkarılan Fâtih'in okumağa ve yazmağa başladıktan sonra bu kütüphane içinde kitap ve kütüphane zevk ve hevesiyle büyüdüğüne ve bunu sevdiğine şüphe edilmemelidir. Çünkü o kitap toplamakla kütüphanesini zenginleştirmekte şark hükümdarları arasında en ileri bir mevki' almıştır. Oğlu II. Sultan Bâyezid de kitap ve kütüphane merakını daha çocukluğunda baba ve dedesi kitaplarından öğrenmiştir ki onun da babasından kalan ve ayrıca elde ettiği kıymetli kitapların yekûnu üzerinde takdirkârlık ve hayranlık uyandıracak derecededir.

Sultan Mehmed Çelebi bu tesirlerle kütüphanesini daha Manisa'da iken kurmuş ve ikinci defa tahta geçince babasının kitaplarıyla ve sonra hususi hayatlarına ve saraylarında tesis ettiği nakışhanede yeniden istinsah ettirdiği kitaplarla zenginleştirmiştir ki bunun hemen dörtte üçü elimizden geçmiştir.

İşte Sultan Mehmed Çelebi'nin bu kütüphanesi üç defa yer değiştirir. İlk önce Manisa'da gelişen bu Kütüphane 1451'de Edirne sarayına taşınır, fetihten sonra da İstanbul'a önce Eskisaray'a sonra Yenisaray'a yerleştirilir.

Saraydaki bu hususi kütüphanesinin ilk Hafızıkütübü fahri hocalarından Sinan Hocapaşa'nın tavsiyesiyle Fâtih'e takdim edilen Tokatlı Molla Lütfi'dir. Bu Fâtih'in kitaplarından emriyle seçerek Külliye'nin

medreselerine götürmüştür. Yani Fâtih’in İstanbul sarayındaki kütüphanesinden Zeyrek ve Ayasofya, Fâtih Camii, 8 “Semâiye,” medreselerine olmak üzere 11 kütüphaneye eser vermiştir.8

Bir taraftan hattatlarına yazdırarak ve nakışhanesinde tezhip ettirerek birçok eserleri kopya ettirmiş ve süsletmiştir ki bunlar o devrin ince sanatlardaki zevkinin tenevvüünü gösterir emsalsiz ve pek kıymetli sanat eserleridir. Bunlar yalnız süslü ve güzel olmakla kalmamış bu sâyede bir çok nâdide eserler de çoğalmıştır. Bunların mühim bir kısmını aklî “fennî” eserler teşkil eder.

Fâtih’in Bildiği Lisanlara Gelince

Fâtih küçükken iyi Arapça öğrenmiştir. Kütüphanesindeki kitapların hemen hepsi Arapça yazılmıştır. Hattâ kendi adına istinsah edilmiş ve süslenmiş kitaplar arasında daha henüz Türkçesine rastlamadık. Çünkü hususî kütüphanesi ve kendi şahsına ait yazılmış eserlerin hemen yarısı elimizden geçti. Farsça eser vardır, lâkin azdır. Şarktan gelen ve Farsça bilen âlim, fâzıl ve şairlerle konuşacak kadar Farsça bildiğini kabul ediyoruz. Fâtih, Arap ve o zaman Acem denen İran edebiyatını iyi bilen bir şairimizdir. Mükemmel bir divanı vardır. şarkın bu iki yaşayan dilinde tasarrufa kâdir olduğu muhakkaktır. Bittabi’ Türkçesi de iyi ve kuvvetlidir. Bunlardan başka dil biliyor mu idi? biliyordu veya bilmiyordu da denemez. Rivâyetler Lâtince, Yunanca, Slâvca ve hattâ İbrânice bildiği yolundadır. Bizce bunları öğrenmesine lüzum yoktu. Bunlardan bir metin okumak istediğini de zannetmiyoruz. Sonra ilmi kitaplarda geçen bazı Yunanca ve Lâtince ıstılâhları belki biliyordu.

Üvey validesi D. Mara sarayında belki Mehmed Çelebi ile meşgul olmuştur. Sonra sarayda rehine olarak tutulan Bizanslı prens ve sonra İskender bey diye meşhur olan bir Arnavut Prensi ile çocukken oynarken bazı cümleler öğrenmiş olabilir. Bu cihetle belki biraz gelip geçici İslâvca

veya Yunanca da bilebilir. Fakat bu rivayetler ne kadar mevsuk olsa Mehmed Çelebi'nin bu dillere vukufunu gösteremez.9 Zira o bütün fenleri varsa Yunanca asıllarından değil Arapçaya tercümelerinden takip etmiştir.

Sultan Mehmed Çelebi ilmî tahsil ve terbiye ile o hale geldi ki âlimler olmayınca seferlere gidemez ve gezmelere çıkamaz oldu. En mes'ud zamanlarını onlarla mübahase ederek ve âlimleri birbirleriyle mübahase ettirerek geçerdi.

Devlet idarelerinde, harp meclislerinde, ilmî toplantılarda olduğu gibi daima onlardan istifade etti. Âlimlerle daima müşavere edildi. Yanına beğenip de seçtiklerinden birçokları olmadan harp ve sefere çıktığı vâki değildi. Bunlar kısmen zamanın âlimlerinin hâl tercümelerinde yazılmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed yeni hükümdar olunca Edirne'ye zamanının meşhur lâkin ismini bilmediğimiz bir Arap âlimi gelerek âlimlerimizle mübahasede bulunur. Ve lâkin konuşmalarında bu yabancı âlim dirâyetini ispat eder. Buna karşı bizden kuvvetli birinin çıkmadığına üzülür. Molla Gürani'yi Mısır'dan getiren Molla Yegân'ın talebesinden ve bilâhare ona damat olarak Sivrihisar "Seferihisar" medresesi müderrisliğine ve kadılığına tâyin edilen Hızır Bey Çelebi'yi kendisine methederler. Yabancı âlimin karşısına ancak o çıkabilir, denir. Sivrihisar'a adam gönderilerek dâvet edilir. Hızır Bey Çelebi o tarihlerde 45-49 yaşlarındadır. Genç, ufak yapılı, üstelik de sipahi kıyafetiyle karşısına çıkan bu mütefekkir âlimimizi Arap âlimi gülümseme ile karşılar. Toplantıda Sultan Mehmed Çelebi de vardır. Yabancı âlimin suallerine Hızır Bey muvaffakiyetle cevaplar verir. Bir zaman gelir, boyuna sualler soran ve karşısındakini küçümseyen âlim susmağa mecbur kalır. Zira soracak bir şey kalmamıştır. Hepsinin cevabını alır. Sıra Hızır Bey'e gelince o da aldığı müsaade ile 16 sual sorar. Lâkin bunlara o âlimden cevap alamaz. Bu beni susturdu, mübahaseyi kazandı der ve önce onu iyi karşılamadığından dolayı özürler dileyerek susar.

Fâtih hazretleri Hızır Bey'in bu muvaffakiyetinden o kadar sevinç duyar ki, hemen kalkıp arkasından en kıymetli kürkünü çıkarıp Hızır bey'in arkasına hil'at gibi giydirir.

İşte Hızır Bey'le Sultan Mehmed böyle karşılaşırlar ve onun liyakatini yakinen görür, Bursa'da Sultaniye medresesine tayin eder, İstanbul'u alınca da kadı olarak nasbeder.

Misâl olarak tafsil ettiğimiz bu ufak hâdise daha tahta ilk oturduğu zamandan itibaren, Sultan Mehmed'in ilmi mübahase ve münazaralara ve hattâ münakaşalara ne kadar ehemmiyet verdiğini gösterir.

Bir misâl daha verelim: Hâdise İstanbul fethinden önce yukarıdaki gibi Edirne'de olur.

Devrinin güzide âlimlerinden ve babası zamanından beri şeyhülislâm Molla Fahreddin A'cemi doğruluğu ve kemaliyle kendisini Fâtih'e sevdirmiştir. O sıralarda Hurufiye taifesinden Tebrizli Fazlullâh Hurufi'nin felsefesi her nedense alâka uyandırmıştır. Sultan Mehmed Çelebi tecerrüs sevkiyle bunlardan birkaçı ile konuşmuş, hattâ Fazlül Hurufi'nin yakınlarından bazılarını sarayına bile kabul etmiştir. Mahmud Paşa bu temaslardan memnun değildir ve daima Hurufîleri hükümdârın gözünden düşürmek ister, lâkin böyle bir şey söylemeğe cesaret edemez. Bu endişesini Molla Fahreddin'e açar. Yalnız Mahmud Paşa'nın bir sözüyle karar vermiş olmamak için bir kere de bu adamların sözlerini dinlemek ister. Mahmud Paşa konağında bir ziyafet hazırlayarak Hurufîlerden orada bulunanları çağırır.

Şeyhülislâm bir köşeye gizlenir. Yemekten sonra, konuşulur, söz "Fazlullahül Hurufi"nin fikirleri ve mesleğine gelir. Gizlendiği yerden kendi fikir ve içdihadı hilâfına sözler işittikçe duramaz, fırlar, söze karışır ve muarızını kaçmağa mecbur eder. Onu dehalet için sakınmak istediği sultanın huzuruna kadar kovalar. O da bu vaziyeti sükût ile karşılamıştır.

Molla Fahreddin buna da kanmaz, ertesi günü Edirne’de Üç şerefeli câmiye getirir. Halkın gözü önünde fikirlerini birer birer reddeder. Neticede küfür ve zındaka ile ithâm edilip, yakılarak ölümüne fetva verir. Bu derhal infaz edilir, hattâ ateşi bizzat tutuştururken sakalından bir kısmı bile yandı derler. Buna hükümdar bile mâni olamamıştır.

Sultan Mehmed’in böyle her şeyi kabul maksadıyla olmayarak öğrenmeğe çalışması her ne kadar bazı mevzulardan dolayı, etrafındakilere aykırı görünse bile onun açık fikirliliğini göstermeğe kâfi gelmiştir.

O zamanlar genç hükümdârın zihni böyle şeylerle, çelinebilir mi? fikri hâtıra gelebilirdi, aldığı ciddi ilim terbiyesinden böyle şeylere sapması kolay olmazdı. Lâkin, etrafındakiler bu gibi endişelerle hassas davranmışlardır. Onlara karşı hiç bir müdahalede bulunmamıştır.

İstanbul muhasarasında harp meclislerinde daima âlimlerin ve askerin mâneviyatını yükseltmede âmil şeyhlerin mütalâalarından istifade etmiştir. Onlar harp meydanında ordu erkânıyla birlikte yer aldırdı. Daima onları tevkîr etti.

İlmî toplantılarında âlimlerin huzurunda oturmasına müsaadesi vardı. Fakat devlet otoritesine geçenler âlim de olsalar oturamazlardı. Meselâ sadrâzâm Mahmud Paşa’nın Fâtih’in huzurunda oturmağa müsaadesi yoktu. Hattâ altı gün altı gece sürdüğü rivâyet edilen, Molla Zeyrek ve Hocazâdenin ilmî münazaralarında hep ayakta durmuştur. Hattâ bir aralık oturmasına müsaade edilmesi taassutuna hayır, devlet otoritesinden vazgeçsin, sarığını sarıp huzurumda otursun, mealinde cevap aldığı bile söylenir.

Fâtih’in huzurunda birçok ilmî meseleler görüşülmüş, hattâ münakaşalar cereyan etmiştir. Fatih Sultan Mehmed bu münakaşa ve hattâ mübahaseleri dikkatle takip ederdi. Hiç birisinde hakem olmamış ve neticeye şahsen karışmamış, lâkin hakemin hükmüne tebaiyyetle kazanan

tarafa diğerinden fazla ikramlarda bulunmuştur. Meselâ, onun yanında Molla Zeyrek, Hocazâde ile Ali Tûsi mübahaseleri meşhurdur. Her seferinde de hakem, Hocazâde'nin bahsi kazandığına hüküm vermiştir ki bu vazifeyi Fâtih'in arzusuyla Molla Hüsrev yapmıştır.

Fâtih'in huzurunda bizim âlimlerle şarktan gelen Ali Kuşci ile mübahasesi de meşhurdur. O mübahasede Sinan Paşa da vardı. Memlekette yetişen âlimlere Fâtih, daha fazla kıymet vermek istemiş, Ali Kuşci'yi ortaya attığı mes'elenin yerli âlimler tarafından cevaplandırılmasını istemiştir. Bütün bu hususlar bu zevatın hal tercümeleri kısımlarında yazılı olduğundan burada tekrar etmiyoruz. Yalnız Fâtih gerek sarayında ve gerek yollarda ve konduğu menzillerde, seferlerinde ve tenezzüh esnasında ve geçici oturumlarında da kabil mübahaseleri bütün hayatı müddetince devam etmiştir. Hattâ onun âlimlerinden birkaçı yanında olmadan dolaştığı ve kısa yolculuklara çıktığı vâki değildir.

Sultan Mehmed bizim âlimlerle değil, Türkiye'ye getirttiği veya gelen âlim, şair ve sanatkârlarla da konuşurdu. Yalnız sarayında bunlarla değil, şairlerle de toplanır, sanatkârları yanına alarak hasbihâl eder, hattâ ecnebi âlimlerle mümkün oldukça görüşür. Amirutzes ve onun Müslüman olan oğlu bunlardandır. Fâtih esasen ilmi tecessüse malikti. Her şeyi öğrenmek isterdi. Hıristiyanlık esasını ve afaroz edilenlerin ölüsü, gömülünce çürüyüp çürümediklerini Patrik ve Hıristiyan âlimlerinden sordu. Konya'dan Edirne'ye gelen Hekim Beşir Çelebi ile konuştu. Bu Beşir Çelebi Risalesinde yazılıdır.10 O söylenilen her şeye tecrübesiz inanmazdı. Bu da aldığı müspet ilim terbiyesinin iktizası idi. Beşir Çelebi'nin bir rivayetini toprağı kazdırarak tevsik etti. Afaroz edilenlerden birisinin mezarını açtırarak yapılan iddiayı tevsik ettirmeden inanmadı. Bunlar hep Fâtih'te ilmi zihniyetin mevcut olduğunu gösterir birer misaldi.11

Fâtih tarihe de meraklıdır. Nitekim Rumca Kâtip olarak yanına aldığı İmroz Adalı Kritovlov-Kritobulos devrin meşhur tarihini yazmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed hurafelere inanmazdı. Lâkin Topkapı Sarayı Arşivinde No. 7081'de kayıtlı vekisada Fâtih'in ve çocuğunun mesut olacağı hakkında bir zayice bulunmaktadır.12 Bu zayiçe yapılmıştır ve yapılması da mutaddır. Fakat bunun yapılması Fâtih'in böyle şeylere inandığını veya inanmadığını göstermez. Onun da teâmülen inanır gibi görünüp de inanmadığı veya inanır görünmediği halde inandığı hususlar belki vardır. Düşüncelerini çok defa meydana vurmazdı. Fâtih gibi bir insanın çok defa izhar etmediği her düşüncesine nüfuz kâbil olamayacağı cihetle kat'î bir hüküm çıkarmak ta doğru değildir. Fâtih, çocukluğundan beri herşeye inanmaktan ve herşeyi yapmadan önce bütün niyetlerini ve tasavvurlarını gizlemeği tabiatına uygun bir âdet edinmiştir. Buna dair fıkralar bile vardır.13

Fâtih Sultan Mehmed çocukluğundan beri aldığı ilmî terbiye sanat hususunda da tesir gösterdi. Memleketimizin sanat eserlerine ve bu meyanda alelumum sanat âbidelerine sevgisi vardır. Ona şu misali verebiliriz:

İstanbul'u aldığının 4. günü muazzam bir zafer alayı ile Ayasofya'ya geldiğinde bu kilisenin süslerinden ganimet mâlıdır diye koparmakla meşgul bir askeri esâsıyla vurarak tedip etmiştir. Binalar benim mâlımdır, ne hakla onu bozuyorsun? diye sanata verdiği itibarın mahiyetini ortaya koymuştur. O hakikaten yüksek bir sanat terbiyesi almıştır. Saraylarını ve yaptırdığı muazzam sitenin camiini devrinin en güzel çini ve her çeşit nakışlarıyla süslemiştir. Sarayda bir nakışhane vücuda getirmiş. Oraya Ediriye ve Anadolu'dan en muteber hattat ve nakkaşları ve müzehhipleri getirtmiştir. Bu suretle sarayında o asrın en parlak ve verimli bir Güzel Sanatlar Akademisi kurmuştur ki hususî olarak kendisine istinsah ettirdiği

kitapların çok mütenevvi’ nakışlarından silâhlara, fresklere, çiniler, mezar taşları, kumaşlar ve hattâ serimlerine kadar bunların en mükemmellerini yaptırmıştır. Devri hattatlarından mühim bir kısmının imzalı eserlerini bulduk. Nakkaşlarından bir kısmını da eserleri ve imzalarıyla tanıyoruz. Bütün bunlar sanata verdiği kıymetin birer misalidir. Sonra o şarkta ve Cenupta gördüğümüz diğer Müslüman memleketlerin sanat eserlerinde çok defa görüldüğü üzere monoton eser istememiştir. Selçuk sitilinden gelen ve babası ve dedesi zamanından kalan yüksek sanatkâr çıraklarının milli üslûpta vücuda getirdiği eserlerde birbirinden kopya edilmiş ve bir ikincisine rastlayamayız. Zira Fâtih’in sanat terbiyesi ancak orijinal ve birbirine benzemeyen sanat eserleriyle karşılaşmağa müsaittir. Onun bu suretle hazırlanmış eserlerinden yüz kadarını görebildik ve bunların en az ellisi üzerinden en mutena süsleme örneklerini aslı gibi aldık. Bunların güzelliği ve mükemmelliyeti karşısında, Fâtih’in bu ince zevkine ve sanat görüşüne, sanatkârları daima taklit olmayan orijinal eserler vermesine teşvik etmesine hayran olmamak kabil değildir. Biz bunu müspet ilimlerin tesiriyle çok olgunlaşan görüşle sanat cephesini de ele aldığına bir misaldir.14

Fâtih’in daha İstanbul alınmasının hemen ertesi gün ilim ve sanat ve imar hareketlerine başlaması onun ilmî zihniyetinin en bâriz misalidir. Biz bunları “Fâtih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı” eserinde tafsilâtıyla yazdığımızdan bu kadar teferruata girmiyoruz. Yalnız o bir memleketin ilme dayanmakla yükselebileceğine kanaat getirmiş ve bunun en bâriz ve hâlâ yaşayan misalini vermiştir.

Fâtih Sultan Mehmet aynı zamanda mütefekkir bir hükümdardır. Güzel esprileri vardır. Nitekim İstanbul’da Bizans sarayını gezer. Son İmparator Kostantin Paleoloğun artık bakımsız, harap ve ıssız bir dairesinde veya Ayasofya Tabakasına şair Sâdi’nin:

Perdedarı miküned der kasrı Kayser ankebut

Büm nevbet mizened der kalei efrasiyab

beytini okur.15 Yani Sâdi'nin ağzından demek ister ki: Kayseri'nin kasrında örümcek perdedarlık ediyor. Efrasiyab'ın kalesinde baykuş nöbet (davul) çalıyor. Her halde Fâtih'in dünya ve mâfihâ, hayat ve memat, milletler ve memleketlerin mukader âkibeleri, kader ve onun sâikleri hakkında zamanında inanılan hususların kendi bilgi ve fazilet süzgecinden geçirerek ne demek istediği anlaşılmaktadır.

Nihayet bu ilmi zihniyetin tesiriyle o tarihte dünyanın hiçbir tarafında olmayan muazzam bir üniversite kurduğunu hiçbir dini teşekküle bağlamadı. Ayrı bir vakıf yaptı. İlmî iradesini hayatında kendisine raptetti. Orasını ilmin inkişafı bizde mutlaka arzusuna göre lâkin hocalarıma büyük bir serbestî vererek idare etti.

Bu sitede külliyesinin toplantı yeri olarak büyük bir cami yaptı. Burada müteferrik dersler, umumî maliyette yerli ve ecnebi din ve ilim adamlarına vaızlar yani halka vülgarize edilmiş konferanslar verdirdi. Beş vakit esasen Müslüman Türk âleminde günün tâtil zamanları olduğundan halka bu cami ibadethane olarak açıldı. 8 tane büyük medrese "Kolej" yaptırdı. Oda almağa lâyık talebe parasız oturuyordu. Hattâ bunlardan bekâr muid "doçent" ve müderrislerin oturmalarına yerler ayrıldı.

Bu "Sahnı Semaniye" medreseleri birer ihtisas medresesi haline getirildi. Bunlara talebe yetiştirmek üzere ayrıca 8 tane Tetimme medresesi inşa ettirdi. Karaman hamamını Külliyeye bağladı. Çukur hamam yine bu sitenin yani imaretin "mamurenin" oldu. Sonra İstanbul'un en büyük hastahanesini yanında yaptırarak buraya bağladı. Ona mukabil tarafta büyük bir tâbibhâne ve ziyafethane ve altında geniş bir kervansaray inşa etti. Her yolcu burada üç gün kalabiliyor, atı veya katırı varsa bakılıyor, kendisi yedirilip içiriliyor. Tekrar yola devam edebilecek bir tabütüvan kazanıyor.

Bu imaret aşhanesinde zamanının en nefis yemekleri pişiriliyor. Vakfının tevzinamesinde buna hayret olunur. Bir defa Üniversitenin kadrosuna dahil herkes günde bir veya iki öğün yemek yiyor. Artanını fakirler çıkarsa onlara veriliyor. Bu kabil zengin vakıflarla tam olarak işleyen muasırı ve benzeri başka bir müessese gösterilemez. Bunu Fâtih başarmıştır ve göstermiştir ki müteferrik yerlerde dağınık insanlar ilmi zor başarırlar. Mutlaka çalışacak adamlara sâkin ve o günün hayat zorluğu endişelerinden kendilerini uzaklaştıracak bir yer lâzımdır. İşte bunu bugünkülere de bir misal olarak kendisi yapmıştır.

Külliyesine müderrisleri kendisi seçiyordu. Çünkü biz onda kurduğu Üniversitenin ilk Rektörü sıfatını buluyoruz. Bu vazifedeki isabet ve doğru görüşleri diğer âlimlerin hâl tercümelerinden takip olunmalıdır.

Kurduğu Üniversitede Fâtih'in bir odaya sahip olamaması hakkında şu hoş rivayet hâlâ dillere destan olmuştur.

Fâtih medreseleri yaptırınca tâyin ettiği müderrislerden bir gün hükümdarlıktan uzaklaşırsa kendisinin oturacağı bir odanın verilmesini ister. Müderrisler toplanır, olamaz derler. Sebep şu: Vakıa siz burasını yaptırdınız ve bizlere verdiniz, amma. Siz müderris veya talebeden değilsiniz ki size bir oda verelim. Fatih şartınız nedir diye sorar. İmtihan ederiz, derler. Pekâlâ, deyince gûya Fâtih'i imtihan ederler, kazanır, ona da bir talebe odası verirler. Yarım asra gelinceye kadar rahlesi, postu ve bazı hatıralarıyla bir odanın hürmeten saklandığı, görenler tarafından söylenmiştir. Tahkikimize göre hâlen bu odanın yerini bilenler olmadığı gibi eşyasının ne olduğunu bilen de kalmamıştır. Ne yazık16 Dört buçuk asır kadirşinaslığımızla bunu saklamışız. Sonra bu ulvi histen ayrılmışız.

Fâtih Sultan Mehmed ilmî kıyafeti seçmiş ve çok defa bunu muhafaza etmiştir. Lâkin onun mevcut iki zırhlı tolgası vardır. Amma bunları harplerde giydiğini bilmiyoruz. Yaptırdığı külliyenin açış resmine de ilmî

kıyafet ve sarıkla gelmiştir. Esasen onun bütün resimleri de sarıklıdır. Zamanında madalyası yapılmıştır. Vefatından 10 ay önce İtalyan ressam G. Bellini resminde de Fâtih yine sarıklıdır. Bunlardan istifade olunarak yapılan diğer resimler de böyledir. Demek onun sarığı bırakmaması bir teamül halini almıştır. Esasen tarihi kaynaklarımızda onu haklı olarak âlim gösterirler. Hattâ rivayete göre fetva vermek salâhiyetini hâizdir ve buna dair fıkra da vardır.17 Fâtih, âkli (Tıp, Tabii ve Felsefi) ilimlere bilhassa merakı vardır.

Her âlim gibi Nakli, “şer’i” ilimleri biliyordu. Kritobulos diyor ki:18 Ekseriya eski şark dillerinden ve Yunancadan Arapçaya çevrilmiş felsefî eserleri de okur ve yanında bulunduranlarla bu bahis üzerine konuşur, bilhassa Peripatetik ve Estotik felsefî bahislerle pek ziyade uğraşırdı.

Fâtih riyazî bahislere de merak etmiş ve bunlar hakkında da vukufunu arttırmıştır. Edvard Gibbon’ın Plutarque, meşhur adamların hayatı hakkındaki eserinin Fâtih’in emriyle Yunancadan Türkçeye çevrildiğini bir yerde gördüğünü söyler.

1453’te Oragon kralına Fâtih hakkında verilen malûmat arasında sultanın maiyyetinde biri Lâtince, diğeri Yunanca bilen iki hakîmin daima bulunduğunu ve bunların kendisine eski çağlar tarihini öğrettiklerini yazar.19

Tercüme ettirdiği kitaplar arasında Arapça ve Farsça olanlar yoktur. Çünkü bu dillere vakıftı. Lâkin diğer dillerden tercümeler yapıldığı muhakkaktır. Fakat bunlar görülmemiştir.

Zamanında Bizans kütüphanelerinde kalabilmiş Yunanca ve Lâtince manüskrilere ehemmiyet vererek sarayındaki hususî kütüphanesinde toplatmıştır. Bunlar miktarca azalsa da içinde mühimleri vardır. Muhtelif sayıda gösterilen bu kitaplar üzerinde yapılmış etütlerin en mühimmi ve sonuncusu A. Deissmann tarafından vücuda getirilmiş ve 1929’da neşr

edilmiştir. Sayısı bu kataloğa göre 587’dir. Bunun 75 tanesi XI ve XIV. asırlara aittir. Bilhassa mühim 75 manüskri içinde riyaziyat ve fizik ilimlerine ait 15 eser mevcuttur. Diğer yazmaların çoğu kitabı mukaddese ait parçalardır. Bu kitaplar arasında gramer ve tarihe ait bir iki yazma vardır ki tarihi yazmalar içinde bütün dünyada tek nüshası bizde olan Kritobulosun bahsettiğimiz eseridir.

Koleksiyonunda en mühim eser Hey’et ve Coğrafya âlimi Ptolèmèe (Batlamyus) diye müellif adıyla anılan meşhur eseridir. Fâtih, bu eserle Topkapı Sarayı ikmâl olununca bir yaz ve sonbaharı orada geçirirken meşgul olmuştur. Bu yaz etrafına topladığı âlimlerle Fâtih bu eseri Trabzonlu Bizans âlimi, Filozof ve Arapçaya vâkıf Gorgios Amirutzes ile beraber gözden geçirmiştir. Bu âlimi Fâtih Trabzon fethinde esir etmişti. Son Trabzon imparatoru D. Kommen yanında baş mabeyinci idi. Sonra Fâtih’in en has hadimlerinden olmuş ve onunla Hıristiyanlık inanışına dair aralarında geçen münakaşadan sonra İslâm olmuştur. Lakin bu rivayet kati değilse de oğlunun Müslüman olup Mehmed adını aldığı daha mevsuktur. Bu âlimin Fâtih ile mübahasesine dair bir dialog olduğu söylenirse de ele geçmemiştir. Fâtihi pek seven bu filozofun ona üç methiyesi vardır.20 Mehmed Amiruçes Fâtih’in emriyle İncili Arapçaya çevirmiştir.

Fâtih’in üzerinde durduğu Coğrafya eserlerinden bugün sarayda 2 nüsha vardır. Baba oğul bunu Arapçaya çevirmişlerdir. Belki Rumca, Arapça isimlerle yazılmış dünya haritasını da muhtemeldir ki bu zamanda hazırlamışlardır. Bu cihetle Fâtih’in çok ihsarını görürler. Fâtih’in emriyle yapılan bu Arapça tercüme Prens Yusuf Kemal’in Leiden’de neşrettiği külliyatın ikinci cildinin birinci cüzünde çıkmıştır.21

Fâtih’in müspet ilimlere merakının, o zaman Garpta temasta bulunduğu memleketlerce bilindiği muhakkaktır.

Dr. A.P., Mordimann'ın neşrettiği İstanbul'un kuşbakışı plan resmi de Fâtih'in emriyle İstanbul'un fethinden sonra yaptırılan yeni binaları göstermek maksadıyla yukarıda ismi geçen G. Amirutzes'e yaptırdığını ifade eylemektedir.

Fâtih'in topladığı kitaplar arasında Euclidis hendesesi, birçok Yunanlı müelliflere ait felekiyata ait bir mecmua, taşlara ve hayvanlara dair bir yazma, Aristo'nun meşhur (Kevn ü fesad) eseriyle bir de hayvanat kitabı vardır. Filozofların hayatına dair olan bir eser de Yunanca yazmalar arasında saklıdır. Fâtih ilmî bütün eserleri toplamış, göz geçirmiş, okumuş, okutmuş ve icap edenleri tercüme ettirmiş, istinsah etmiş ilmin her şubesiyle hakikaten ilgilendiğini bu suretle ispat etmiştir.

Fâtih Sultan Mehmed şarkın birçok değerli âlimlerini buraya davet etmiş ve buna Ali Kuşci ve Ali Tusî gibi icabet edenlere yerli âlimler arasında bir mevki vermiştir.

Fâtih aynı zamanda tıp ve zamanının tıbbî eserleri ve klâsikleri ile büyük alâka göstermiştir. Hususî kütüphanesindeki tıbbî eserlerin listesini verdik. Hekimlerle akademik toplantılarda bulunduğu tahakkuk etti. Onun indinde ilmi eserlerin kıymeti olduğunu bilenlerden Amasya Darüşşifası hekimi Cerrah Şerefeddin Sabuncuoğlu resimli Cerrahiyyetü'l-haniyyee tülhaniye eserini Fâtih'e bizzat takdim etmeğe ihtiyar hâlinde İstanbul'a geldi. Eserin başında der ki: bildim ki ol fazılı kâmil… hazretinde ulumdan mergub bir nesne yoktur. Fakat o müracaat ettiği vâsıtadan umduğu mükâfatı göremeden müteessir olarak döndü.22

Bundan da anlıyoruz ki her zaman ve her yerde olduğu gibi padişahın hakikî ilim ve fen adamlarıyla temasına tesadüfen oraya yaklaşmış olanlar mani olmuşlardır. Eğer Şerefeddin Sabuncuoğlu huzura kabul edilse ve taltif edilseydi yazardı. O zaman çekinmeyerek etrafında bulunanların

inhisarcı zihniyeti bu yaşlı ve 83 yaşına basmış hekimi ona yaklaştırmamıştır.

Maamafih Fâtih etrafına birer vesile ile gelmiş ve taktim olunmuş zevatın kıymetsiz olanlarını her ne bahasına olursa olsun yanından birer bahane ile uzaklaştırmıştır. Bu arada bazı zuhuller olmamış değildir. Fakat bu zeki hükümdar bunu da tamir etmeği bilmiş ve gönüllerini almıştır. Zamanında âlimler iki taraf değildir. Zira hem hükümdar ve hem de Üniversitenin Rektörü sıfatıyla bir nevi resmî devlet otoritesi nüfuzu buna manidir. Fakat, devlet ricali hocaların veya hocalarının tuttukları zevatı bir nevi himayelerine alarak ayrı ayrı nüfuslar belirtmeğe çalışmışlardır. Fâtih bunların fevkinde idi. Fakat çok defa bu tesir altında kalmazdı. Sadrazam Mahmud Paşa bazı âlimlere tarafgirlik etmiş bir kısmını da tutmamıştı derler. Bu kısımlar diğer âlimlerin hal tercümelerinde görülecektir.

Fâtih'e ithaf olunarak yazılan ve taktim edilen eserler çoktur. Bunlar kütüphanelerimizde müteferrik olarak mevcuttur. Bir kısmını biz kitaptan sıra ile gözden geçirdiğimizden bulabildik. Bunlar zamanında hususi kütüphanesine konmuştu. Şerefeddin Sabuncuoğlu Cerrahiyesi de keza oğlu İkinci Sultan Beyazid kitaplara çok meraklı olduğundan bunlara bittabi varis ve sahib olduğundan hepsine mührünü basmıştır. Fâtih hususî kütüphanesine giren eserlere mühür bastırmaz, zira görülmemiştir, ancak külliyesi kütüphanelerine verdiği kitaplarda iki çeşit, biri "El muzaffer" li diğeri sade ismi yazılı mühürler kullanmıştır. İkinci Sultan Bayezid'in itina ile bir araya getirdiği bu pek nadide kitaplar her nedense müteakip asırlarda oraya buraya dağılmıştır. Şimdi Anadolu ve İstanbul'un hemen her kütüphanesinde onun mühürlediği eserlerden çok görülür. Hatta Garbe ve Mısır'a giden kitaplar da çok olduğundan onlarda bile gördük. Meselâ bu noktadan Paris'teki Bibliotek Nasyonal buna misâldir. Nitekim Sabuncuoğlu Cerrahiyeti, Fâtih'e takdim olunan nüshadır. İkinci Sultan

Beyazid bunu mühürlemiştir. Hâlen Paris'tedir. Bunlar hep Fâtih'in sarayında hususî kütüphanesi kitaplarındandı.

Görülüyor ki Fâtih'in hükümdarlığındaki muvaffakiyetleri ve devrinin güzel icraatını tarihlerimizde yazılı buluruz. Bizim bu mevzuumuz onlardan bahsetmeğe müsait olmadığından artık tarih kitaplarında ve Türk medeniyeti tarihinde görmek istediğimiz onun ilmi ve ilmi himaye mahiyetlerine temas ettik. Fâtih Sultan Mehmed bu cihetten de taktire lâyıktır. Ve bihakkın kurduğu üniversitesinin ilk rektörlüğü hizmetine muvaffakiyetle başarmıştır.

Fâtih Sultan Mehmet yine ilmi zihniyetinin kendisine verdiği salahiyetle icraatını yapma sahasına koymadan ve yapmadan önce kimseye haber vermezdi. O eski filozofların tavsiye ettiği bu hususa riayet etmiştir. Buna dair misâller söylenmiştir. Hatta vefatından önce Anadolu yoluyla kendisince malum, fakat etrafındakilere meçhul bir sefer için yola çıktığında Gebze'de Sultaniye çayırında şahane bir çadır içinde ölmüştür. Onun siyasî bir adam olan Yahudi hekimi vardı ve Defterdarlığa kadar yükselmişti. Âşık Paşazade bunun hastalığını anlayamayarak yaptığı yanlış tedaviyi teessürle yazar. 51 senei kameri yaşında 1481'de ölümü memleketimiz, İstanbul ve ilim âlemimiz için bir bedbahtlığın başlangıcı olmuştur. Yaptırdığı külliyenin câmii önünde müstakil türbede medfundur.

Fâtih Sultan Mehmed edip adamdı. Şiir yazardı. Hatta mürettep divanı vardı. Zamanında ilmi ve ilim adamlarını çok tevkîr etmiş ve onlara çok kıymet ve şeref vermiştir. Her yaşta hususî hocalarını mümtaz birer mevkie getirmiş ve hepsinin naz ve istiğnasına tahammül göstermiştir. Huzurunda ilmi ve fenni münakaşalar yaptırmış bunları dikkat ve istifade ile takip etmiştir. Binasız ilim olamayacağını kabul ettiğinden ilmin veya âlimlerin inkişafını kolaylaştıracak muazzam bir üniversite kurmuştur. Hayatı müddetince ilmî kıyafetini muhafaza etmiştir. Sanata yakından ilgi

göstermiş ve Selçuk esasından gelen Türk süsleme sanatını ihya etmiştir. Resim ve ince sanatlara çok kıymet vermiştir. Fâtih Sultan Mehmed programlı bir imarcı idi. Yaptırdığı eserleri bizzat takip ve kontrol etmiştir. İlmî kafasının sevkiyle tecessüsü fazla idi. Çok olgun bir zekâya sahipti. Hurafelere inanmazdı. Fakat İlm-î Nücum ve Zayiçelerle de belki çocukluk devresinin intibalarıyla alâkadar olmuş sayılabilirdi.

Şayanı dikkat âdetleri vardı. Güzel konuşurdu. Arapça ve Farsça bütün mübahaseleri takip edebilirdi. Lâkin şimdiye kadar kendisinin olduğu söylenen bir imzasından öğreniyoruz ki yazısı da güzeldi. Kendisinden evvel gelen baba ve dedelerinin hiç olmazsa birkaç el yazması tuğrası mevcut fikri üzerinde durabiliriz. Fakat bunu zamanında âlimlerden seçtiği nişancılarına bırakmıştı.

Fâtih kitap ve kütüphane âşıkı idi. Velhasıl bir ilim adamında aradığımız bütün meziyetler şahsında toplanmıştı. Onun şahsından ve devrinden bize çok miras kalmıştır. Allah ona rahmet etsin.

1 Defter 201, S. 64, Defter 370, S. 40. Defter 31, S. 35 de rahmetli üstâd Kâmil Kepecioğlu tetkiklerinden.

2 Süleymaniye Umumî Kütüphanesi Esat Efendi kısmı. No. 1997 Hataylı müneccim Geylâni'nin "Talii mevlûd Ebülfeth Sultan Mehemmed hân nüshası. Müellifin el yazısıdır. Fatih'in vefatından bir sene önce 1480'de yazmıştır. Fatih'in doğumuyla yaşadığı seneleri zâyiçe ve feleki hükümleri içine alır. Zâyiçenin doğru çıkması için doğum tarihi saat ve dakikasına Rasathanenin No. 204 ve No. 49 da Sadullâh mecmuasında da aynı zâyiçe vardır. Fazla izahat için bakınız Dr. A. Süheyl Ünver. Fatih nerede ve ne zaman doğdu. Cumhuriyet 16/X/1943.

3 Yalnız bu kitabede Fatih Sultan Mehmed'e belki ilk padişahlığından sonra Mehmed Çelebi denmesinden "Sultan Mehmed Çelebi" lâkabı

yazılıdır. Binaenaleyh o şehzâde iken Mehmed Çelebi diye anılmıştır. Bu da dedesi Çelebi Sultan Mehmed'den geliyor.

4 Namık Kemal. Evrakı Perişan "Teracüm-ü ahval" 1301.

5 Sicilli Osmanî, Bakınız bu zatın hal tercümesine.

6 Kitâbı şerhi Reddi mecmaül bayreyn. Fatih K. 1472.

7 IV. Türk Tarih Kongresinde Tebliğ edilmiştir. Neşir tarihi 1952.

8 Bu hususta basınız Dr. A. Süheyl Ünver. Fatih Külliyesi ve zamanı ilim hayatı eserine İ. Üniversitesi yayınlarından No: 273, 1945.

9 Bu hususta bakınız. Dr. A. Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi ve zamanı ilim hayatı eserine. İ. Üniversitesi yayınlarından No: 278. 1946.

10 Dr. A. Süheyl Ünver Fatih ve Hekim Beşir Çelebi T. Tıp Tarihi Arşivi No. 21-22 1943; Bu rivayetler manzum olarak ta ayrıca yazılmıştır.

11 Bunlar Dr. A. Süheyl Ünver Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı eserinde tafsilen yazıldığından buraya tekrar alınmamıştır. Oradan okunmalıdır.

12 Tarihi de malûm olmadığından bahsolunan çocuğu hakkında bir şey söylenemez. Bu her halde Bayezid olmalıdır.

13 Dr. A. Süheyl Ünver, Fatih Devri Fıkraları. İstanbul 1947.

14 400 parçaya yakın olan bu örnekler benim ve talebemin hususi kolleksiyonlarında saklıdır. Arzu edenlerin ve müracaat edeceklerin daima emirlerine amadedir.

15 Şairlerimiz bu beyitle meşgul olmuşlar ve Edirne Sarayı'nın harabesi üzerinde dolaşanlar, meselâ şair Abdülhak Hâmid de bunu orada okumuştur ki Fatih'in bu Edirne'de tekemmül ettirdiği sarayı ne ince zevklerle bezenmiş bir mükemmel eseridir. Orada ne devirler geçti. Hâmid bunları görmedi amma biliyor, Bizans sarayında neler oldu. Fatih de bunu görmedi, amma biliyordu. Her ikisi de birbirinin eserine söylemiştir. Fatih kendisinden öncelerin sarayına söylediği aynı beyiti dört asır sonra

Hâmid’de onun onun sarayına söyledi. Dünya bu, o söyledi ona da söylediler.

16 B. Mehmet Balcıya göre bu oda Akdeniz tarafında medreselerden birinde, kapının sağındaki odadır. Bu odada Fatih rûhussa Buhârii şerif/bir ayda hatmolunur, ders vekili gelerek duasını yaparmış.

17 Dr. A. Süheyl Ünver, Fatih Devri Fıkraları, 1947.

18 Fatih Sultan Mehmed Hanı Sânî 1328. Tarihi Osmani Encümeni Mecmuası neşriyatından S. 182. Karolidi tercümesi. Bu ağır ifadeli tercüme yerine Topkapı Sarayı Müzesi’nde Üçüncü Sultan Ahmet Kütüphanesi’nde duran Yunanca aslından yenisi yapılmalı ve Kronolojik bir cetvel de hazırlanmalıdır.

19 A. Adnan Adıvar. Osmanlı Türklerinde İlim (Fatih Mehmed ve İlim) bahsi.

20 Fazla tafsilât için A. Adnan Adıvar Osmanlı Türklerinde İlim eserine bakınız.

21 Fazla tafsilât için A. Adnan Adıvar Osmanlı Türklerinde İlim eserine bakınız.

22 85 yaşında telifi olan Mücerrebnameye bakınız. Ayasofya K. Tıb. K.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Bilimsel Faaliyetler / Dr. Avner Ben - Zaken [s.218-237]

Calıfornıa Üniversitesi Los Angeles Tarih Bölümü / A.B.D.

Bilim tarihinde, entelektüel gelişimin sebepleri üzerine uzun ve hâlâ sonuca ulaşamamış bir tartışma sürüp gitmektedir. Kimi bilim adamları Bilimsel Devrim’in temelde devrimci düşünce modellerinin ortaya çıkmasının bir sonucu olduğunu ileri sürerken, diğerleri seküler ve orta sınıf kültürünün bu devrimi ateşlemedeki rolünü vurgulamayı tercih ederler. Bu tartışmaya katılanlardan çok azı devrimi sosyo-ekonomik bir bakış açısından değerlendirmek eğilimindedirler.

İslâm bilimi tarihçileri, erken modern dönemde Avrupa biliminin, İslâm dünyasının başarılarının çok ötesinde ilerleme kaydetmesini dikkate alırken, iki temel yaklaşımdan birini seçmeye yöneldiler. Bazıları, İslâm dini ile felsefe arasındaki sıkı bağlantıların bilimi rehin aldığına inanmaktadır. Bu açıklama, Osmanlılarda on yedinci yüzyılda başladığı söylenilen kültürel, politik ve ekonomik kurumların yozlaşmasının ‘Osmanlı İmparatorluğu’nun çökmesine’ neden olduğu yönündeki hâkim olan fikirden gelmektedir. Bu çöküş, Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasıyla neticelenmiştir. Diğer araştırmacılar, biraz Whig yanlısı olan çöküş teorisine tepki gösterip, İslâm fikir hayatının on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki dinamizmini vurguladılar. Esas gaye, Orta Çağdaki bilimsel gelişmeyi, bilimsel metotları ve bilimsel kurumları yüzyıllar itibarıyla ayrıntılarıyla tanımlamaktı ve Bilim Devriminden sonraki çağlarda da bunların geçerliliğini koruduğunu göstermekti. Modern bilimin erken dönemde büyük ölçüde İslâm biliminin başarıları üzerine tesis edildiği kabul edildiği müddetçe, hiçbir gerilemenin olmadığını ileri sürmek oldukça makuldür. Gerçekten, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca İslâm bilimi

yeniden canlanmıştı. Bu her iki ekol, büyük ölçüde fikri ve kültürel alanlardaki tarih yazmalarına dayanmışlardı ve böyle yapmakla onların İslâm bilimini sosyoekonomik çevreden soyutladıklarını söylemek tamamen haksız olmaz. Bu tür açıklamalar, bilimleri geniş bir kültürün unsuru olarak tanımlamaları nedeniyle hem İslâmi bilimin çöküşünü hem de yeniden canlanışını açıklarken iç faktörlere -entelektüel ve daha genel bir ifadeyle kültürel bağlılıklarını sürdürdüler.

Bu makalede, İslâm bilimini biçimlendiren iç ve dış sosyal ve ekonomik faktörlerin rolünü vurgulayan yeni bir yaklaşım öneriyorum. Bilimsel başarıları anlamanın bir yolunun kurumsal ve bireysel incelemeleri mümkün kılan ekonomik yapının dikkatli bir değerlendirilmesi olduğuna inanıyorum. Osmanlı İmparatorluğu örneğinde, ekonomideki ve siyasal alandaki önemli değişiklikler, köklü bir biçimde entelektüel faaliyetlerin ekonomik boyutunu ve bunun sonucunda, bilimde önemli gelişmeler kaydetme olasılığından etkilenmiştir. Burada, hem özel bilimsel aktivite hem de on yedinci ve on sekizinci yüzyıl okullarının eğitim alt yapısı üzerine odaklanacağım.

Merkezi sosyo-politik yapı sayesinde Osmanlı İmparatorluğu on altıncı yüzyıla kadar ihtiyacından fazla gelir elde etti. Elde edilen bu fazlalık, değişik alanlarda bilimsel faaliyetin finansmanında kullanıldı. On yedinci yüzyılda bu durum değişti. Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsan ekonomik kriz, politik gücün de zayıflamasına neden olan bir dizi ekonomik ve politik dönüşümü beraberinde getirdi. Taşra yöneticileri (Umera) merkeze ödenen sabit bir ücret karşılığında köylülerden artı değer elde etmek hakkına sahipti. Bu tür bir ekonomik faaliyetin

kapsamının dar oluşu ummaraya bilimsel faaliyetlere yatırım yapabilmek için çok az para bıraktığı gibi, onların bilimsel faaliyete yatırım yapmaları için fazla bir teşvik de yoktu. Bununla beraber, benim esas

argümanım on yedinci yüzyıldaki sosyal mülkiyet ilişkilerinin tarıma dayalı bir piyasanın gelişmesine neden olduğu; medreseleri finanse eden vakıfların değişen duruma ayak uyduramadığı ve kısa sürede başarısız olduğudur. Vakıfların uzun bir süre kendi kendilerine yeterli olmaları ve hiçbir zaman rekabet piyasasına girmeye zorlanmamaları onların sonunun kötü olmasıyla sonuçlandı.

Birincil ve ikincil kaynakları kullanarak ve hem mikro-tarih ve hem de makro-tarih yaklaşımlarına dönüşümlü olarak başvurarak, genel ekonomik eğilimleri ve aynı zamanda İslâm bilimcilerinin ve akademik kuruluşlarının içinde bulunduğu maddi koşulları inceleyeceğim.

Giriş

Entelektüel ve bilimsel gelişmenin arkasındaki itici güçler nelerdir? Bu soru, Bilimsel Devrim'in emsalsizliği konusu ile mücadele eden tarihçilerin çoğunun zihnini uzun süreden beri meşgul etmektedir. Burada, bilimsel ve entelektüel gelişmeyi açıklamakta kullanılan birkaç farklı yöntemi gözden geçireceğim.

Bilimsel gelişmenin tarihi, büyük ölçüde düşüncelerin tarihidir ve düşüncelerin tarihi de büyük ölçüde şahısların tarihidir. Düşüncelerin zamanla gelişimi, kendisine özgü bir mantık ya da içsel özerklik gösterir. Bilimsel Devrim'in ilk tarihçileri, bilimsel gelişmeyi tek bir düşüncenin açıklanması şeklinde algıladılar. Pek çok defa bu gelişme, genellikle akılcı yorumlara meydan okuyan çarpıcı spekülasyonlara atfedildi. Bilim tarihinin öncüsü William Whewell'in belirttiği şekilde 'bilgide ilerleme çarpıcı bazı düşüncelerin önceden belirtilmesi ve tahmin etmeye ruhsat verilmesi olmadan yaygın olarak gerçekleşmez. Yenilik nedir? Birçok ihtimali çabukça önümüze serme ve uygun olanı seçme kabiliyetidir.'1 Yine ilk yorumcular, örneğin August Comte, bilimsel gelişmeyi 'teolojinin ve metafiziğin tabiatına karşı gelmek' ve 'batıl itikat ve skolastik yozlaşmadan

arındırmayı' amaçlayan pozitif bir felsefe meydana çıkarmak olarak algıladı.2

Bilimin içsel gelişimi mefhumu varlığını sürdürdü ve fikirdeki değişim modeli mefhumuna dönüştü. Thomas Kuhn, kendi terminolojisinde 'paradigmatik statü'ye ulaşmış bilimlerde yüksek düzeyde içsel özerkliğin olabileceğini defalarca vurguladı. O, ısrarla benimsenen paradigmanın, özellikle problem-keşif-problem türü zincirler için elverişli olduğunu belirtti. Fakat paradigmanın varlığı, kendisini ona adayan bir bilim adamları topluluğunun varlığını peşinen kabul eder. Kuhn'un paradigma ve bununla bağlantılı topluluk görüşü, onu bir dereceye kadar içselci (internalist) yaklaşımlarla dışsalcı (externalist) yaklaşımlar arasında belirgin olmayan bir yere koyar.

Fakat, internalist yaklaşımların açıklayıcı kudreti mutlak olamaz. Düşünceler geniş bir ortamda gelişir (veya kısa süre için belirir ve ortadan kalkar) - onların özerkliği sınırlı olmak zorundadır. Ancak, bu özerkliğin tam tamına ne kadar genişleyebileceği ve dışsal etmenlerin onu ne kadar etkileyeceği, teorik söylem vasıtasıyla önsel olarak kararlaştırılacak bir konu değildir. Genel bir ifade ile, bilim adamları 'problem-bulgu-yeni problem-yeni bulgu' zincirini açığa çıkaran kişisel deneyimlere sahip olduklarından, bu ardışıklıkların hepsini bilimsel gelişme olarak değerlendirme eğilimindedirler. Düşüncelerin sosyal tarihi olduğunu savunanlar, düşünce gelişiminin kısmen veya tamamen dış etmenlere dayandırılması yönünde genel bir tercihe sahiptirler. Bazıları finansman, kurumsal yapılaşma ve meyil gibi meseleler üzerine odaklanırken, diğerleri 'bilimsel gerçeklerin' tesis edilmesinin bilim adamları arasındaki müzakerenin sonucundan biraz fazla bir şey ifade eder, biçiminde tam bir relativizm taraftarı bir tutum benimsediler: Bilim doğanın araştırılmasından

daha çok otorite, güç ve statünün ortak dansının geride bıraktığı tortuyla sona erer.

Bilimsel gelişimin tarihsel açıdan incelenmesi belirli dışsal faktörleri dikkate aldığında, bilimsel gelişimi çevresel şartlar çerçevesinde yorumlamak gereklidir. Max Weber modern bilimin ortaya çıkışını çevresel koşullar bağlamında incelerken meşhur olan 'dünyanın gözünü açması'3 ifadesiyle 'Bilimsel Devrim'e atıfta bulunmuştur. Weber 'esrarengiz, tahmin edilemez güçlerden ziyade, en azından prensipte hesaplamak suretiyle her şeyi düzene sokan bir faktörün sürece katılmasından' bahseder. Bu, dünyanın gözü açıldı demektir.'4 Üstelik Weber, bu göz açılmasının Avrupa tarihine mahsus belirli özelliklerden kaynaklandığına inandı. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism) adlı kitabında Weber, Batılı ve Batılı olmayan bilimler arasında bir ayrım yaptı ve bilimsel gelişmedeki en önemli ilerlemenin 'Batıda gelişen kapitalizm neticesinde şekillendiğini… [Bilimsel gelişmenin] teşvik edilmesinin Batı'daki sosyal yapının özelliklerinden… esas olarak da hukuk ve yönetimin rasyonel yapılarından… kaynaklandığını' iddia etti.5

Weber'in Protestan ahlakını, kapitalizmin yükselişini ve Bilimsel Devrimi zekice ilişkilendirmesi, Avrupa'nın (sosyal, politik, kültürel ve ekonomik) tecrübesinin Avrupa'ya özgü oluşunda Bilimsel Devrim'in kaynaklarının rol oynadığını düşünen diğer tarihsel araştırmaların yolunu açtı. Üstelik Weber, Avrupa'daki deneyimin eşsizliği ve bu deneyimin evrensel karakterde olması arasındaki sıkıntıyı vurguladı. Bilim adamları belirli ekonomik ve bilimsel faaliyetlerin neden yalnızca

Avrupa'da yapılmış olduğunu soruşturmaya başladılar. Bu yaklaşım, büyük Çin bilimi tarihçisi Joseph Needham'ı, 'bu eğilimin, Avrupai eşsizliği, Yunanlıların rolünü aşırı yücelterek korumaya çabaladığına ve

yalnızca modern bilimin değil, bilimin kendisinin de başlangıcından bu yana Avrupa'ya özgü ve yalnızca Avrupalı olduğu konusundaki iddalara dikkat çekmeye zorlayacak boyutlara ulaştı.'6

Her ne kadar İslâmi bilim tarihçileri Avrupa biliminin eşsizliği için sevinç şarkıları söylemedilerse de, bu ereksel/teleolojik düşünce tarzının bir kısmını benimsediler. Onlar, on yedinci yüzyıldaki bilimsel üstünlüğün Müslümanlardan Batıya geçişini İslâm biliminde eksik olan 'Avrupai özellikleri' arayarak açıklamayı denediler. Önemli bir soru, İslâm biliminin Bilim Devrimi'ndeki gibi bir temel oluşturabilecek devrimi yapmadan nasıl yeterince geliştiği sorusuydu. Buradan 'gerileme/çöküş' teorisine giden yol yetersizdi.

İslâmi bilimin gerilemesine ilişkin görüşlerin kısa bir tarihi, İbn-i Haldun'un on dördüncü yüzyıldaki tarihsel yapı konusundaki spekülasyonları ile başlayabilir. İbn-i Haldun tarihin 'organizma benzeri, tekerrür eden, kendine ait bir yaşamı olan, gelişen, olgunlaşan, ondan sonra yıkılmaya yüz tutan, bir niteliğe sahip olduğu görüşündeydi.

Modern çağda başta Montesquieu ve Voltaire olmak üzere Batı düşünürleri, İbn-i Haldun'un basitçe kabul ettiği yıkılma nedenlerinin açıklamalarına yönelik araştırma yapmaya başladılar. Onlara göre cevap, Osmanlı yönetiminin sert ve yozlaşmış doğasındadır. On dokuzuncu yüzyılda açıklamalar üç ayrı çizgi doğrultusunda yapıldı. Bunlardan biri, Gobineau'nun dünya tarihini ırk unsuruna dayandırarak yorumlamasıdır. Diğeri, dinin ve teolojinin rolünü vurguladı ve bu bağlamda Ernest Renan geleneksel anlayışa sahip Müslüman din adamları sınıfını bağımsız araştırma yapma isteğini bastırmakla ve zorlaştırmakla itham etti. Son olarak Marx ve onu destekleyenler, İslâm medeniyetinin çökmesine ekonomi kanunlarının yol açtığını belirttiler: ekonomik-politik yapıların

yerelleştirilmesinin yaygınlaşması, entelektüel yaşamda bir gerilemeye neden oldu ve yürürlükteki uygulamayı kabul etmeyi teşvik etti.

Çöküş/gerileme teorisinin Müslüman taraftarları, son iki doktrindeki bir görüşle hemfikirdirler: onlar da Müslüman din adamlarını suçladılar. İslâm biliminin zayıflamasına neden olan temel unsur, inançta ve doktrini sağlam olanların bir zamanlar gelişen bilimi engelleyebilmelerinde aranmalıydı. Gustave Edmund von Grunebaum kusuru, İslâm'ın ilk dönemlerde tesis edilen İslâm inancındaki belirli ana esaslara yükledi. Bu ilk dönem sürecinde 'mutlak prensipler oluşturulmuş ve yerleştirilmişti. Spekülasyon yalnızca tefsir etmek anlamına gelebilirdi. Vahiy özerkti, teoloji temelde onun koruyucusuydu: oysa felsefenin yardımcı, konu dışı veya kabul olunmuş doktrinlere karşı olma ihtiyacı vardır.' Felsefenin konumu ikinci derece, konu dışı ve dalalet ile alakalı olmak durumundaydı.7 Aydın Sayılı gerilemeyi, bir yanda bilimin ve felsefenin diğer yanda da dinin uzlaştırılmasındaki başarısızlık ile açıkladı. Gerçekten, 'Müslümanlar doğal sürecin belirli prensipler dahilinde gerçekleştiğini kabul etmekten çekindiler.' Müslümanlar için 'Allah'ın ve doğaüstü güçlerin sürekli bir müdahalesi söz konusuydu ve bu nedenle bir nevi entelektüel uyuşukluk vardı.'8

John Joseph Saunders gerilemenin nedenini on birinci yüzyıl ile on beşinci yüzyıllar arasındaki Arap dünyasının baş belası olan barbarca istilâlara dayandırdı. Ona göre gerileme durgunluktan daha kötüydü. Paha biçilemez derin anlayışlar yok olmuştu. Birbiri ardına gelen felaketler Osmanlıların moralini bozdu. Yalnızca din teselli verebilirdi. Saundersa göre 'birinci olgu nedeniyle' İslâm 'temelde orijinlerine geri dönem dini bir kültür oldu… Her zaman uçlarda faaliyet gösteren ve kendisini Allah'a karşı sorumluluk taşımadığı suçlamalarından hiçbir zaman gerçek manada

arındırmayan, dini olmayan bilim sessizce ‘İslâm-dışı’ nitelendirilerek terk edildi.’9

Montesquieu ve Voltair’i da kapsayan birinci grup dışındaki Batılı diğer düşünürler de ‘Osmanlı’nın çöküşü’ hakkında yazdı ve bazıları bilimin gerilemesini teologlar arasındaki önyargıyla ilişkilendirdiler.10 David King astronominin gerilemesinin ardında Moğol istilâsının olduğunu belirtti.11 Daha da önemlisi, burada Khuncu terminolojiyi kullanmak - Ptolemaus’un değişiminden, diğer bir deyişle normal bir İslâmi bilim dönemi ve bunu takiben Kopernikçi devrimden bahsetmek - cazipti. Son zamanlarda çöküş teorisi eleştirilere maruz kaldı.

Revizyonist bilim adamları, Avrupa’daki Bilim Devrimi’nden sonra İslâm dünyasındaki bilimin yeniden canlanmaya başladığını göstermiş bulunmaktadırlar. Diğerleri, İslâm dünyasındaki felsefe ve bilimin meşhur Avrupalı bilim adamları üzerindeki derin etkisini vurguladılar. Böyle yapmakla, Bilim Devrimi’ni belirli bir ölçüde İslâm dünyasındaki bilime mal etmeye çalıştılar. Bu revizyonist yaklaşım sayesinde bazı tarihçiler yeni bir tarz geliştirdiler: dini inançları savunan (apologestics) İslâm bilimi. Örneğin C. A Qadir ‘gerçek’ İslâm ile ‘gerçek’ bilim arasında bir çelişme olmadığına, fakat İslâm ve Batı dünyası bilimleri arasında bir uçurum olduğuna inanmaktadır. Ahlaki ve ruhani temellerinden ayrılan Batı bilimi, insanlık değerlerinin kaybolduğu ve hayatın vicdansız-duygusuz bir robot gibi sürdürüldüğü mekanik materyalizmin ruhsuz labirentinde kaybolmuştur. Qadir, Batı metafiziğinin -Tanrının insana sunduğu ahlaki

ve ruhani hikmetin rasyonel bir sistemi anlamındadır.- Bilim Devrimi sürecinde yozlaştırıldığını düşünür. O, Bilim Devrimini insanlık tarihinde bir gerileme olarak ve İslâm dünyasındaki sözde gerilemeyi gerçek bilimin ahlaki savunuculuğu olarak sunar. Üstelik Felsefe ve İslâm Dünyasındaki Bilim (Philosophy and Science in the Islamic World) adlı kitabının Bilimin

ve Teknolojinin Yeniden Doğuşu (The Renaissance of Science and Technology) başlıklı son bölümünde, yirminci yüzyılda İslâm dünyasındaki en büyük filozofların takipçisi olan bilim adamlarının kısa biyografilerini sunmaktadır.12 Öte yandan Mirza ve Siqdi ise İslâm bilim tarihini yeniden yazmak için yeni bir yaklaşım önerdiler. Selefleri gibi onlar da, Avrupa'nın Arap bilim adamlarına derinden borçlu olduklarını tartışırlar. Bu borç şaşırtıcı keşifler veya devrim yapan teorilerden kaynaklanmayıp, Müslümanların geliştirip Ortaçağ'ın sonlarında Avrupa'ya transfer ettikleri bilimsel yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Bilim Devriminin en esas unsuru olduğu sıkça belirtilen hakiki araştırma ve soruşturma yöntemi, bir Müslüman icadıydı. Yunan bilimini kolaylaştırmak ve sonucunda biçimini değiştirmekle Müslümanlar yeni alanları araştırmaya açtılar.13

Örnek olarak verilen bu revizyonist açıklamaların problemi, tartışmalarını İslâm'la bilim arasındaki ilişkiye yoğunlaştırmaları nedeniyle, eleştirisini yaptıkları 'çöküş/gerileme' söylemiyle aynı kültürel temelleri paylaşır duruma gelmeleridir. Onlar, hem Ortaçağ'daki İslâm'ın hem de modern İslâm'ın bilimsel gelişmeyi hızlandırdığı görüşü ile mücadele ederken, İslâm'ı ve İslâm dünyasındaki bilimi tek taraflı, durgun ve tecrit edilmiş ve her nasılsa Ortaçağ'daki altın devrinden beri değişmemiş olarak sunarlar. Fakat bu görünüme rağmen, İslâm'a revaçta olan birtakım harici etkilerin nüfuz etmiş olabileceği açıktır. Nüfuz eden bu etkiler arasında entelektüel ve kültürel tesirler olmakla beraber, bunlar münhasıran değildir.

Buraya kadar yaptığım değerlendirmelerin hiçbiri, entelektüel faaliyetin ekonomik yanını tartışmaz. Şahsi kanaatim, entelektüel verimliliğin sağlam ekonomik yatırımlara bağlı olduğudur; İbni Haldun'un da belirttiği gibi, 'gelişme için politik istikrar şarttır'.14 Genel olarak bilimsel üretime ve özelde İslâmi bilimin 'gerilemesine/çöküşüne' bakmaktansa ve Renancı

veya Weberci metodojileri benimsemektense, farklı bir yaklaşıma yer vereceğim.

Konuya ilgi duyan önceki bilim adamlarında rastlanan, iç mekanizmalara ve bilimin felsefe ile birlikteliğini vurgulamaktansa, ben, entelektüel faaliyetin kültürel iç ve dış etmenlere ve politik ve ekonomik yapılar arasındaki ilişkilere bağımlı olduğu savı üzerinde duracağım. İslâmi bilim tarihi yazımında ekonomik açıklamalara yer verilmemiş olmasına rağmen, tartışma için teorik yöntemler, Avrupa bilim tarihi yazımında aynı konudaki tartışmalara atıfta bulunulmak suretiyle elde edilebilir.

Yukarıda gösterdiğim gibi, İslâm biliminin tarihsel bulguları kişiyi, ya gerileme/çöküş tezine ya da bu tezin revizyonuna götürür - ki her ikisi de essentialisme meyillidir. Bilim Devriminden sonraki İslâmi bilimin tarihine bakılırken, ekonomi perspektifli bir yaklaşım İslâm ve Avrupa bilimlerinin göreceli değerlerinin karşılaştırılmasını yapma cazibesine direnip aynı zamanda güvenilir sonuçlar çıkarmayı garanti edebilir. Bu bilimlerin kapsamı üzerinde durmaktansa, yeni bilimsel metotları ve icatları teşvik eden kurumların yapıları üzerinde tartışmamı yoğunlaştırmayı tercih ederim.

Bilimsel Devrim'in tarihinin yazımında sadece birkaç değerlendirme Marksist yorumlamaya dayanır veya Bilimsel Devrimi ateşleyen, önceden tahmin edilemeyen sosyo-ekonomik ve politik değişmelerle ilgilenirler. 1931 yılında bir Sovyet fizikçi olan B. Hessen'in Newton'un 'Principia'sının Sosyal ve Ekonomik Temelleri (The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia) başlıklı makalesi Bilimsel Devrim külliyatına önemli bir materyalist anlayış katkısında bulundu. B. Hessen birbirini izleyen üç düşünce ortaya koydu: birincisi, üç kitaptan oluşan Newton'un Principia'sında değinilen bütün konular, daha önceki onlarca yılda henüz başlamakta olan kapitalizmin ihtiyaçları sonucu olarak ortaya çıkan

teknolojik meselelerden kaynaklanır; ikincisi, mensup olduğu sınıfın gerçek bir çocuğu olan Newton'un kendi fiziksel dünyasındaki materyalist ve ateist olan görünümün açık anlamını kavramada başarısız olduğunu ileri sürdü. Sonuncu olarak, Newton, buharlı makinelere aşina olmaması nedeniyle, kendisine ait olan enerjinin sabit kalması prensibini mükemmelleştirememişti.15 Daha sonraki on beş yılda 'Hessen Tezi' olarak bilinen tez kademeli olarak ortaya atıldı. Modern bilimin doğuşu, kapitalizmin doğuşu sayesindeki teknolojik gelişme ile varılan bir sonuç olarak görüldü. Hessen'in belirttiğine göre:

'Tabiî bilimin on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki göz alıcı başarısı feodal ekonomi yapısının dağılması, ticari sermayenin birikimi, uluslararası deniz ilişkileri ve ağır [maden sanayii gibi] sanayi sayesinde gerçekleştirilebilmişti.16

Hessen ilerlemeyi kaydetmişse de, onun bazı dayanaktan yoksun öncülleri tartışılmalıdır. Birincisi, o kapitalizmin gelişmesini 'ticari sermayenin birikimine' dayandırırken, başta Brenner olmak üzere diğer bazıları kapitalist gelişmeyi 'sosyal mülkiyet ilişkilerinin' bağımlı unsurları olarak düşünür. Brenner'e göre, on altıncı yüzyıldaki geçim kaynaklarından alıkonan İngiliz köylüler piyasaya bağımlı oldular ve uzmanlaşmayı, icat yapmak için yeni yatırım yapmayı ve gelişmeyi gerektiren rekabet ortamına girdiler.17 Bu tarımsal gelişme, şehre göçü ve daha sonra ticari sermayenin ve sanayiinin gelişmesini cesaretlendirdi. Hessen'in teorisinin ikinci problemi, henüz başlamakta olan Bilimsel Devrimi yeni gelişmeye başlayan kapitalizme dayandırmasıdır. İngiltere'nin Sanayi Devrimini yaşayan ilk ülke olması, orada bilimsel araştırmada kaydedilen gelişmeler nedeniyle olduğu yönündeki görüş desteklenebilir değildir. Joel Mokyr'un gösterdiği gibi, sanayi devrimini ilk harekete geçiren icatlar daha çok mekanik sezgiler ve beceriklilik olup, bilimsel bilgi değildi.18

Hessen’in Sweezci-benzeri değerlendirmesi, bilimsel devrimin itici gücü olarak ticaretin rolünü aşırı vurgular. Ancak Hessen’in, ‘feodalist ekonominin dağılmasının’ hem kapitalizmin hem de Bilimsel Devrimini başlamasına yol açtığını ileri sürmesinden dolayı, çalışması farklı sosyal mülkiyet ilişkisinin var olduğu Avrupa ve Orta Doğudaki farklı bilimsel yolları değerlendirmeyi teşvik eder.

Bir İngiliz fizikçisi olan J.D. Bernal, Bilimsel Devrim’in kökenleri hakkında bir başka Marksist açıklama tarzı önerdi. Bernal’a göre, Bilimsel Devrimin yeniliği, feodalizmin dağılmasının verdiği ivmeye bağlıdır. Ticaret daha da geniş alanlara yayıldığı için feodalizm sona erdi ve ‘tekniklerdeki değişimler bilime yöneldi ve sırasıyla bilim, teknikte yeni ve daha hızlı değişikliklere neden oldu. Teknik, ekonomi ve bilimde yaşanan bu devrim, emsalsiz bir sosyal fenomendir.’19

Bernal feodalizmin çöküşünü ve Bilimsel Devrimin yükselişini birbirini takip eden üç aşamaya ayırdı. Birinci aşama (1440-1540), Rönesans, Coğrafi keşifler, Reform ve İspanya’yı dünyada hakim güç yapan savaşlardır. Bilimde bu dönem ‘yapıcı olmaktan çok tanımlayıcı ve kurucu [Copernicus hariç] düşünce dönemidir.20 İkinci aşamada (1540-1650) yeni burjuva sınıfı İngiltere ve Hollanda da baskın duruma gelirken, ‘bilimde ise gözlemci ve deneye dayalı yaklaşım ilk büyük başarılarını bu dönemede gerçekleştirmişti’.21 Son olarak, üçüncü aşamada (1650-1690) burjuva sınıfı iktidardaki güçlerle uzlaşmaya varır. Bu dönem boyunca yeni bilim kendini tesis eder ve ilk kez bir üretim gücüne dönüştürülür.

Bernal, sosyal yapı ile sınıf çatışmasını önemli ölçüde entelektüel aktiviteyle ilişkilendirmekle, bu tarihsel yazım incelemesini anlamaktaki kapasitemizin sınırlarını zorladı. O, kapitalizmin yükselmesiyle ilgili geleneksel değerlendirmeyi (özellikle Dobb’un yaptığı çalışmayı) takip ettiğinden, burjuva devriminin rolünü aşırı vurguladı ve bilim adamları için

himaye sistemi geliştiren ve daha sonraları kraliyet akademilerini kuran mutlakıyetçi devletin yükselişinden bahsetmeyi ihmal etti.

Ben şunu ileri sürüyorum: Feodalist dönemde feodal prensliklerde nispeten dar olan ekonomik faaliyet, bilimsel faaliyetleri desteklemekte kullanılabilecek artı değer sağlayamadı. Üstelik, taşra yöneticileri (feodal lords) kendilerine kalan artı değeri ekonomi-dışı aşırı zorlama yöntemiyle elde ettikleri için, araştırma ve geliştirmeye yatırım yapmaya ihtiyaç duymadılar. O dönemlerde entelektüel faaliyet yapmak kilise müessesesinin monopolündeydi. Bununla birlikte, Mutlakıyetçi Devletin yükselişiyle birlikte devletin gelir seviyesi müthiş arttı. Bu fazlalıklar, sarayların göze çarpan birkaç alandaki entelektüel faaliyetleri desteklemesine yol açtı. Birincisi, kilisenin hegemonyası ve onun -Gramscıci ifade ile-'geleneksel entelektüelleriyle' mücadele etmek suretiyle, mutlak monarşiler bilim adamlarının entelektüel faaliyetlerini destekledi. İkincisi, saray tarafından finanse edilen yeni araştırmalar, kilise tarafından üretilen bilgiyi tamamlamaktan çok, o araştırmalara meydan okumakta, kiliseden dini olmayan faaliyetlere karışmaktan vaz geçmesini istemekteydi.22

Galileo, Brahe ve Kepler gibi ilk araştırmacılar, yeni bir çeşit bilim adamı grubu olan saray bilim adamlığı grubunu temsil ettiler. Örneğin Galileo kilise kontrolündeki üniversiteden ayrılmayı tercih etti ve ancak sarayla profesyonel bir iş birliği kurduktan sonra, Kopernik sistemini savundu ve kiliseyle fikir ayrılığına düştü. Fakat bilimsel faaliyetin aynı zamanda politik ve ekonomik boyutları da vardı. Feodal prensliklerin yıkılmasında rol oynayan krizlerden bir tanesi ekonomik olanıydı: nüfusta ve özellikle köylü nüfusunda azalma, köylülerin direnişi, ve kolonileşmek için tarımsal arazilerin yetersizliği hep birlikte ekonomik durgunluğa neden oldu. Avrupalı güçler, Avrupa'da tarımsal amaçlı kullanabilecekleri daha fazla arazinin olmadığını ve hazinelerini doldurmaya devam etmenin

yegane yolunun tarımsal sahalarını Avrupa sınırları dışında genişletmekle sağlanabileceğinin farkına vardılar. Kolonileşmek için potansiyel toprakları keşfetmek, Mutlak Devletin önemli bir hedefi haline geldi. Saraya bağlı bilim adamlarınca astronomi alanında yapılan keşifler kısa sürede coğrafya, haritacılık ve rotacılığa da yansıdı.

Yukarıdaki inceleme boyunca, entelektüel faaliyete katkısı olan en önemli faktörleri belirlemeye çalıştım. Bu önemli faktörlere dayanan hipotezim şudur: Politik gücün birleştirilmesi ve merkezileştirilmesi ve bunların gerektirdiği güçlü zorlayıcı araçlar, önemli miktardaki entelektüel faaliyeti destekleyecek yeterli sermayenin birikimini kolaylaştırdı. Bu hipotez, benim on yedinci yüzyıldan sonra Orta Doğu'ya ait entelektüel değişime ilişkin kaynakları keşfetmemde yol gösterici olmaktadır.

Orta Doğu'da gördüğümüz süreç Avrupa'da görülenin tam tersinedir. Osmanlı Devleti ilk günlerinden itibaren on altıncı yüzyıla kadar birleştirilmiş ve merkezileştirilmiş politik ve ekonomik gücü sayesinde bilimsel projeleri destekledi. Bununla birlikte, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca devam eden sosyal mülkiyet ilişkilerindeki değişimle birlikte, politik ve ekonomik güç yerelleşti; herhangi bir politik birimin döndürebileceği ekonomik faaliyetin kapsamı önemli ölçüde azaldı ve entelektüel yatırımlarda düşüş gözlendi.

Hem gerileme tezini, hem de onun revize edilmiş yeni şeklini, bilimsel aktiviteye derinden bağlı olan politik ve ekonomik değişimlerin ampirik analizinin öneminde ısrar ederek, değerlendirmek isterim. Bilimsel Devrimden sonraki İslâm bilimiyle Avrupa bilimini karşılaştırma, 'gerileme' veya 'yeniden canlanma' tartışmasına bir katkı sağlamayacaktır. Bunun yerine, entelektüel merkezlerin değişimini ve bu değişimle bilimsel öğrenmenin nasıl etkilendiğini tartışacağız.

***

Orta Doğudaki Bilimsel

Himaye ve Akademik Kurumlar

(On Altıncı Yüzyıl Dolaylarında)

Bu bölümde, Osmanlı yönetimindeki merkezi politik ve ekonomik yapının entelektüel kurumların ve bilimsel himayenin artmasına neden olduğunu tartışacağım. Öncelikle kısaca Osmanlı politik ve ekonomik yapısını özetleyeceğim. Politik gücün merkezileştiğini ve ekonomik faaliyetlerin yerelleştirildiğini göstereceğim. İkinci olarak, bu yapının bir yanda medrese sistemi diğer yanda şahsi himaye aracılığıyla entelektüel faaliyeti nasıl arttırdığını beyan edeceğim. Son olarak, belirtilen bu iki noktayı birbirlerine entelektüel aktivitenin yayıldığı ve buna bağlı olarak bilimsel başarıların yalnızca entelektüellerin birbirleriyle olan bağlantılarıyla gerçekleşebileceğini tartışacağım.23 İlave olarak, entelektüel aktiviteler (doğalarında dinsellik olmaları nedeniyle) seküler-askeri bürokrasinin meşrulaşmasına hizmet ettiler.

Geçmişte İslâm dünyasının büyük bilim adamlarının çoğu, genelde çalışmalarının girişinde, araştırmalarının desteklenmesinin önemine açıkça yer verdiler. İslâmi bilimin en meşhur bilim adamlarından biri olan el-Biruni, henüz onuncu yüzyılda astronomi araştırmalarının himayeye ve yöneticilerin teveccühüne bağlı olduğunu belirtti. Çünkü zamanın sultanı Mahmud Gaznevi astronominin gelişmesinde aşırı caydırıcı oldu. el-Biruni ‘yeni bir bilim veya herhangi bir araştırmanın günümüzde yapılması oldukça zordur. Bilim yolunda geçmişteki iyi günlerden geri çok az kalıntıdan başka hiçbir şeyimiz yok.’ Fakat Sultan Mahmud’dan sonra gelen Sultan Mes’ud gerçek bir bilim âşığıydı: Kendimi ömrümün geri kalan kısmında tamamen bilime adamama neden olan kişi odur.24

Aynı şekilde, on ikinci ve on üçüncü yüzyıl bilim adamlarından el Şeyh’ü-l İmam endişeyle şöyle belirtmiştir: ‘çağdaşlarımız ve

yöneticilerimiz ve yetkisi olanlar bilime karşı eğilimli olmadığından, ve bizler kendi güçsüzlüğümüz, geçindirmekle yükümlü olduklarımızın harcamaları ve bize yardım edebileceklerin eksikliğinden, bu konuda hiçbir şey söylemedik’.25 İslâm dünyasının bu iki meşhur bilim adamına, projelerinin başarıyla tamamlayabilmeleri için politik destek hayati derecede önemliydi. Gerçekten, sağlanılan destek bir kişinin dine dayalı toplumlarda tahmin edebileceği politik korumanın ötesinde olup, sağlanılan mali destek onların günlük talepleri karşılama gibi bir tedirginlik duymadan yoğun bir şekilde bilimsel faaliyet yapmasına olanak verdi.

Bununla beraber, bazı bilimsel faaliyetlerin gerektirdiği ihtiyaçlar, bilim adamlarının geçimlerini zorunlu olarak nispeten ehemmiyetsiz olarak arka planda bıraktı. On üçüncü yüzyılda, Ortaçağ’daki İslâm dünyasının en meşhur semavi rasathanesi olan Maragha’nın yapımına başlanılmadan önce, seçkin bir astronom olan Müeyyeddin el-’Ürdi (d. 1266) şöyle yakındı: ‘Astronomi ile yeterince ilgilenen gerçek hiçbir hami mevcut değildi ve bu nedenle, planlı sistematik incelemeleri gerektiren astronomi alanında hiçbir ciddi çalışma yapılamadı.’26 Müeyyeddin el-’Ürdi’nin gözlemlediği gibi, tek başlarına epistemolojik gelişmeler astronominin mevcut seviyesini koruyamazdı. Astronomi ile ilgilenmek sıradan vatandaşların sahip olduğu aletlerin oldukça ötesinde pahalı aletleri gerektirir. İslâmi astronomi araştırmalarda bütçedeki kısıtlamaların belirleyici etkisi olduğuna, yıldızlar ve gezegenler konusunda oldukça pahalı araştırmalar yapanların devletin yardımına ihtiyaç duyduğuna inanıyorum.

Bununla beraber, Osmanlı İmparatorluğu’nda bilimsel faaliyetleri desteklemekte ve finanse etmemekte tek sorumlu devlet değildi. Bilimsel aktivite aynı zamanda belirli vakıf (dini bağış) diye adlandırılan kurumların yardımına ihtiyaç duymaktaydı. Örneğin, yukarıda bahsi geçen Meraga, Gazan Han ve Semerkant rasathanelerinin vakıf tarafından desteklendiği

bilinmektedir. Sekizinci yüzyıl ile on ikinci yüzyıl arasındaki hükümdarlar, bu nevi imkanları gerçekleştirebilmek ve idame ettirebilmek için büyük miktarlarda bağışta bulundular. Astronominin gelişmesi için teferruatlı rasathanelerin inşa edilmesi gerekmiyordu. Çünkü çalışmaların çoğunluğu teorik mahiyetteydi; on üçüncü yüzyıldan sonra, astronomi, astronomi için ihtiyaç duyulan bütçe, hükümdarların karşılayabileceğinden daha fazla olan bir aşamaya geldi.27 Ortaçağ süresince vakıflar doğrudan halifelerden çok kadılar tarafından yönetildi. Kadı tarafından finansal olarak desteklenen, astronomiye katkısı olan kurumlarla Allah'a ibadet edilir şeklindeki yasal gereksinim, astronominin gelişmesine katkıda bulundu. Bu katkı doğrudan İslâm dünyasında kameri takvimin yerleşmesinde etkili oldu. Fakat astronomi için yapılan harcamalar o kadar yüksekti ki, bu alandaki araştırmalar diğer alanlardaki araştırmalardan daha az cezbedici oldu. Tarihi belgeler devletin kaynaklarının nasıl tahsis edileceği tartışmaları ile doludur; astronomi sıkça kaybeden taraf olarak karşımıza çıkar.

Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişmesiyle birlikte, mali destek ve koruma için var olan kaynaklar tahsis edildi ve merkezi politik yapının ve yerel ekonomik faaliyetlerin etkinliği sayesinde gelirler arttırıldı. İmparatorluğun gelirleri sosyal mülkiyet ilişkileri ile yakından bağlantılıydı. Şimdi bu konuya döneceğim.

On altıncı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelir kaynakları iki gruptu: tımar sistemi (esas olarak Balkan vilayetlerinden) ve iltizam sistemi (genellikle Arap topraklarından); her ikisi de müteakip sayfalarda tartışılacaktır.

Siyasetin merkezileştirilmesinin yanında gelirin yerel dağıtımı sistemi vardı. Yönetici tabakanın bireyleri mukâta'a denilen cemiyetler kurdular ve onlara yönetici sınıfa gelir sağlayan topraklar tahsis ettiler.28 Üç çeşit mukâta'a oluşturuldu: tımarlar, emanetler ve iltizamlar. Tımar, sultan adına

eyaletlerde polis vazifesi yapan sipahi askerlerine maaş yerine tahsis edilen topraklardı. Feodal düzenlemelerin aksine, Tımar resmi bir vazifeydi. Bu vazifeyi ifa edenler köylü tabakadan kendi mahalli güçlerini idame ettirebilmek için gelir elde etme hakkına sahiptiler. Bunun karşılığında, merkezi imparatorluk kendine ait yerel orduları yerel mali kaynaklarla idame ettirirdi. Üstelik, tımarlar ve onların askeri güçlerinin yerel kontrolü ele geçirmelerini engellemek için her üç yılda bir yerleri değiştirilirdi. Bu düzenleme, maaş ödemesinden kaynaklanabilecek bürokratik yükten çok daha az bir yükü devlete yüklemekteydi. Merkezi hükümetin memurlarının çoğuna da maaş yerine veya maaşa ilave olarak tımar verildi.29

Osmanlı sisteminde en yaygın olan mukâta'a tarla vergisi veya iltizamdı ve bu nedenle en yaygın yönetim birimi de iltizamdı.30 İltizam vergisini tarh eden veya mültezim, açık arttırmayla tahsis olunan toprakları almak ve yıllık sabit bir bedeli imparatorluk merkezine göndermek zorundaydılar. Buna karşılık, mültezim de belirli bir süre için kendisine tahsis edilen topraklarda yaşayan köylü tabakadan gelir veya vergi toplama hakkına sahipti. Bunun nedeni, iltizamın tek vazifesinin mukâta'ayı yönetmek olmasıdır. İltizam toplamış olduğu miktarın belirli bir oranını alma hakkına sahip olduğundan, mültezimin etkinliğini maksimum seviyeye çıkarmasında belirgin bir gerekçe vardı. Tımar sisteminde elde edilen gelir aynîyet esasına dayanırken, mültezim sistemi nakit esasına dayanmaktaydı. Bu nedenle, mültezim nakit göndermek zorundaydı ve ya köylülerden nakit almak ya da elde edilen aynîyatı/mahsulü pazarda satmak zorundaydı.

Arap eyaletlerinin Osmanlılarca fethedilmesinden sonra, on beşinci ve on altıncı yüzyıllar boyunca, bu eyaletler tımar sistemine oldukça benzeyen ikta'a sistemi ile yöneltildi. Daha sonra, on yedinci yüzyılın ortasında hükümetin yeniçerilere nakit ödeme yapma ihtiyacını karşılayabilmek ve gittikçe müsrifleşen sarayın ihtiyaçlarını tedarik edebilmek için iltizam

sistemi tesis edildi. Bu, on altıncı yüzyılda Osmanlı idarecilerinin doğrudan herhangi bir tarımsal düzenlemeye tabi olmayan Arap topraklarındaki bütün halktan vergi almak zorunda kalmaları anlamına geldi.

Sipahiler her ne kadar belirli yönetim ve polisiye hizmetlerini sultan için kendi bölgelerinde yerine getirdilerse de, kendi tımarlarında çalışan köylü tabaka üzerinde feodal lordluk veya derebeylik salahiyeti icra etmediler. Mültezimler mahalli işlerde daha da küçük bir rol oynadılar. Kırsal üretimde önemli bir rol de oynamadılar, onlar esasen tarımsal ekonomiye yabancıydılar. Bu iki grup tarafından kontrol edilen yerlerde, köylü tabaka işledikleri toprakların üzerinde miras yoluyla kalma güvencesinden yararlandılar, bu istifade şekli görünürdeki üstleri olan tımar ve mültezimlerin inkar edilmesi anlamındadır. Aslında bu yöneticiler o topraklarda geçici, köylü tabaka ise oraya bağlıydı. Bu dönem boyunca, tımarlar, mültezimler ve yöneticiler imparatorluk merkezine karşı ekonomik ve politik olarak sorumluydular.

Arap eyaletlerindeki gelirin yeniden dağıtımı sisteminin merkezileştirilmesi sayesinde şimdi büyük paraları kontrol etmeye başlamış olan ve okulları ve diğer entelektüel birimleri de içeren bütün yönetimsel eylemler yakından takip ediliyordu.31 Mültezimler ve yöneticilerden tedarik edilen finansal gelir artmıştı. Silahların, devletin bu kaynaklarının en iyi kısımlarını yuttuğu görülür.32

Bu sosyal mülkiyet hareketleri entelektüel faaliyetleri farklı yönlerden etkiledi. İlk olarak, merkezileştirilen siyaset cami ve medreseler kurarak ve bunlara birer vakıf (dini bağış) tahsis ederek meşruluğunu pekiştirmek çabası içerisindeydi. İkinci olarak, merkezi sistem sayesinde elde edilen büyük miktarlardaki gelir seviyesi himaye sistemi içerisinde yeni bir okul sistemiyle birlikte bilimsel kurumların tesis edilmesini olanaklı kıldı. Üçüncü olarak, ekonomik birimler kendi kendilerine yeterliydiler ve vakıf

doğal olarak rekabetçi olmayan ve piyasanın şartlarına bağlı olmadan hareket edebilme kabiliyetine sahipti.

Sultanlık meşruiyetinin büyük bir kısmını dinsel unsurlara dayandırması nedeniyle, önemli dini eğitim kurumlarına yoğun bir şekilde yatırım yapmak zorundaydı bu süreçte vakıflar aracılık yapma vazifesi gördü.33 Entelektüel merkezlerin çoğu yakından kontrol edilen Arap topraklarına yakındı ve emperyal merkezinin cömertliğine ve yerel ekonomiye göre değişiklik gösteren dini bağışlara bağımlıydılar. Eğitim kurumları ve bilimsel yaşam üzerinde önemli ölçüde kontrol etme gücünü kullanan medrese sistemi, Osmanlı döneminin ilk zamanlarında, Fatih Sultan Mehmet'in hükümdarlığı süresince çoktan kuvvetlendirilmişti. Uzun süren ekonomik büyüme ve politik istikrar dönemi sultana seçkin bilim adamlarına ve sanatçılara başşehri cezbettirme imkanı verdi. Dini bağışların (vakıf) büyük miktarlarda artmasıyla, vakıflar da bilimsel çalışmalarda ve eğitim yaşamında önemli yer aldı. Okullar ağı Arap dünyasında gittikçe gelişti; göz dolduran öğrenciler ortaya çıktı; bu bile bilimsel çalışmayı teşvik etti.

Medrese sistemi Osmanlı İmparatorluğu'nda en önemli öğrenme ve eğitim kuruluşuydu. Osmanlıların fethettikleri her bölgede galipler bir cami ve hemen yanında bir medrese açtılar.34 Vakıflara arazi tahsis edildi ve vergiden muaf tutuldular, Osmanlı yönetiminde ve yargılama sisteminde yer alabilecek gençleri yetiştirmekle medreseler bütün yerel yerleşim bölgelerindeki insanlara Osmanlı'nın İslâm'a olan bağını hatırlattı.35 İmparatorluğun gelişmesine paralel olarak medreselerin sayısı çarpıcı bir biçimde arttı.36 Üstelik, Arap topraklarının on altıncı yüzyıl sürecinde fethedilmesiyle birlikte Osmanlı'nın bu medrese sistemi oralardaki çoktan sayısı yüzleri bulan yerli sistemlerle birleştirildi. Bunlar İslâm bilimin Ortaçağ'dan beri ekilen tohumlardan meydana çıkarttığı fidelerdi.

Vakıflar tarafından finanse edilen bu geniş okul sistemi, on altıncı yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş ve coşkulu bir entelektüel dünyaya sahip olabileceği şeklinde ifade edilebilir. Parlak bilim adamları taşradan imparatorluğun merkezine götürüldü. Bilim adamlarının kütüphanelere ulaşmaları ve oradaki kaynakları toplamaları için uzun seyahatler yapmaları normal bir uygulama haline geldi. Seçkin medreselerde eğitim verenlerin cömert maaşlar alması beklenirken, daha az seçkin olan okullarda eğitim verenlerin nispeten daha az miktarda maaş almaları beklenirdi. Maaş seviyesi altmış ve yirmi akçe (gümüş Osmanlı sikkesi) arasındaydı ve vakıftan verilirdi.37

Medreselerin yanında diğer önemli eğitim kurumları da vardı. Bunların hepsi dine dayalı eğitim vermemekteydi. Tıp okulları sultan tarafından finanse edildi ve imparatorluğun değişik ihtiyaçlarına cevap verdiler. Kanuni Sultan Süleyman tıp okullarını kurduğu zaman, İslâmi söylemdeki üstünlüğe karşı alternatif bulmaya çalışmış veya hatta Avrupa'daki bilgi sistemi ile rekabet etme gerçeğini kabul etmiş olabilirdi. Tıp okulları saray tarafından tesis edilen himaye sistemi sayesinde muvaffak oldu.38

Yukarıda ileri sürülen güdülere ilave olarak, Osmanlı hükümdarlar, sağlık eğitimini ve araştırmasını saray hekimlerinin hünerlerine ihtiyaç olduğu için de mali açıdan desteklediler. Sonuç olarak, saraya ait bilim adamları değişik vazifeleri yapmak durumunda kaldılar. Aynı zamanda sarayın hekimi olarak felsefe gibi diğer bilimsel faaliyetlerde de bulundular.

Açıkça görüleceği üzere, aşırı merkezileşmiş olan Osmanlı Devleti, vakıflarla birlikte etkin bir şekilde hem okullar zincirini hem de merkezde bulunan ihtisaslaşmış okulları destekledi. Fakat, eğitimdeki bu himayeciliğin sonuçları nelerdi? Himaye sistemi gerçekten kendileri de bireysel himayeciliğe dayanan önemli bilim adamları yetiştirdi mi? Kısaca, bilimsel korumacılığın muhteviyatı nedir?

Mario Biagioli, erken bilimsel himayecilik konusunda Galileo, Courtier adlı, kısa süre önce basılan eserinde Galileo'nun 'sosyo-profesyonel kimliği' adını verdiği incelemeyi yapar. Biagioli, bu nevi kimliğin -tanınmış bir filozof-matematikçi olarak onun şahsiyeti, Avrupa'nın en mühim prenslerinden biri tarafından desteklenme-yeni olan bir şey olduğunu vurgular. Himayecilik sosyal camiada aktif bir davranış biçimi oldu ve anlaşılması güç olan bir himayecilik ve tercih edilme sistemi ile yapılandırıldı.

Biagioli, Galileo'nun bilimsel ve sosyo-profesyonel başarılarının Galileo'nun ustaca hareket etmesi sayesinde eş zamanlı olarak oluştuğunu ve onun kitabında izlediği stratejilerin izinin olduğunu tartışır. Biagioli, Galileo'nun saraydaki biliminin saray bilimi olmak zorunda olduğunu, başka bir deyişle, bir nevi icabçı özellik taşıması gerektiğini ifade ediyor.39 Galileo'nun fiilen görülebilen, teşhir edilebilen şeyleri üretmesi beklenildi. Fakat bütün bunların Osmanlı İmparatorluğuyla bir ilgisi var mıydı?

Osmanlılar hekimlerin yanında diğer bilim alanlarındakilere olan ihtiyacın gittikçe arttığını gördüler. Saray âlimlerinin çoğu Galileo gibi astronomdu. Bu, incelemeler ve kolonileşmeyle tamamlanabilen bir bilimdi ve imparatorluğun bilim için yaptığı harcamaların çoğunluğu astronomide harcanmaktaydı. Önceki dönemlerdeki sultanlar himaye ettikleri bilim adamlarını başarılarına göre sıkça değerlendirdiklerinden bilimi geliştirmede süregelen bir baskı vardı. Üstelik, saray astronomiyle oldukça ilgiliydi ve genellikle yıldızlara bakarak gelecekteki harpler hakkında tahminde bulunuyordu.

Sultan III. Murad astronomiye aşırı meraklıydı ve 1570 yıllında meşhur Müslüman astronom Takiyeddin Ebu Bekir Raşid'den Semerkant'ta Uluğ Bey'in yapmış olduğu astronomiyle ilgili haritadan daha iyi bir harita yapmasını istedi.40 III. Murad, Takıyeddin'i Mısır'dan İstanbul'a getirtti.

Takıyeddin Mısır’da eğitim görmüştü ve orada Osmanlı İmparatorluğu’nun müneccimbaşı, başka bir deyişle baş astronomu olarak atanmıştı. O, büyük vezir Sokullu Mehmet Paşa ve Sultan’ın öğretmeni Hoca Sa’adaddin Efendi tarafından politik ve ekonomik bakımdan himaye edildi. Takıyeddin 1575 yılında rasathaneyi inşaya başladı.41 Biagioli’nin tarif ettiği Galileo gibi Takıyeddin’in de görülebilecek ve sergilenilebilecek şeyler üretmesi beklendi. Alet-gerecin yapılması ve rasathanenin inşası 1577 yılında tamamlandı ve aynı yıl gözlem yapılmaya başlandı. Kasım ayında meşhur 1577 göktaşı göründü ve bunu üzerine Takıyeddin Sultan III. Murad için gelecekle ilgili tahminler hazırlamaya başladı.

Rasathanenin inşası, aşırı pahalı astronomik araç-gereci ve araştırma için yapılan harcamalar saray tarafından karşılandı. İmparatorluğun yıllık bütçesinin belirli bir kısmı astronomik araştırmaları desteklemeye ayrılmıştı. Takiyeddin’e, rasathanenin yapılmasına ve rasathanede çalışan on beş astronoma ödenen miktarların değerlendirilmesi, Osmanlılarda bilimsel himayenin nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Sultan tarafından hazırlanıp divanında da onayını alan özel bir kanunname ile İstanbul’da bir rasathane inşa etme süreci başlatıldı. Aydın Sayılı’nın belirttiğine göre Takiyeddin’in şerefine yazılan şiirlerden sultanın baş astronoma tımarın en ihya edeni olan zeamet verdi.42 Takiyeddin’e İstanbul’a gelmeden önce Mısır’daki kadılık vazifesinden dolayı 150 akçe tahsisat yapılmıştı. Rasathaneyi kurma hizmeti karşılığında kendisine imparatorluğun Avrupa kısmında 70.000 ocak (bir arazi ölçüsü) verildi. Fakat bu düzenlemenin makul olmadığı belirlendi ve kısa süre sonra Anadolu’da 46.000 ocak toprak tahsis edilmesiyle önceki projeden vazgeçilip yerine bu yeni projeye başlanıldı. Daha sonra 24.000 ocak daha projeye dahil edildi. Bunlara ilave olarak, rasathanenin yıllık işletme

maliyeti 3.000 akçe, ve bir kaynağa göre rasathanenin kuruluş ve yıllık işletme masrafları devlet tarafından karşılandı.43

En basit tanımlamayla İstanbul Rasathanesi'ne resmi devlet kurumu denilir. Her ne kadar Takiyeddin'e yardımcı olan astronomlara verilen ücret konusunda bilgi elimizde bulunmamaktaysa da, anlaşıldığı kadarıyla rasathane vakıf kaynaklarınca desteklenmedi. Bu nedenle, Sultan III. Murad'ın Takiyeddin; himayesi politik koruma ve ekonomik destek şeklindedir.

On altıncı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezileştirilmesi kısmen sosyal mülkiyet ilişkilerinin kurumsallaştırılmasındandı. Bu merkezileşme, yukarıda tanımlanan vasıtalarla köylü takımından ve yöneticilerce şehir halkından önemli ölçüde gelirlerin elde edilmesine imkan verdi. Sonuç olarak imparatorluk hazinesi inanılmaz ölçüde zenginleşti. Bu durum, saraya dine dayalı, birbirleriyle bağlantılı medrese denilen birçok okulu açmak suretiyle kendi yönetimini meşrulaştırma imkanı sağladı. Her ne kadar medrese sistemi dini bağışlarla desteklendiyse de, imparatorluğun merkezindeki özel mesleğe dayalı okullar doğrudan devlet tarafından finanse edildi. Eğitim ve entelektüel alanlardaki bu yatırım bizzat sultanın himaye ettiği Takiyeddin gibi meşhur bilim adamlarının ortaya çıkmasına neden oldu. Orada gözle görülebilir bilimsel bir başarıya ihtiyaç olduğundan, devlet gerekli ekonomik ve kurumsal vasıtaları bilimsel çalışmalara destek olmak için geliştirdi.

On Sekizinci Yüzyılda Politik ve Ekonomik Gücün Yerelleştirilmesi Sürecinde Entelektüel Faaliyet

Bütün bunlar neyi değiştirdi? Günümüzde çoğu Osmanlı tarihçileri, Osmanlı'nın gerileme teorilerini göz ardı ederek genellikle sosyal ve ekonomik bir perspektiften çalışmalarını yapmaktadırlar. Entelektüel (bilimsel) kurumlar veya sosyal mülkiyet ilişkilerinin değişmesine on

yedinci yüzyıldaki ekonomik krizlerin neden olduğu konusunda genel bir mutabakat söz konusu olmuştur. Fakat krizlere ne sebep olmuştur?

Uzun dönemli ekonomik değişim sürecinin yorumları, demografi, para ve ticaretin büyümesine dayanarak yapılmıştır. Bu anlayışlara göre, değişim baskısı şehirleşmede ve ticaretin gelişmesinde görülür. Bu gelişmeler gümüşe olan güvenin artmasına ve akçenin devalüasyonu ve enflasyonuna neden olmuştur. Osmanlı ekonomisi 'arz ve talep yasalarına' göre işleyen bir ekonomi olarak görülmektedir. Sosyal mülkiyet ilişkilerindeki değişimlere yönelik ilgi daha az olmuştur. Robert Brenner'in İngiltere örneğinde ifade ettiği gibi, sınıf ya da güç ilişkileri yapısı, demografik ve ticari değişimlerin tarzını veya derecesini, bu değişimin de sırasıyla gelir dağılımı ve ekonomik büyümedeki uzun dönemli eğilimleri nasıl etkilemiş olduğunu belirlemiştir. Brenner geleneksel sebep-sonuç ilişkisinin yönünü ters çevirmiştir. Benzer nedensellik Orta Doğu'ya da uygulanmalıdır.

Ömer Lütfi Barkan ise krize katkıda bulunan ve 'fiyat devrimi' olarak adlandırılan bir ekonomik faktör ile ilgilenmeyi tercih etmiştir. Barkan 'dünya sistemleri teorisini izleyerek, yerleşmiş olan Osmanlı sosyal ve ekonomik düzeninin zayıflamasının tamamen bölge dışındaki gelişmelerin, özellikle çok büyük bir canlılık ve güce sahip olan 'Atlantik ekonomisinin' Batı Avrupa'da yerleşmesinin sonucu olarak başladığını ileri sürer. Ayrıca, Osmanlı ekonomik sisteminin zayıflamasının ne kendi doğal yapısındaki kusurlardan ve ne de kendi yapısında var olan bir eksiklikten kaynaklandığını; aksine, onun dengesini bozan, doğal ekonomik evrimini durduran ve böylece ekonomik kurumlarını onarılmayacak derecede bozan büyük tarihsel değişimlerin bulunduğunu iddia etmektedir.44

Önemli Osmanlı tarihçilerinden Halil İnalcık ise, Osmanlı gerilemesini içinde oluştuğu sosyal çerçeve içerisinde incelemeye çalışır. İnalcık 'fiyat devriminin' sadece ekonomi üzerindeki etkilerini değil, aynı zamanda

devlet kurumları veya daha doğru bir ifadeyle, toplum ile resmi askeri organizasyonlar arasındaki ilişkiler üzerindeki etkilerini de tartışmaktadır. Sonuç itibarıyla, Osmanlı parasal sisteminin bozulması, geleneksel vergi sisteminin modası geçmiş bir hale sokan ve gelirleri tımar sistemine dayanan elit askeri sınıfın üyelerinin fakirleşmesine neden olan hiper enflasyona yol açmıştır. Devletin askeri ve mali ihtiyaçları, yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişkilerde radikal bir değişime yol açmıştır ve sonuçta bütün ülke genelinde etkisini gösteren kısıtlayıcı politikalara sebep olmuştur. Bunun da ötesinde, İnalcık yönetimin ücretlilere yönelik artan talebinin köylüleri tarımdan uzaklaşmaya sürüklediğine ve şehirler ile kırsal alanlar arasında demografik dengesizliklere yol açtığını ifade etmektedir.45

Hem Barkan ve hem de İnalcık, üretim, ticaret ve sınıf ilişkilerini fiyatlar ve para ile alakalandırdılar. Her zaman sınıflar arasındaki mücadelenin enflasyon ve ekonomik çöküşün bir sonucu olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin, İnalcık askeri yöneticiler ile re'aya arasındaki çatışmayı ve öncekilerin diğerlerinden zorla para toplama çabaları, enflasyon ve akçenin devalüsyonu sonucu azalan gelirleri arttırmak dürtüsüne bağlar.

Bu hususta benim argümanımla karşılaştırabileceğim daha başka pek çok argüman olmasına rağmen, yerel güçlerin ortaya çıkmasına yönelik argümanlar arasından yalnızca bu iki tanesini sunuyorum. Bu yüzden ticaret, enflasyon ve fiyat devrimi gibi birbirini takip eden hususları değerlendirmek yeni kıtaların keşfedildiği gerçeğini göz ardı eder. Yeni kıtaların bulunması gibi, yerel güçlerin peydahlanması da sınıf çatışmalarına sebebiyet vermiştir.

Mevcut açıklamalardan farklı bir noktayı tanımlamak için öncelikle sosyal mülkiyet ilişkilerinde meydana gelen değişimleri incelemek istiyorum. Bu bize politik ve ekonomik yapıların yerelleşmesinin sebepleri

hakkında yeni bir bakış açısı verecektir. Şimdi merkezileşme ve nihayetinde yerel güçlerin teşekkül etmesinin ardında aşırı güçlenmiş bürokrasi, yerel elitler orta sınıf arasındaki münasebetin var olduğu hipoteziyle başlayalım.

On altıncı yüzyıla kadar devlete hakim olabilecek herhangi bir rakibin; iyi gelişmiş sınıfın veya yerel elit tabakanın yokluğu Osmanlı bürokrasisinin gücü ele geçirmesine neden oldu. On altıncı yüzyılın sonlarında yerel ve orta sınıflar ve gruplar, özellikle ayan olarak bilinen yerel elit tabaka sermaye biriktirmeye ve politik güç elde etmeye başladılar. Sosyo-ekonomik güç dengesindeki bu değişiklik, 'Atlantik ekonomisi' gibi dışsal güçlerle birlikte ticaretteki enflasyona ve sosyo-ekonomik krizlere neden olan değişim on yedinci yüzyıla sarktı. Bu perspektiften bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyo-politik hareketlenmelerin genellikle sultanın imtiyazlı kullarına ayrıcalık tanıyan bir sistemde ayanların iktidardaki kendi hisseleri için mücadele etmeleri neticisinde yaşandığı açıkça görülür.46 Fakat çözülmesi gereken birkaç problem kalmıştır. Birincisi, merkezileşmiş sosyal mülkiyet ilişkilerinin değişime eğilimi olup olmadığıdır. Vakıfları bir istisna olarak dışarıda tutarsak, İmparatorluğun tarıma elverişli kısmı veya dinsel toprakların tamamı sultanın şahsi mülkü müydü? Vergi toplama, tımar ve iltizam başka bir şekle dönüşmüş müydü?

Cemal Kafadar Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu üzerine olan son zamanlardaki bir çalışmasında devletin kuruluşunu esnek, karmaşık ve hatta kendisiyle çatışan bir süreç olarak tanımlar. Bu iki özelliğinden dolayıdır ki, Bizans sınırındaki diğer Türk beylikleri yok olurken, Osmanlı beyliği varlığını sürdürmüş ve bir imparatorluk olarak ortaya çıkmıştır. Kafadar, daha çok Osmanlı'nın merkezileşmiş gücü üzerinde bu nedenle durmaktadır. Bu merkezileşen güç aynı zamanda bölgesel genişleme olarak

da gerçekleşmiştir. Fakat ikisi çatışma içinde olduğunda her zaman kaçınılmaz bir şekilde merkezi güç öne çıkmıştır.

Osmanlılar güçlerini yayma ve kuvvetlendirme çabalarının bir parçası olarak, ittifaklar kurma ve ittifaklardan ayrılma konusunda bir dizi stratejiye esnek bir tarzda dayanma politikası izlediler. Bu süreç, gerilimlerin artmasına yol açmasına rağmen Osmanlılar bu gerilimlerin çözümlenmesinde veya mevcut veya potansiyel çatışmaların bastırılmasında ehil olduklarını göstermişlerdir. Böylece aşamalı bir şekilde merkezileşmiş bir devlet vizyonunu geliştirmişlerdir. Koşullara göre merkezi devleti düzenlemişlerdir ve bütün çabalarını devletin bekası için harcamışlardır. Bürokratikleşme ve merkezileşme süreçleri içerisinde Osmanlılar dahil etme veya hariç tutma gibi taktikler kullanarak her zaman kontrolü ellerinde tutmuşlardır.47

Kafadar, doğası gereği devlet gücünün sahipliğinin zamanla değişmiş olabileceğini göstermiştir. Bu yüzden, on yedinci yüzyıl ekonomik krizinden sonra meydana gelen değişimlerin, sosyal mülkiyet ilişkilerinin sürekli değişen özelliği ve dinamiklerinin bir parçası olduğunu varsaymak mantıklı görünmektedir. Kafadar'ın argümanını daha ileriye götürerek, sosyal mülkiyet ilişkilerindeki değişmelerin genelde Osmanlı toplumuna ve özelde ise İslâm dünyasına ait bilimlerin diğer alanlarında da değişimlere yol açtığını düşünüyorum.

Bu yüzden ekonomide olduğu gibi sosyo-politik alandaki değişimlerin, ne Wallerstein ve onu izleyen birçok Osmanlı tarihçisinin ifade ettiği gibi gümüşün Yeni Dünyadan akışının sonucu olmuştur ve ne de Gibb, Bowen ve diğer çöküş tez taraftarlarının iddia ettiği gibi 'hükmetme yetkisine sahip kurumların' içsel kusurlarının sonucu olmuştur.48 Dönüşüm daha çok uykudan uyanan Arap nüfusunun yoğun olduğu eyaletlerin yerel elitleriyle imparatorluk merkezine karşı olan Osmanlı elitleri arasındaki sınıf

mücadelesinin sonucu olmuştur. Bu mücadeleler özellikle arazi ve vergilendirme gibi sosyal mülkiyet ilişkileri etrafında dönmüştür.

Peki bu sosyal mülkiyet ilişkilerinde ne tür değişimler oldu ve bu süreç nasıl yaşandı? Eğer, Kafadar'ın görüşlerini kabul edersek, bürokratikleşme ve merkezileşme süreci boyunca ekonomik ve politik güç kazanan belirli yerel elitlerin hem ekonomide hem de yönetimde ademi merkeziyetçi bir yapının oluşması için devleti baskı altına almış oldukları sonucuna varmış oluruz. Uzun vadede güç birikimini önlemek için Osmanlı yöneticileri tarafından uygulanan geniş bir kriterler alanı olmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nin temsilcileri olarak mali ve idari bir güçle donatılan yerel elitlerin ayaklarını basacakları ilk basamağı kazanmışlardı. Ekonomik kriz ne zaman ortaya çıksa bu yerel elit güçler imparatorluk merkezinden bir imtiyaz koparma peşinde olmuşlardır. Elde etmek istedikleri imtiyazlar, ömür boyu kullanım hakkı, kendilerinden alınan verginin sabitleştirilmesi, kendi imtiyazlarını miras yoluyla devretme hakkı şeklinde olmuştur.

Sosyal mülkiyet değişimleri içindeki değişimler daha çok hükümdarların sahipliğinde olan 'miri' arazilerin dışındaki arazilerin sahipliği konusunda kendini göstermekteydi.49 İki tür sahiplik konu ile alakaladır. Birincisi, yukarıda gördüğümüz gibi idari görevleri olan kişilere ya da yerel elitlere mali bir karşılık olarak sunulan ve 'temlik' olarak isimlendirilen arazilerdir. Gelirin elde edildiği unsur, din unsuru dikkate alınmadan Müslüman olan ve Müslüman olmayan herkesin ödediği 're'ayadan oluşmaktadır. (Unutulmaması gereken askeri sınıfın vergiden muaf bir statüde olmasıdır). Diğer arazi türleri 'mevat' olarak bilinen tarım dışı arazilerdir. Bu çorak araziler potansiyel olarak yeniden canlandırılabilir topraklardı. Bunlar esas olarak sultanın seçkinlere bahşettiği mülkler için bir temel hazırlamıştır. Temlikler vasıtasıyla devlet tımar sisteminde gördüğümüz gibi askerlerin idamesini sağlamaktadır. Devletin ana geliri ise

iltizamlardan sağlanmaktadır. Bahşedilen araziler devlet gelirinin önemli bir kaynağını oluşturmaktayken kullanılmayan çorak araziler ise devlet gelirindeki potansiyel büyümeyi göstermektedir. Çünkü ormanlar, bataklıklar, çöl araziler ve hatta yeni fethedilmiş arazilerden oluşan bu alanlar gelecekte elitlere bahşedilebilir niteliktedir, ki bu gelecekte mali gelirdeki artışlar anlamına gelmektedir. Böyle olmakla birlikte, on altıncı yüzyılın sonundan itibaren imparatorluğa hiç yeni arazi katılmamıştır ve nüfusun artması sonucu sahipsiz ekilebilir arazi kalmamıştır. Devletin gelirleri sadece bahşedilen arazilere bağlı kalmıştır.50 Bu yüzden, var olan kullanıma açık olmayan araziler ekonomik büyüme kapasitesinin bir göstergesi olarak kabul edilirse; bunların azalması Osmanlı ekonomisinin durgunluğunu temsil eder.

Devlet geliri sadece seçkinlere verilen arazilerden elde edilen gelire bağlı olduğundan, devlet vergi toplama yetkisine sahip olan yerel seçkinlerin insafına kalmıştı. Dolayısıyla, kolaylıkla yeni imtiyazlar verilmeye zorlanmıştı. Siyasi otorite ademi merkezileştiğinden sürekli gelirden de fedakarlıkta da bulunmuştu.

1585'ten sonra gerçekleşen büyük değişimler esas olarak tımar sisteminin bozulmasından kaynaklanmıştı. Tımarlar hazinenin bir gelir kaynağı olmadığından, devlet iltizam sistemini tımarlara tercih etti. Devlet faaliyet merkezini aşamalı olarak iltizamlar üzerine kuracak şekilde değiştirdi. Yerel taşra yöneticileri iltizamı ilk elde eden kişiler olmaları vasıtasıyla, vergi memurluğundan yerel girişimcilere doğru bir dönüşüm yaşamışlardır.

Mültezimler sahip oldukları bu pozisyonu koruyabilmek için sadece sahip oldukları mülkiyetlerinin tümünü beyan etmelerinin yanında, aynı zamanda tamamen teminat taahhüdü olarak başka sağlam sermaye kaynaklarına da sahip olduklarını göstermekteydiler. Bu yüzden, mültezim

ne kadar zengin olursa olsun, teminat koşulları mültezimleri ‘ayanların’ varlıklarına dayanmalarına zorlamış, ve birbirine sıkı bir şekilde bağlı zengin bir insan grubunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gruplar yerel ve devlet faaliyetleri üzerinde giderek artan bir etkiye sahipti.

Tımar arazilerinin iltizamlar tarafından kademeli olarak ele geçirilmesi ve sistemin büyük ölçekli olmasından dolayı, iltizam sisteminde değişiklikler kaçınılmaz olmuştu. Gelişmekte olan mültezim sınıfına yönetim tarafından verilen ilk imtiyazlardan birisi, belirli bir zamanla sınırlı bağışların süresinin uzatılması ve gittikçe mültezimlere ömür boyu mülkten yararlanma hakkı idi. Nihayetinde, mültezimler sahip oldukları ömür boyu kullanma hakkını miras yoluyla devretme hakkını da kazandılar. Malikane olarak da bilinen bu uygulama mültezimlere genişleyen alanlar üzerinde mülkiyetin vermiş olduğu haklara benzer haklar vermiştir. Bazı durumlarda bu bütün köyleri de kapsayabiliyordu.51

Mültezimler geniş arazi alanları üzerinde mülkiyet hakkına sahip yeni bir mülk sahibi sınıf olmuşlardır. Bu gelişmelerde, on sekizinci yüzyılın ünlü malikanelerinin alt yapısını oluşturan ve ücretli işgücü ile çalışan geniş çiftliklerden oluşan çiftlik sisteminin kökenini görmek mümkündür. Şimdi sultan tarafından mültezimlere verilen imtiyazların nedenlerine bir kez daha ayrıntılı olarak bakalım.

Halil İnalcık iltizam sisteminin büyümesinin esas olarak devletin gelirlerini toplamada veya kontrol etmedeki teknik, ekonomik ve bürokratik güçlüklerden kaynaklandığını ifade etmektedir.52 Diğer taraftan Haim Gerber bu değişimi özel mülkiyetin artmasıyla yerel mülk sahiplerinin yükselen gücüne atfetmektedir. Gerber, devletin resmi görevlileri ve taşralı güçlü kişiler yada ileri gelenlerin (‘ayan) sahip olduğu gibi özel mülkiyet olarak kabul edilebilen geniş arazilere sahip olan mültezimlerin zorlaması sonucu bu imtiyazların doğduğunu tartışır. Böylece toprak sahibi bir elit

sınıf sisteme dahil olmuş ve yarı bürokratik Osmanlı Devleti giderek yarı feodal bir devlete dönüşmüştür.53 Gerber'e göre askeri sınıflar aşamalı olarak iltizam sistemine sokularak tımar arazilerinden mahrum bırakılmıştır. Böylece iltizamlar arazileri ele geçirmiş ve yeni bir yerel elit tipi haline gelmiştir. Bununla birlikte, mültezimler içindeki askeri grupların entegrasyonu Osmanlı yönetimin dağılmasına katkıda bulunan ekonomik ve politik yerel güçleri oluşturmuştur.54

Eğer yerel güçlerin güçlenmesini anlamak istiyorsak, İnalcık ve Gerber'in büyük imtiyazların alınmasına yol açan yerel nedenlerin önemini ifade eden genel açıklamalarına katkıda bulunmalıyız. Kennet Cuno Mısır örneğinde verginin maliye elemanları tarafından doğrudan toplandığı kısa bir dönemden sonra Osmanlıların 1525 Kanunnamesi'nin verdiği yetkiye dayanarak iltizam usulüne göre vergi salma uygulamasını hayata geçirdiğinden bahseder. Cuno'ya göre verginin doğrudan toplanmasından dolaylı toplanmasına dönüşmesinin nedenlerinden birisinin Osmanlı'nın üretimi sürdürmek ve arttırmak için sorumluluğu yerel mültezimlerin eline verme isteğidir.55 Dahası, Cuno on yedinci yüzyılın ortalarında mültezimlerin doğal afetler nedeniyle ömür boyu elinde bulundurma ve miras yoluyla devretme gibi imtiyazları elde edebilmelerinin, verginin toplanmasında Osmanlı'yı bütünüyle yerel elitlere bağladığını ifade etmektedir. 1642-1648'deki bir salgın hastalık nedeniyle iltizam mahallindeki 130 köy boşalmış, vali Maksud Paşa bunları tekrar satmıştı. Müteakip yılda Maksud Paşa mültezimlerden vergi alacaklarını erken ödenmesini istemiştir. Bu durum karşısında mültezimlerin temsilcisi olarak Sancak Beyleri durumu dilekçeyle sultana bildirmişler ve daha önce talep edilen vergi artırımın ilgası talebini de ilave ederek Maksud Paşa'yı hazineyi dolandırmakla suçlamışlardı. İbn Abi al-Surur'un güncel kayıtlarına göre bu beylerin son talebi, boş iltizamların yeniden satışına

göndermede bulunarak ‘bir köye sahip olan ve çocukları olan mültezimler öldüğünde sahip olduğu köy çocuklarına verilmelidir’ şeklindeki talepti.56 Mültezimler ile yerel Osmanlı valileri arasındaki bu mücadelenin sonucu olarak sultan salgın hastalıklardan zarar gören 130 köyden tekrar verginin toplanmasını kolaylaştırmak için mültezimlerin talebini karşılamıştı. Valiler azledildi ve yerlerine yenileri atandı. Mültezim iltizamlarını varislerine devretme hakkını kazandı ve böylece imparatorluk merkezi salgın hastalıkların zararlarını kontrol altına alabildi ve Mısır’dan gelen gelirlerin akışını sağladı. Bu anlatılanlardan yerel olayların imparatorluk politikalarını nasıl şekillendirdiğini görmemize rağmen, İnalcık, Gerber ve Cuno, her iki taraf lehinde açık bir tercihte bulunmaksızın imparatorluk merkezi ile eyaletler arasındaki karşılıklı etkileşim üzerinde önemle durmuşlardır. Bu yüzden imtiyazlar nosyonu veya yerel güçlerin ortaya çıkması diğer bir tarihsel problemi gündeme getirir. Bu karşılıklı etkileşim imparatorluk merkezinin emriyle mi yoksa yeni yerel elitlerin aşağıdan zorlamasıyla mı olmuştur? Dina Khoury Osmanlı ekonomisinin dönüşümünün bölgesel dinamizm ile imparatorluk politikalarının bir bileşimi sayesinde gerçekleştiğini söyleyerek bu soruya cevap bulmaya çalışmıştı. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren bu ortak süreç, profesyonel askerlik, yönetimsel düzen ve özel mülkiyet haklarının garanti altına alınması düzenlemelerini içeren on dokuzuncu yüzyıl Tanzimat reformlarını doğurmuştur. Bunların hepsi ‘reformların destekleyici omurgasını oluşturan’ taşralı sınıfın kulağına gelen hoş sözlerdi.57

Sosyal mülkiyet ilişkilerindeki değişimler sonuçta imparatorluk merkezi ile eyaletlerdeki taşralı yöneticiler arasındaki ilişkileri etkilemiştir. Bu yöneticiler arasında ‘Şam’ın Azm ailesi, Acre’li Zahirel-Emir, Musul Celili, Mısır’lı Memlükler, Trablusgarp Karmalanları, Tunus Hüseynileri yer almaktaydı.58 Bunların ekonomik faaliyetleri, on yedinci yüzyıldan önce

imparatorluk merkezinin faaliyetleri ile karşılaştırıldığı zaman önemsizdi. Yöneticiler elde ettikleri gelirlerin önemli bir kısmını ya borçlarından dolayı merkeze göndermek, ya da bazı durumlarda yerel yeniçerilere vermek durumundaydılar.

Burada on yedinci yüzyıldaki krizden sonra sosyal mülkiyet ilişkilerinde meydana gelen değişimleri tanımlamaya çalışıyorum. Şimdi bu değişimlerin entelektüel kurumlar ve sonuçta bilimsel faaliyetler üzerindeki yansımalarıyla ilgilenebiliriz.

Daha önce değinildiği gibi, her yeni yerleşim yerinde okullar yerel camilerin yakınında kurulmuştu. Fakat, kolonizasyonun gerilemesi ve nihayetinde duraklamasıyla birlikte medreseler de geriledi. Ölü bir araziyi elde etmek için işleyen süreç, doğrudan ya da baş vezir gibi yüksek mevki sahibi birisi vasıtasıyla sultanlara resmi bir başvuru ile başlardı. Başvuruların sebepleri büyük ölçüde değişiklik göstermiştir. Çoğu durumlarda müracaat edenler genellikle bir cami kompleksi, bir çeşme gibi temelinde Allah rızası olan hayırlı bir işi tesis etmek için gelire ihtiyaç olduğunu ifade etmekteydiler. Daha az sıklıkla, bu arazilerin kendilerinin veya kendi soyundan olanların faydası için olduğunu ya da halihazırda var olan mülkiyetine bir ilave yapmak olduğunu açıklamışlardır.59 Bütün bu süreç daha çok okulun açılmasını teşvik etmeyi istemiştir. Durum böyle olmakla birlikte, tahsis edilen araziler için söz konusu olan rekabette kendi arazilerini genişletmek isteyen bazı mültezimler bir 'ahali vakfı' ya da dini aile yardım kurumu için gelire ihtiyaçları olduğunu başvurularında ifade etmekteydiler.60 Özel aile vakıflarının büyümesi, buna karşılık kamu vakıflarının gerilemesi de aynı zamanda okul sistemi üzerinde etkili olmuştur. Devletin dağıtacak mevatı kalmayınca medreseler çok zayıflamıştır. Ayrıca yönetimin ilgisizliği, kötü yönetim ve sarayların danışıklı döğüş türünden uygulamaları devletin sahip olduğu büyük hazine

arazileri rezervinden (miri) her nevi elitin mülkler edinmelerini mümkün kılmıştır. Bu suretle temlik edilen arazilerin çoğu, özel dini vakıflar haline gelmiştir. On yedinci yüzyıl boyunca hem yerel ileri gelenler hem de Osmanlı yöneticiler tarafından tesis edilen vakıflar, bu kişilerin zenginlik ve nüfuzunu arttırdıkları için bu tür yerel kişiliklerin meşhur olmalarını sağlamıştır.61 Devlet arazilerinin bu şekilde temlik edilmesi doğal olarak birçok seçkin ailenin finansal gelirini garanti altına alırken, devletin vergiye tabi olacak gelir ve irat kaynağını da önemli ölçüde azaltmıştır. Vakıf kurumlarının bu suiistimali aynı zamanda birçok okulu maddi kaynaklarından mahrum etmiş, ve var olan eğitim krizini daha da derinleştirmiştir.62

Fakat, mevcut medrese sisteminin kaderi neydi? Medreseler esas olarak bağımsız kurumlar olduğundan, arazi tahsisi veya iltizam sisteminin artmasının vakıf sistemi üzerindeki etkisine bakmalıyız. On yedinci yüzyıldan önceki dönemin çeşitli sosyal mülkiyet ilişkileri arasından bazıları ele alındığında, kamuya ait vakıflar nispeten daha geniş gelirleri kullanmaktaydılar. Vakıf arazileri üzerinde çalışan köylülere belirlenen ücretler veriliyordu ve onlar kendi ürettiklerine paralel olmayan bir şekilde yaşamaktaydılar.

Bununla beraber, daha sonra iltizamların ortaya çıkmasıyla birlikte, eskiden kendi kendine yeterli olan birimler piyasaya bağımlı hale dönüşmüşlerdir. Tarımda ani bir rekabet ortamı vuku buldu. Mültezimlerin kendilerine tahsis edilen araziler nedeniyle oluşan borçlarını geri ödemek zorundaydılar; onlar aynı zamanda devlete sabit bir bedel ödemekle de yükümlüydüler. Bu yüzden, mültezimler sahip oldukları arazilerden mümkün olduğu kadar çok gelir elde etmek için güçlü bir dürtüye sahiplerdi. Araziler kısa bir dönem için tahsis edilebileceği gibi en fazla yedi yıl için de tahsis edilebilirdi, üretimi arttırmanın tek bir yolu vardı, o

da fazla vergi almak veya aşırı istismardı. Fakat daha sonra mültezimler araziyi ömür boyu kullanma hakkı elde ettiler ve daha sonra bir miras olarak arazileri devretme hakkını bile kazandılar. Malikane sisteminde kazanç ürün uzmanlaşması vasıtasıyla arttırılabilirdi.

İltizamların süresinin kısa tutulduğu veya sabitleştirildiği dönem boyunca mültezimler sadece yasal olarak devletin sahip olduğu, pratikte ise köylülerin sahip olduğu ve kendilerinin idare ettiği arazilerden gelir toplama hakkını elde etmişlerdir. Ne zaman mültezimler kendilerine tahsis edilen arazilere ömür boyu sahip olma ve sonra da miras yoluyla devretme hakkını kazandılar, o zaman söz konusu arazilerin sahipliği devletten mültezimlere geçmiştir. Bu gelişmelerden dolayı ilk defa köylüler gelir vasıtalarından mahrum bırakıldı. Bunun yanında, özel arazi mülkiyetinin ortaya çıkmasının bir sonucu olarak arazi piyasası teşekkül etti. Büyük mültezimler daha büyük arazi parçalarını ele geçirmeye başlamışlar ve bu arazi parsellerini, üzerinde kendi geçim kaynaklarından koparılmış köylülerin ya da ücretli işçilerin çalıştığı çiftlik olarak isimlendirilen geniş bir arazi şeklinde birleştirmişlerdi.

Sosyal mülkiyet ilişkilerindeki bu değişimlerin bir sonucu olarak, on sekizinci yüzyılın sonları tarımsal rekabetteki şiddete tanıklık etmiştir. Kendi kendine geçinen kamu vakıfları ucuz üretim alanları veya verimli tarımsal birimlerle rekabet edemez duruma düşmüşlerdi. Bu rekabet kamu vakıflarının statüsüne büyük ölçüde zarar vermiştir. Gabriel Baer vakıfların piyasa ekonomisi mantığına göre davranmakta başarısız olduğuna inanan bilim adamlarından birisidir.63 On sekizinci yüzyıl boyunca yeni ekilebilir alanların kaybedilmesi vakıfların gelirlerini büyük ölçüde azaltmıştır.64 Nihayetinde, kamu vakıflarının kamusal faydası aile vakıflarının belirli kişisel çıkarlarından daha önemli görülmeye başlanmıştır.

Kamu vakıflarını kuşatan bu olumsuzluklara ek olarak, kendi vakıf arazilerini müsadere etmeye çalışan ve büyük ölçüde yıkıcı olan yeniçerilerle birlikte hareket eden dini tarikatlar ortaya çıkmıştır. Bu dini tarikatlar kısa sürede kendi kendilerini geçindirecek hale geldiler.65

Kamu vakıflarının durumundaki bu kötüleşmenin, medreselerin sosyo-ekonomik temelinin kayması anlamına geldiğine inanıyorum. Dikkate değer neticelerin olmaması veya sahip olduğu okulların kamusal öneminin azalması, medreseler içerisindeki faaliyetleri önemli ölçüde azaltmıştır. Burada, metodolojiye ilişkin kısa bir not koymak gerekir. Bu makalenin birinci bölümünden de anlaşılacağı gibi, Osmanlı toprakları üzerinde entelektüel faaliyetlerin varlığını ispatlamanın nispeten kolay, ve yokluğunu ispatlamanın da zor olduğudur. Çünkü uzun bir dönemle ilgili verilere sahip olmadığımızdan, sağlam bir tarihsel ekonomik analiz yapmak mümkün olmamıştır.66 Heyworth'un, Mısır'daki bilimsel faaliyetlere yönelik bazı bilgileri sentezlemesi sayesinde biz şimdi 1678 ile 1797 yılları arasında bilimsel çalışmaların sadece %10'un -ki bunlar genelde din çalışmalarıydı- dini konular dışındaki konular olduğunu bilmekteyiz. Heyworth'ün söz ettiği bilim adamları nadiren bağımsız ya da bir ekol olarak değerlendirilebilecek grubun parçasıydılar.67 Böyle olmakla beraber, bilim adamlarının çoğu bilimle birlikte dini çalışmalara da katkıda bulunduklarından, bilimsel faaliyetleri dini faaliyetlerden ayırmak hemen hemen imkansızdır.

Bütün bunlarla birlikte, bilimsel okulların yokluğu veya bilimsel çalışmaların finansmanıyla ilgili bilgi eksikliğimiz beni bazı dini okullar üzerine yöneltti. Böyle yapmak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve özellikle de Mısır'daki ekonomi ile eğitim arasındaki münasebeti açıklığa kavuşturmada yardımcı olabilir. Bilimsel çalışmalar dini okullarda yapılmakta ve öğretilmekteydi. Fakat, bütçe imkanları okul yönetimini

fedakarlık yapmaya zorladığında genellikle kolaylıkla hemen bilimsel çalışmalardan vazgeçilmekteydi.

Korkunç bir bilgi eksikliğine rağmen, yine de medrese sistemi ve onun vakıflarının gerilemesi ile ilgili bazı bilgiler çağdaş vakayinamelerden elde edilebilmektedir. Abdurrahman el Ceberdi'nin on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarıyla ilgili vakayinamesinde sosyal mülkiyet ilişkilerindeki değişimlerin medrese sistemi üzerindeki etkileriyle ilgili daha önceki anlattıklarımı destekleyen bazı ipuçları buldum.

Birincisi, dört ciltten oluşan Abdurrahman el Ceberdi'nin vakayinamesinin hiçbir yerinde, incelenen yüz elli yıllık sürede büyük miktarda yeni okul ve vakıfların kurulduğu söylenilmemektedir. Bununla birlikte, Abdurrahman el Ceberdi baş vezirlik makamına atanmak üzere imparatorluk merkezine geri çağrılan bir yerel Osmanlı görevlisi olan Mustafa Paşa (1769-1770), tarafından bir Kuran okulunun kurulduğunu söylemektedir. Abdurrahman el Ceberdi, Mustafa Paşa'nın kendisinin terfi edeceğini önceden haber veren, bir Sufi olan Şeyh el-Bayyumi'nin müridi olduğunu anlatmaktadır. Mustafa Paşa minnettarlığının dışında Mısır'a Şeyh el-Bayyumi Camii, çeşmesi, ve Kuran okulu yaptırmıştır.68

Diğer bir okul ise, kütüphanesiyle birlikte 1773-74'de Ali bey tarafından kurulmuştur. Bu okul sadece Kuran eğitimi amacıyla değil aynı zamanda genel İslâm eğitimi ve diğer bilimlerin öğretilmesi amacıyla kurulmuştu.69 Okulların mali ihtiyaçları için vakıflara yapılan bağışları kullanmıştır. Aynı dönemde bir başka okul bir başka Memluk Emiri olan Muhammed Bey tarafından yaptırıldı ve ona bağlı olan vakıf Muhammed Bey'in adıyla anıldı.

Bu örnekler bize bir okulun vakfıyla birlikte kurulmasının sadece güçlü bir politik şahsın yardım etmesiyle mümkün olabileceğini göstermektedir. el Ceberdi güçlü politik otoriteden bahsederken Merhum Muhammed Bey'e

göndermede bulunmaktadır. el Ceberdi ‘Muhammad Bey’in Mısırlı tanıdığı en yiğit, cesaretli, zengin, kararlı, azimli, bilge, alicenap ve sabırlı, ‘hepsi hepsinde’ bir emir olduğunu yazar. İyi işlere olan düşkünlüğünden dolayı ‘ulemayı severdi ve onlara karşı doğuştan gelen bir eğilime sahipti. Onlara saygı gösterirdi, onlara onur verirdi, öğüt ve tavsiyelerini dinlerdi ve onlara büyük hediyeler verirdi.70 Böyle olmakla birlikte yine de yeterli derecede güçlü olup, bilim adamlarını destekleyen bir lidere bu dönemde çok nadir rastlanır. Bahsettiğim üç istisna dışında genel olarak on sekizinci yüzyıldaki genel görünüm, önemli nüfuz artışlarına rağmen politik otoriteler tarafından çok az sayıda okulun kurulmuş olduğu yönündedir.

Diğer taraftan özel bireyler zaman zaman okullar ve kütüphaneler kurmuşlardır. Aile vakıflarının kurulmasıyla birlikte, bu vakıfların gelirlerinin bir kısmı temel dini eğitim veren yerel küçük okulların finansmanına gitmekteydi. Bunun farklı sebepleri vardı. Birincisi, kamu vakıflarından farklı olarak aile vakıfları sadece gelirlerinin küçük bir kısmını okullara harcamaktaydılar, gelirlerinin büyük bir kısmı aile vakfının kurulmasına verilmekteydi. Zaten toplam gelirin böyle küçük bir oranı küçük bir eğitim kurumunu finanse etmek için yeterliydi. İkincisi, aile vakıfları çoğunlukla mülk sahibinin ölümünden önce, muhtemelen vasiyetnamenin bir parçası olarak kurulmuştur. Sonuç olarak, özel şahıslar kamu yararı için eğitime yatırım yapmaktan ziyade, öldükten sonra şöhretlerinin korunması ve cennette itibarlı bir yeri garantilemek niyetinde olmuş olabilirlerdi.71

Aile vakıfları sadece eğitim kurumlarının finansmanı konusunda var olan boşluğu doldurmaya çalışan kurumlar değildi. İltizam sisteminden kaynaklanan özel mülkiyet, sermaye birikimi, ticaretteki genel artışla birlikte ticari servetler de artıyordu. el Ceberdi 1753-54 yılında zengin tüccar el Şereyibi ailesinin bir vakıf kurmadan özel bir kütüphane

kurduklarını ve finanse ettiklerini söylemektedir.72 Mevcut özel sermaye sadece küçük okul veya özel kütüphanelerin değil, aynı zamanda pür bilimsel faaliyetlerin de finansmanında devletin yerine ikame olmuştu. el Ceberdi, zengin bir aile mensubu olan babasının birçok kitap ve nadir olan değerli bilimsel amaçlı koleksiyonları satın aldığını, incelemeler yapmak için başka ailelerden, hatta Avrupa'dan öğrencilere kendisiyle birlikte astronomi çalışması yapmaları için burs sağladığını söylemektedir.73

Bilimsel faaliyetlerin finansmanı için özellikle tüccarların şahsi paralarını kullanması entelektüel faaliyetlerin yapısı üzerinde etkili olmuştur. Kendi bağımsız gelir kaynaklarına (vakıflara) sahip olan medreseler tam bir akademik özgürlüğe sahipken, özel finans kaynaklarını kullananlar bu özgürlüğü sınırlandırma eğiliminde olmuştur. Peter Gran'ın tartıştığı gibi, Arap tüccarları kapitalizmin esaslarından olan faydacılığı meşrulaştırmak için 'ticareti savunan ve öven' hadis literatürünün incelenmesini cesaretlendirmişlerdi.74 Bunun yanında, ticari paranın 'eğitim programı' üzerindeki etkileri, hukukla ilgili araştırmaların azalmasına ve hadis incelemelerinin ise artmasına yol açmıştır. Aynı zamanda bilimsel incelemelerin reddedilmesine yönelik bir eğitim de söz konusu olmuştur.

Sonuçta yerel harcamalar gerçekleştiren özel sermaye, devlet finansmanının kaybolmasıyla doğan boşluğu dolduramamıştır. Sadece yeni okulların fonlarında bir azalma olmamış, aynı zamanda on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru var olan okullar da darboğaza girmiştir. el Ceberdi, Muhammed Bey tarafından kurulan vakıflardan elde edilen gelirlerin gittikçe azalan okul komplekslerini, medreseleri ve çeşmeleri finanse etmek için kullanıldığını ifade etmektedir. Vakıf varlıklarının yeniden değerlendirilmesiyle ücretlerin ödenmesi yoluna gitmek denendi fakat vakıf gelirlerinin yalnızca küçük bir oranı bu gelirlerden istifade etmeyi hak

edenlere tahsis edildi. el Ceberdi ‘durumun görev ve (bilim adamı) pozisyonlarının, maaşlı çalışanların (ve diğerleri)… çoğu boşta kalıncaya kadar gittikçe kötüye gittiğini ve halıların çalındığını, medreselerin kapılarının aylarca kapalı kaldığını’ yazdı.

Bu çöküşün nedenleri nelerdir? Sosyal mülkiyet ilişkilerindeki dönüşüm, ömür boyu iltizam ve onun miras yoluyla devredilmesi hakkının artması kuvvetle idare edilen güçlerin oluşmasına neden oldu ki bu da merkezi otoriteyi zayıflattı ve yerel politik ve ekonomik rekabeti güçlendirdi. Bütün bunlar kamu vakıfları ve eğitim kurumlarına vurulan öldürücü darbeydi. el Ceberdi, merkezi otoritenin rolündeki azalmanın ‘büyüklük, hırs, iki taraflı rekabet ve uyumsuzluk ve zayıflığa göz yumulması sonucu boğulmaya çalışılan yerel rakiplere bir alan oluşturduğunu’ tartışmaktadır. el Ceberdi, ekonomik ve politik rekabetin nedenlerinden birinin politikacıların nüfuzu olduğunu belirtmektedir. Bu durum, eğitim alanında feci sonuçlara neden olmuştur. ‘Bu kusurlar belirlenen ilkelerden sapmayla birlikte ortaya çıkmaya başladı, ondan sonra her yerde düzensizlik hatta, devletin düzenini sağlamak veya otoritenin korunması konusunda da görülmeye başlandı.’75

Ayrıca öğrenci ayaklanmaları konusu vardır. Bu belirli bir açıdan, medrese finansmanındaki krizin en dramatik belirtisi olabilir. el Ceberdi, 1785’in yazındaki olayları büyük sosyal karışıklıklardan biri olarak görmektedir. Haziran ayında İskenderiye’de şehir halkı ile yerel Memluk güçleri arasında çatışmalar yaşandı. Aynı ayda, Buhayara eyaletinin bedevileri ile Memluk yöneticileri arasında da çatışma meydana geldi. Daha sonra Ramazanın ilk günlerinde (8 Temmuz 1785), öğrenci ayaklanması oldukça önemli ve İslâm dünyasında ün yapmış bir okul olan el Ezher patlak verdi. el Ceberdi, ‘öğrencilerin camilerin kapılarını kilitlediğini ve namazın kılınmasını önlediğini ve Cuma günü de yapılması

gereken namaz hizmetlerinin durakladığını' söylemektedir. Bu karışıklıklar Kahire'deki medreselere de el Ezher'da gerçekleşen durumu izleyerek Muhammad Bey'in medreseleri ve Hüseyin'in kabri de medreselerde yaşayan öğrenciler tarafında kilitlenmiştir.76 Böyle olmakla birlikte, öğrenci kampüsleri birkaç saat içinde kontrol altına alındıktan sonra, öğrenciler aniden dağımışlar, 'caddelerde yürümeye başlamışlar ve bulabildikleri yiyecek veya diğer malları gasp etmişlerdir.

En meşhur okulların öğrencilerinin görülmemiş bu ayaklanmaların halkın kararı veya halkın görüşünün temsilcileri oldukları söylenemez. Gerçekten bu olaylar, öğrencilerin karşılaştıkları ekonomik güçlüklere yönelik bir tepkiydi. Medreselerin finansmanı vakıfların toplanmış nakit paraları ve vakıfların kendi ekonomik faaliyetlerinden sağlandığından, kendi kendine yeten ekonomik birimler olarak vakıflar aynı zamanda medreselerin yiyecek ihtiyaçlarını da karşılamışlardı. Daha önce de ifade etmiş olduğum gibi, vakıflar gibi kendi kendine yeten kurumlar, üretimleri uzmanlaşmış ve büyük ölçüde verimli hale gelmiş ömür boyu iltizam ve malikaneler gibi yeni yerel tarımsal birimlerle boy ölçüşemezdi. Bu durum vakıfların iflas etmelerine yol açtı ve medreselerin finansmanını karşılamamak gibi amaçlarını yerine getirme güçleri üzerinde tartışmaları arttırmıştır. Bu argümanlardan yola çıkarak el Ceberdi, öğrenci ayaklanmalarının 'onların mutat geçimleri ve aylık harçlıklarının kesilmesinin' bir sonucu olduğunu ifade etmektedir.77

Her ne kadar somut veriler yoksa da, finansman krizinin büyük olduğu açıktır. Bu ayaklanmaların sadece bir aysbergin görülen ucu olduğu düşüncesindeyim. el Ceberdi tartışmaların dini otoriteler tarafından öğrencilere önerilen bir anlaşmaya kadar devam ettiğini söylemektedir. Acil bir toplantıda, okulların şeyhleri ile bu çirkin davranışların sorumluları bir araya geldi ve görüşmeler yapıldı. Sonuçta, sözler verildi ve kaldıkları

pozisyonlarının ödeneklerinin yapılması taahhüt edildi. Öğrenciler yapılan vaatleri kabul etti ve camiler yeniden açıldı.78

Bununla birlikte, entelektüel kurumlardaki ekonomik gerilemeyi vurgulayan tanımlamamın aksine, Afaf Lütfi al-Seyyid Marsot, on sekizinci yüzyıl boyunca ulemanın yüksek kademesinde bulunan alimlerin çok varlıklı duruma geldiklerini belirtmektedir.79

Böyle olmakla birlikte, bu zenginlik din alimlerinin şahsi servetlerinden kaynaklanmaktaydı. Politik güç ve ekonomik krizler doğal olarak dindar grubu -ruhban sınıfını- yeni yerel ailelerin meşrulaştırılmasında ve korunmasında kilit bir duruma koydu. Yöneten elitin ulemaya olan bağlılığı belirli ulema figürlerinin yeni sosyoekonomik düzenin içerisine girmesine yol açmıştır. R.C. Repp, on beşinci yüzyıldaki alimlerin en önemli ilgisi, öğretimden yazmaya 80 bir bütün olarak ‘ilimde mükemmelliğe ulaşmak iken, buna karşılık on yedinci yüzyıl ila on sekizinci yüzyıllardaki alimlerin esas ilgisinin bütün bunlardan farklı olarak yüksek mevkilere ulaşmak, güç ve servet sahibi olmayı beklemek olduğunu çarpıcı bir şekilde ifade etmiştir. Bu yüzden, ulemayı pür alimlikten bürokratik bir konuma doğru kaydıran sosyo-ekonomik zorluklar, gerileme tezlerinin temel argümanlarından birine bir alternatif sağlama görevini yerine getirebilir. George Makdisi ve onu izleyen Charles Stanton çalışmalarını klasik dönemdeki medreselerde yapılan yüksek eğitim düzeyi üzerinde yoğunlaştırmışlardır.81 Her ikisi de, gerileme dönemi süresince, medrese müfredatından rasyonel ve doğal bilimlerin çıkarılıp, yerlerine hukuk ve yardımcı dini konular konulması hem İslâm dünyasındaki bilimin hem de medreselerin gerilemesine yol açtığını belirtmektedirler. Bununla birlikte, hem sosyo-ekonomik zorluklar ve hem de alimlerin bürokratik makamlara yönelme eğilimleri esas olarak vakıfların finansman krizinden kaynaklanmıştı. Onun için, doğal ve rasyonel bilimlerin İslâm dünyasındaki

eğitim siteminden çıkarılmasını, bilimin mesleki fırsatları değerlendirmeye tercih edilmesi olarak değerlendirmelidir.

Üstelik, merkezi bir ekonomik yapıdan merkezi olmayan bir ekonomik yapıya dönüşüm ders müfredatlarına da yansıtılmıştı. Peter Gran'ın ifadesine göre ne zaman Osmanlı politik ve ekonomik yapısı merkezileşmiş, o zaman okul müfredatlarına politik hiyerarşiyi etkin bir şekilde meşrulaştıran ve dünya düzeninin tepeden aşağıya doğru ayıklamaya çalışan teoloji esas olarak fıkıh (hukuk felsefesi) dahil edilmiştir. Buna karşılık yerel güçlerin ortaya çıktığı dönemde ise kaynağını hadisten alan ticari sermayenin hakimiyeti söz konusu olmuş ve dünya düzenini aşağıdan yukarıya doğru bir yol izleyerek açıklamaya çalışan tümevarımcı mantık biçimi benimsenmiştir.82

Yerel güçlerin parçalanması, aynı zamanda bilim dilinin birliğini de etkilemiştir. Birleştirilmiş bir sözlük muhtemelen önemli avantajlar sağlayabilirdi. Arapça, âlimler tarafından kullanılan yegane dildi ve Latince'nin Avrupa'da yerine getirdiği fonksiyon gibi bir fonksiyonu yerine getirdi. Böyle olmakla birlikte, on sekizinci yüzyılın başlarında, bilimsel çalışmaların Arapçadan Osmanlıca-Türkçeye çevrilmesini sağlayan bir proje, Osmanlı merkezi yönetimi tarafından başlatıldı ve desteklendi.83 Bu gelişme, Arap eyaletlerine politik olarak müdahale edilmeyi azaltan ve ayrı yüksek bir kültürün gelişmesine katkısı olan, politik gücün yayılmasına bağlanabilir. Bu yüzden politik gücün parçalanması aynı zamanda bilim dilinin de farklılaşmasına yol açmıştır. Bu, bilimsel faaliyetleri etkilemiştir. Çünkü tek bir dili kullanan bilimsel bir toplum, nispeten daha yüksek bir bilgi değişimini gerçekleştirmeye yönelecektir. Düşük bir üç dilsel topluluk (Arapça, Farsça ve Osmanlı-Türkçesi) aşamalı olarak sadece Arapça temelli entelektüel toplumun yerini aldı.

On yedinci yüzyıldan ileriye gidildiğinde, bilimin gelişmesi için gerekli koşullar Osmanlı dünyasında aşamalı olarak ortadan kalkmıştır. Başka bir deyişle, merkezi otoritenin zayıflaması, politik istikrarın bozulması, fetihlerin yavaşlaması, kalıcı toprak kaybı imparatorluk gelirlerin sebebiyet neden oldu ve ekonomik ve sosyal güçlüklerin ortaya çıkması bilimsel bilginin elde edilmesini engelledi. İlk dönemlerdeki bilimsel incelemelerin yapılmasına yönelik teşvikler aşamalı olarak ortadan kalkmıştır ve bu teşvikler daha çok doğrudan doğruya pratik ilgilere yönelik olmuştur.

Taşra yöneticileri (ümera) bilim ve eğitime yatırım yapmak için gerekli olan paraya sahip değildi. İmparatorluk merkezinde okul sisteminin bozulmasıyla birlikte araştırma ve geliştirme projeleri nitelik ve nicelik olarak azalmıştır.

***

Sonuç

Bu makalede, on yedinci ile on sekizinci yüzyıllar boyunca İslâm dünyasındaki bilimin ya gerilemesini ya da yeniden canlanmasını ifade edenlerin en temel öneri ve metotlarının doğruluğunu sorgulamış bulunmaktayım. Bilimsel aktivitelerin değerlendirilmesi metotlarına bir alternatif olarak, bilimsel aktivitelerin hem politik hem de ekonomik olarak elde ettikleri yatırım miktarını dikkate alan bir metot önermiş bulunmaktayım. Politik ve ekonomik dönüşüm, kaçınılmaz olarak bilimsel aktivite ekonomisini araştırma ve geliştirme projelerinin finansmanı ile birlikte okul sistemlerinin geliştirilmesini etkiler. Fakat, bu dönüşümlerin itici gücü sosyal mülkiyet ilişkileri içindeki değişimlerde aranmalıdır. Bu yüzden, vergi toplayanların aileleri ve taşra yöneticileri, otoritelerini kısıtlayan bir takım engeller olmasına rağmen sermaye biriktirmiş ve yerel politik güçlerini arttırmışlardı. On yedinci yüzyılın global ekonomik krizi süresince devlet zayıftı ve taşralı yöneticilerden gelen arazilerin kullanım

hakkının liberalleşmesi yönündeki baskılara boyun eğdi. Ömür boyu kullanım hakkını kazanmakla ve daha sonra miras yoluyla devretme hakkını (malikane) elde etmekle, taşralı yöneticiler özel mülk edinme hakkını kazandılar. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, bu değişimler tarımı piyasa bağımlı bir ekonomiye dönüştürdü. Aynı zamanda, medreselerin finansmanını karşılamayı amaçlayan vakıfların ekonomik birimleri kendi kendine yeten özelliklerini korumuştur. Bunun sonucu olarak, vakıf üretimi yeni sistemin yarattığı rekabete karşı koyamadı. Öngörülemeyen sonuç, medreselerin finansmanında ortaya çıkan ciddi bir krizdi. Finansal kaynaklar tüketildiğinden, geriye kalan kaynaklar sadece dini araştırmaların finansmanı için kullanıldı. Bilimsel faaliyetler finansman ve aktivite açısından ciddi bir düşüşe maruz kalırken, tercih dini çalışmalardan yana kullanıldı. Bu yüzden, kültürel handikaplara ve dini engellemelere bakmak yerine, on yedinci ile on sekizinci yüzyıllar süresince İslâmi bilimin niçin büyük ölçüde verimli olmadığını açıklayan alternatif bir görüş ileri sürdüm.

On dokuzuncu yüzyılın ortasında Muhammed ‘Ali liderliğindeki merkezileştirme süreci Mısır’ı yeni bir devlet yaptı. Yeni profesyonel okullar açıldı ve tercüme projeleri başlatıldı.

1 William Whewell, History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time (London: Parker, 1857), 1: s. 318, 326.

2 Auguste Comte, Philosophie premiere, s. 27.

3 Bu deyim Balthasar Bekker’den uyarlanmıştır. The Enchanted World, 1691. Max Weber, Science as a Vocation (Bobbs-Merrill: Indianapolis, 1946) s. 139.

4 Max Weber, Science as a Vocation (Bobbs-Merrill: Indianapolis 1946) s. 139.

5 Max Weber, The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism, çeviren Talcott Parsons (Routledge: New York, 1930), s. 24-25.

6 Joseph Needham, The Grand Titration: Science and Society in East and West (Toronto: University of Toronto Press, 1969), s. 41.

7 Gustave Edmund von Grunebaum, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition (Menasha, Wis.: American Anthropological Association, 1955), 120.

8 Aydın Sayılı, “The Causes of the Decline of Scientific Work in Islam”, içinde The Observatory in the Islam and Its Place in the General History of the Observatory (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1960), s. 422.

9 John Joseph Saunders, “The Problem of Islamic Decadence”, Journal of World History 7 (1963): s. 719.

10 H. A. R Gibb, “An Interpretation of Islamic History, I”, Muslim World 14 (1955): s. 4-15.

11 David King, “The Astronomy of the Mamluks”, Isis 74 (1983): s. 151.

12 C. A. Qadir, Philosophy and Science in the Islamic World (London: Routledge, 1990).

13 Muhammad R. Mirza and Muhammad Iqbal Siddqi, Muslim Contribution to Science (Lahore: Kazi Publications, 1986).

14 Khuda Bakhsh, “Ibn Khaldun and His History of Islamic Civilization”, içinde Islamic Culture (1937), 1: s. 567-607.

15 B. Hessen, “The Social and Economic Roots of Newton’s ‘Principia, ’” içinde Science at the Crossroads: Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology, 2nd ed. (London: Cass, 1971), s. 149-212.

16 A.g.e., 155.

17 Robert Brenner, Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, Past and Present 70 (February

1976): s. 30-75.

18 Bkz. Joel Mokyr, “Editor’s Introduction”, The British Industrial Revolution: An Economic Perspective (Boulder: Westview Press, 1993), s. 78. Halen Bilimsel ve Sanayi devriminin birbirleriyle olan münasebetleri konusunda şiddetli bir tartışma devam etmektedir. Örneğin Peter Mathias bilimin Sanayi Devrimi’ne ciddi bir etkisi olduğunu inkar etmektedir. Bkz. Peter Mathias, The Transformation of England: Essays in the Economic and Social History of England in the Eighteenth Century (London: Methuen, 1979), s. 45-87. Öte yandan, Musson ve Robinson Sanayi Devrimi süresince bilimin ve teknolojinin nasıl işbirliği yaptığını tatmin edici bir şekilde gösterdiler. Bkz. A. E. Musson and Eric Robinson, Science and Technology in the Industrial Revolution (Manchester: Manchester University Press, 1969). David Landes ve diğerleri geleneksel tesadüfi bağlantıyı tersine çevirdiler ve bilimin teknolojiye olan katkısının teknolojinin bilime olan katkısından daha fazla olduğunu benimsediler. David S. Landes, The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present (London: Cambridge University Press, 1969). Margaret Jacob Sanayi Devrimi’nin Kıta Avrupası’ndaki bilimsel bilginin yeterli olmamasından dolayı İngiltere’de gerçekleştiğini, Fransa veya Hollanda’da gerçekleşmediğini öne sürdü: ‘Sermayeye, ucuz iş gücüne, su ve buhar gücüne erişebilenlerin çoğu istemiş olmalarına rağmen sanayileşemediler: onlar, el emeğiyle üretime karşı gelebilmek için gerekli karmaşık mekanik prensipleri tamamen anlayamadılar, ’ (Margaret Jacob, The Cultural Meaning of the Scientific Revolution [New York: A. A. Knopf, 1988], s. 181).

19 J. D. Bernal, Science in History (London: Watts, 1954), s. 373.

20 A.g.e., 389.

21 A.g.e., 410.

22 On altıncı yüzyılın sonlarına doğru Avrupalı Üniversiteler aşamalı olarak daha önce sahip oldukları özerkliklerini kaybettiler ve devletin oluşturduğu kurumlar oldular; gittikçe artarak devletin lütfına ve desteğine ihtiyaç duyar oldular. Üniversiteler ve Kraliyet Sarayı arasındaki ilişki için bkz. William Eamon, "Court, Academy and Printing House: Patronage and Scientific Careers in Late Renaissance Italy", içinde Bruce Moran (ed.), Patronage and Institutions: Science, Technology, and Medicine at the European Court, 1500-1750 (New York: Boydell Press, 1991), s. 51-67.

23 Collins entelektüel gelişim konusunda bir teori öne sürer ve entelektüel networkler yardımıyla fikirlerin nedenselliklerini arz eder. Collins'e göre entelektüel verimlilik, fikirlerin içsel gelişimi tesadüfe bağlı değildir. O, fikirlerin entelektüel grupların etkili olduğu sosyal çevrede geliştiğine, aktarıldığına, algılandığına, ve bazı orijinal fikirlere dayandığına inandı. Bkz. Randall Collins, The Sociology of Philosophy: A Global Theory of Intellectual Change (Cambridge: Harvard University Press 1998).

24 al-Biruni al-Qanun al-Mas'udi fi al-Hai'a wa al-Nujum (India, 1956), 1: 2-3'nin giriş kısmına bakınız. Başlığında da belirttiği üzere O kitabımı hamisi Sultan Mas'ud'a ithaf etti. Kitap astronomi, trigonometrinin yanında güneşle, ayla, gezegenlerle ilgili konuları tartışır.

25 George Saliba, Shaykh al-Imam'ın meşhur atstronom Qutb al-Din al-Shirazi'nin çalışmasından derinden etkilendiğini belirtir. Bkz. George Saliba, "The Original Source of Qutb al-Din al-Shirazi's Planetary Model", Journal for the History of Arabic Science, cilt iii (1979), s. 7.

26 Bkz. Abdul Latif Samian, "An analysis of the Growth and Decline of Islamic Astronomy", Islamic Culture, Cilt Lxv, No. 2-3, Nisan-Hazıran 1991, s. 54.

27 Maragha Rasathanesi'ni inşa etmek öyle maliyetliydi ki, onun için yapılan harcamalar aşama aşama ödendi. Bkz., A. Sayılı op. cite, s. 208.

28 Mukata'a yoluyla vergi tahsilatı için bkz. Halil İnalcık & Donald Quataert, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914 (Cambridge University Press, 1994) s. 64-66.

29 Tımar sistemi için bkz. Halil İnalcik & Donald Quataert, op. cite, s. 114-117.

30 İltizam için bkz. Halil İnalcik & Donald Quataert, op. cite, s. 64-67.

31 İltizam'ın Mısır'da uygulamaya konulmasından önce Osmanlı hazinesine bu eyaletten gelen gelir 1595-1669 arasında 44, 478 para iken uygulamadan sonra 1671-1672 yılında 63, 093 paraya yükseldi. Bununla birlikte, kişi başına ödenen vergi miktarı değişmedi. Bu durum, iltizamın vergi tahsilatını kolaylaştırdığını ve gelirleri arttırdığını gösterir. Bkz. Halil İnalcik & Donald Quataert, op. cite, s. 77-100. Tablo için bkz. s. 87.

32 Halil İnalcik & Donald Quataert, op. cite, s. 88-98.

33 Vakıflar toplam bütçe üzerinde merkezi bir rol oynadı. Kamu yararına olan birçok okulun ve caminin idame ettirilmesi dini vakıflara bırakıldı. Maaşları, tamir masraflarını da içeren dini kurumların bütün masraflar vakıflar tarafından karşılandı. İnalcık'a göre kamu vakıflarından 1527-1528'de sağlanan gelir, eyaletlerden elde edilen gelirlerin neredeyse %10'u kadardı. Bkz. Halil İnalcik & Donald Quataert, op cite, s. 82-83.

34 Bkz. Bayard Dodge, Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning (Washington, 1961) s. 78.

35 Ekemeleddin İhsanoğlu, "Ottoman Science in the Classical period and Early Contacts with European Science and Technology" Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World (İstanbul: 1992) s. 1-49.

36 Bkz. Ekemeleddin İhsanoglu, op. cite, s. 4.

37 Bkz. Ekemeleddin İhsanoglu, op cite, s. 6.

38 Marshall Hodgson, The Venture of Islam (The University of Chicago Press, 1974) pp. 121.

39 Mario Biagioli, Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism (The University of Chicago Press: 1993) s. 163. Galileo ve onun çağdaşı olan Taqi al-Din arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Her ikisi de bilimsel faaliyetlerde bulunmak üzere saraya götürülmüş, belirli noktalarda dini kurumlarla fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Galileo güneşi merkez kabul eden Kopernik sistemini desteklediği için ev hapsinde tutuldu. Taqi al-Din'in durumunda ise, en üst resmi dini pozisyon olan ŞeyhülİslâmQadzada ve onun yandaşları Taqi al-Din'in hamisi olan Başvezir Sokullu Mehmet Paşa ile çekişmekteydi. Bu bu sürtüşmeler ve kindarlıklar dahi rasathaneye karşı yöneltilen eleştirilerin ardındaki sebepler olarak görülür. Sonuçta, Qadizada rasathanenin kurukyıldızına olan etkisinin kötü şans getirdiğini ve bunun savaş meydanlarında belirli mağlubiyetlere neden olduğu bahanesiyle Sultan'ı rasathanenin yıkılması için ikna etti. Bkz. Aydın Sayılı, The Observatory in Islam (2ed ed. Ankara 1988) s. 291-292.

40 Uluğ Bey Timur İmparatorluğu'nda yalnızca bir saray bilim adamı değil, aynı zamanda kendisi Asya'yı fetheden Timur'un torunuydа. Onun ilgi duyduğu ana alanlar sanat ve entelektüel meselelerdi. İran Timur hanedanlığı onun kısa yönetimi süresinde kültür alanında erişebileceği en üst seyiyeye erişti. Onun babası olan Şah Rokh Semerkant şehrini ele geçirdi ve şehri, şehri İslâm kültürünün merkezi haline getiren Uluğ Bey'e verdi. Uluğ Bey orada şiir ve tarih alanlarında yazdı ve Kur'an çalıştı. Onun en büyük ilgisi astronomiye karşıydı ve Semerkant'ta (1428'de başlayan) bir rasathane inşa etti. Rasathanesinde, 2. yüzyıl astronomlarından olan ve

yaptığı hesaplamalar halen kullanılmakta olan, İskenderiye'li astronom Ptolemy'in hesaplamalarında bir miktar hatalar olduğunu belirledi.

41 Taqi al-Din'in rasathanesi için bkz. Ekemeleddin İhsanoglu, "Ottoman Science in the Classical period and Early Contacts with European Science and Technology" içinde Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World (İstanbul: 1992) s. 12-14.

42 Halil İnalcık zeameti timar hiyerarşisindeki en yüksek kademe olarak tanımlar. Ona sahip olanlar güvenliği sağlamakla yükümlüydüler ve bunun sonucu olarak sipahi tımar sisteminde cezalar dolayısıyla oluşan geliri paylaşırlardı. Bununla beraber, zeamet yöneticilerin periyodik olarak yaptıkları güvenlik turlarından müstesna idiler ve onların arazileri serbest veya özerk diye isimlendirilen bir imtiyazlı kategorisindeydi. Halil İnalcik & Donald Quataert, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914 (Cambridge university press, 1994) s. 114.

43 'Atai Naw'izada ibn Yahya, Dhayl al-Shaqaiq, vol, 1 1268H. s. 286.

44 Bu varsayımlar onu şu sonuca götürür. 'Atlantik ekonomisi' nedeniyle eski uluslararası ipek ve baharat ticaretinden yeni tamamen su yolu güzergahlarına geçiş, elbette karayollarını kontrolünde bulunduranların ekonomilerine ve mali durumlarına vurulmuş ağır bir darbeydi. Onun 'fiyat devrimini' incelemesi iki ekonominin farklılığına dayanır. Birincisi, hızla gelişen Avrupa ekonomisi, ikincisi ise kapalı olan Osmanlı ekonomisidir. Bu iki ekonomi birbirlerinden farklı yönlerde gelişmişlerdir. Sonuç olarak, Avrupa'da basit mallar için ödenen fiyatların artarda gittikçe yükselmesi sonucunda bu malların Osmanlı pazarlarından tedarik edilmesi sürecini başlattı. Osmanlı ekonomisinin stratejik ürünleri olan buğday, bakır, yün ve benzeri ürünler İmparatorluğun belirli büyük şehirlerinde kıt hale geldi ve oralarda aynı zamanda fiyatların hızla arma enflasyonu vardı ki bu durum kapalı ekonomik sistemin güvenliğini ve ekonomik dengesini tehlikeye

soktu. Ömer Lütfi Barkan, ‘The Price Revoluation of the Sizteenth Century: A Turnin Point in the Economic History of the Near East’, IJMES, no. 6 (1975) s. 3-28.

45 Halil İnalcık, ‘Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire. 1600-1700’ içinde a.g.e., The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy (1978), s. 283-337.

46 Kullar, sultanın hizmetçileri ve Osmanlı Sarayına bağlılık anlamlarına gelir.

47 Cemal Kafadar, Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State (University of California, 1995), s. 118-150.

48 ‘Hükümdarlık kurumları’ ile ‘dini kurumlar’ kavramlarını ilk ortaya atan ilk defa Albert Lybyer’dir. Albert Lybyer, The Government of Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificient (1913), s. 25-44, 227-236 eserinde bir araya getirilmiştir. Gibb ve Bowen on altıncı yüzyıla doğru ‘dini kurumların’ bozulan/zayıflayan ‘hükümdarlık kurumlar’ aleyhine büyüdüğünü büyüdüğünü tartışmışlardır. Bu iki taraflı süreç sonuçta Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesine yol açmıştır. Bkz. H. A. R Gibb ve Harold Bowen, Islamic Society and the West, 2 C. (1950 &1957) C. I part I, s. 1-19, 173-199. Onların çalışmaları, Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı, din kurumu ve devlete ilişkin politik düşünceleri üzerine empoze edildiğini iddia eden Norman Itzkowitz tarafından eleştirildi. Bkz. ‘Eighteenth-Century Ottoman Realities’, Studia Islamica, 16 (1962), s. 73-94. Roger Owen tarafından yapılan sosyo-ekonomik bir eleştiri ise bu nosyonların Osmanlıları ihmal ve izole ettiğini iddia eder ve onları durgunluk içinde sunar. Böyle olmakla birlikte, Owen’a göre 16. yüzyıl boyunca uluslararası ticaret yapısındaki değişmeler veya Merkantilizmin yükselmesi, enflasyonu oluşturan cari açık gibi özelliklere sahip olan Avrupa ekonomisinin enflasyona neden olduğudur. Bunun ötesinde, bu

ekonomik bağlar çift yönlüydü. Belirli Orta Doğu ekonomik merkezleri üretimde kullanılan mallarını Avrupa'da üretilen mallarla takas yoluyla ihraç etmişlerdi. Bkz. Roger Owen, 'The Middle East in the 18th Century - An Islamic' Society in Decline?', Review of Middle East Studies, 1 (1973).

49 Bkz. Haim Gerber, The Social Origins of the Modern Middle East, (London, 1987), s. 43-67.

50 On altıncı yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu için hızlı bir nüfus artışının olduğu bir dönemdi. Yerleşime açılacak yeni alanlarının yokluğu nedeniyle, tarım, tarım kırsal kesimdeki aşırı nüfusu ememedi ve hızla şehirlere göç başladı. Nüfusun Osmanlı İmparatorluğu'nda artışına yönelik Maltus'çu bir yaklaşımı Jack A. Goldstone'un 'East and West in Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China', Comparative Study in Society and History 30 (1988): s. 103-142. makalesinde bulunabilir. Goldstone on yedinci yüzyıldaki Stuart İngilteresi, Osmanlı Türkiyesi ve Ming Çininde genel eğilimlerin arkasında geniş kapsamlı bir ekolojik krizden kaynaklanan ortak bir nedensel yapının yattığını söylemektedir. Goldstone açısından bu dönemdeki geniş ölçüde tarıma dayalı devletler nüfus artışıyla yetersiz hale gelen üretimi sağlayacak ekipmana sahip değildi. Goldstone benzer eğilimlere referansta bulunmaktadır fakat demografik açıklamalardan faklı bir açıklamaya neden olabilecek bu krizin farklı nedenleri ve farklı sonuçlarından bahsetmiyor. Nüfus artışları ve onun etkileri ile ilgili bkz. Ömer Lütfi Barkan, 'Research on the Ottoman Fiscal Surveys', içinde Michael A. Cooke (der.), Studies in the Economic History of the Middle East, (London, 1970), s. 163-171; Ronald Jennings, 'Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century' IJMES, 7 (1976): s. 21-57.

51 Sosyo-ekonomik yapıdaki değişimler için bkz. Keyder & Tabak (der.) Landholding and Commercial Agriculture in the Ottoman Empire (1991);

Stanford Shaw ‘Landholding and LandTax Revenues in the Ottoman Empire’ içinde Hold (der.) Political abd Social Changes in Modern Egypt (1968). Bununla beraber Shaw muqata’ah (mukataa) sistemini sehven feodalizm olarak belirtir.

52 Halil İnalcık, ‘Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700, ’ içinde a.g.e., The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy (1978), s. 330. Ayrıca bkz. Kenneth Cuno, The Pasha’s Peasants (1992), s. 17-85.

53 Bkz. Haim Gerber, The Social Origins of the Modern Middle East (London, 1987), s. 43.

54 Karl Barbir imparatorluk merkezinde terfi etmekte başarılı olamayan belirli Osmanlı görevlilerinin Şam’a taşındığını, mülk edindiklerini ve yerel nüfusa dahil olduklarını tartışır. Bu görevliler, yerel elitin yönetim tarafından aşağılanmasını sona erdirdiler ve bazen paşa-efendi ve Osmanlı yöneticileri arasında ihtilaf çıkmasına neden oldular. Bkz. Karl Barbir, ‘From Pasha to Efendi: The Assimilation of Ottoman into Damascene Society’, International Journal of Turkish Studies 2 (1979-80): s. 61-93. Andre Raymond, askeri sınıf ile yerel mültezimlerin ve tüccarların ortak menfaatleri nedeniyle işbirliği yapmaya gitmesinde, bir yanda askerlerin ilave gelir elde etmeye çabaladığını, diğer yanda tüccarlarım ve mültezimlerin koruma elde etme çabası içinde olduğunu tartışır. Bkz. Andre Raymond, ‘Soldiers in Trade: the case of Ottomon Cairo, ’ British Society for Middle Eastern Studies Bulletin 18 (1991): s. 16. 73.

55 Kanneth Cuno, The Pasha’s Peasants (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), s. 25-26.

56 Ibn Abi al-Suru, Kitab al-Kawakib al-Sa’ira fi Akhbar Misr wa al-Qahira, s. 79b-81b, League of Arap manuscript center, Cairo, no. 419.

57 Dina Rizak Khoury, State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834 (New York, Cambridge University Press, 1977), s. 186.

58 Osmanlı'daki yerel aile yaşamı için bkz. Halil İnalcık & Donald Quataert, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914 (Cambridge University Press, 1994), s. 658-680.

59 Ibid., s. 121.

60 Miras yoluyla intikal eden ile aile vakıfları arasındaki münasebetler için bkz. Powers Davis, The İslâmic Family Endowment (waqf) (inheritance system) (Symposium: The International Trust, part 2' Vanderbilt Journal of Transnational Law v32, n4 (Kasım, 1999): s. 1167.

61 Behrens-Abouseif, Doris, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and Architecture in Cairo, 16th and 17th centuries (Leiden; New York: E. J. Brill, 1994).

62 Halil İnalcık & Donald Quataert, op cite, s. 660.

63 Baer Gabriel, The History of Land Ownership in Modern Egypt 1800-1950 (London: Oxford University Press, 1960).

64 Örneğin Daniel Crecelius 18. yüzyılın sonlarında Mısırlı Memlük Şeyhi Muhammad Bey Abu-al-Kabir'in büyük bir cami-medrese-tekke-kompleksini kendisinin yeni vakıfının üzerinde nasıl inşa ettirdiğini gösterir. Bu vakıf, miri arazilerin statüsünün değiştirilmesinden kalan arazilerden oluşturulmuştur. Ali Bey al-Kabir'in ölümü üzerin onun arazileri üzerine ve bölgede arazileri olan kişilerin arazilerinin üzerine Muhammad Bey cami-medrese-tekke inşa ettirmiştir. Crecelius'a göre Muhammad Bey'in kompleksi Memlük-Osmanlı dönemlerinin en son ve en muhteşem dini eseri olarak biri olup, Kahire'nin bir İslâm merkezi olarak şöhretini korumaya yardımcı olmuştur. Bkz. Daniel Crecelius, The Waqf of

Muhammad Bey Abu al-Dhahab in Historical Perspective, IJMESS, Cilt 1, no. 1 (Şubat 1991).

65 Örneğin Bektaşi tarikatının mahrum bırakılmasıyla ilgili tartışmalar için bkz. John Robert Barnes, An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire (Leiden, Brill, 1986), s. 85-101.

66 Heyworth 17 ve 18. yüzyıllardaki bilimsel faaliyetler hakkında kısa bir araştırma yapmıştır. Heyworth'a göre 'bilimsel araştırmalar konusunda çok az şey gün ışığına çıkarılmıştı' diyerek bilimsel faaliyetlerin var olmuş olduğunu ve halen ortaya çıkarılmayı beklediğini ima etti. Heyworth - Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt (London), s. 77-84.

67 Heyworth, op cite, s. 83.

68 Thomas Philipps and Moshe Perlmann (der.) Abd al-Rahman al-Jabarti, 'Ajaib al-Aathar fi Tarajim wa-l-Aakhbar (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 1: s. 338.

69 Al-Jabarti Memlük emirleri olan 'Ali Bey ve Muhammad Bey' arasında bir çekişme olduğundan bahsetmişti. Sonraki zaferler kahramanı olarak ortaya çıktı ve vakıfa ve okula onun adı verildi. Bununla birlikte, al-Jabarti bu isimle bağlantılı alâmetlerden açıkça bahsetti. Bunlar, Tanta okul kompleksinin binası, çeşme ve camidir. Al-Jabarti, a.g.e., s. 381-382.

70 Aal-Jabarti, a.g.e., Cilt 1, s. 419.

71 Al-Jabarti bu duruma örnek teşkil edebilecek birçok vakaya değinmiştir. Bunların en göze çarpanı zengin bir kişi kendi olan babaannesinin kendi mal varlığından yetimler için bir Kur'an kursunu finanse eden bir vakıf kurmasıdır.

72 Al-Jabarti bu kütüphanenin ailenin cömertliğinin bir ifadesi olduğundan bahseder: 'kütüphanenin koridorlarının ödünç verilebilecek, değiştirilebilecek ve öğrencilerin kullanabileceği çok değerli bilimsel

kitaplarla dolu olduğunu…. öğrenci tanınmıyorsa bile, onu ödünç kitap alması engellenemezdi. Eğer kitabı geri getirdiyse iyi ve güzel; şayet kitabı geri getirmezse, kendi kitabıymış gibi almışsa veya satmışsa, kütüphane bunun hesabını sormazdı. Kitap yeniden kütüphaneye satılabilirdi ve kütüphane kitabı defalarca satın alabilirdi. ’ Bkz. al-Jabarti, a.g.e., Cilt 1, s. 204.

73 Al-Jabarti, a.g.e., Cilt 1, s. 397.

74 Peter Gran, Islamic Roots of Capitalizm: Egypt, 1760-1840 (Austin: University of Texas Press, 1979), s. 52.

75 Al-Jabarti, a.g.e., Cilt 1, s. 419.

76 Al-Jabarti, a.g.e., Cilt 2, s. 93.

77 Al-Jabarti, a.g.e., Cilt 2, s. 93.

78 Al-Jabarti, a.g.e., Cilt 2, s. 93.

79 Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, ‘The Wealth of the ‘ulama in late Eighteen Century Cairo’, içinde Thomas Naff & Roger Owen (der.) Studies in Eighteen Century Islamic Society (London, 1977), s. 205-216.

80 R. C. Repp, ‘The Altered Nature and Role of Ulema’, içinde Thomas Naff & Roger Owen (der.) Studies in Eighteen Century Islamic Society (London, 1977), s. 277-287.

81 George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (New York: Columbia University Press, 1981); Charles Michael Stanton, Higher Learning in Islam: The Classical Period, 700A. D. to 1300 A. D. (Rowman & Littlefield, 1990).

82 Gran’a göre tüccarlar tümevarımcı mantığı kendi faaliyet tarzlarını haklılaştırmak için desteklediler. Bununla birlikte, Gran’a göre istek dışı ortaya çıkan sonuç, Osmanlı İmparatorluğu’nun aşırı merkezileşmiş yapıya sahip olduğu süreçte ortadan kaybolan bilimsel metotların yeniden geriye gelmesidir. Bkz. Gran, a.g.e., s. 179.

83 David King'in kitabındaki Türk yazarların bölümüne bakınız. David King, A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library (The American Reseach Center in Egypt, 1986), s. H1-H103.

Osmanlı Vakıf Kütüphanelerinde Yapılan Kataloglama Çalışmaları ve Kataloglar / Prof. Dr. İsmail E. Erünsal [s.238-250]

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlı Devleti'nde ilk medrese Orhan Gazi tarafından İznik'de kurulmuşsa da (1331), ilk kütüphanenin kimin tarafından ve hangi tarihte tesis edildiğini bilemiyoruz. Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1403) yapılan birkaç medresede kütüphane bulunduğunu bazı arşiv kayıtlarından öğrenmekteyiz. Vakfiyesi mevcut ilk vakıf kütüphaneleri ise Edirne II.

Murad dârülhadisi (1435), Bursa Umurbey Câmii (1440) ve Üsküp İshak Bey Medresesi kütüphaneleridir.

İstanbul'un fethinden sonra kurulan kütüphanelerin sayısında bir artma ve koleksiyonlarında bir zenginleşme görülmekteyse de, vakıf kütüphanelerinin İstanbul'da kurulan medreselerde, medresenin ayrılmaz bir unsuru haline gelişi ancak XVI. asır sonlarında gerçekleşebilmiştir. XV-XVI. asırlarda İstanbul ve Edirne'de örnekleri görülen küçük koleksiyonlara sahip mahalle kütüphanelerinin de XVI. asrın sonlarında artık yavaş yavaş yerlerini medrese kütüphanelerine bırakmaya başladıkları bu araştırma sonunda ortaya konmuştur. XVII. asrın başlarında ise kütüphaneler hükümet merkezinden diğer şehirlere yayılmaya başlamaktadır. Ayrıca kütüphanelere yapılan kitap bağışlarında da önemli sayılabilecek bir artma ortaya çıkmıştır.

Köprülü kütüphanesinin kuruluşuyla (1678), vakıf kütüphaneleri hem personel hem de koleksiyon bakımından zenginleşmeye başlamışlardır. Daha önceki devirlerde kurulan kütüphanelerde 200-400 civarında olan kitap sayısı 500-1500'e yükseldiği gibi, kütüphanelerde görevli hafız-ı kütüplerin sayısı da üçe çıkmıştır.

III. Ahmed (1703-1736), I. Mahmud (1730-1754) ve III. Osman (1754-1757) devirlerinde zengin koleksiyonlu ve geniş kadrolu kütüphanelerin kurulduğu görülmektedir. Özellikle I. Mahmud Devri Osmanlı çağı Türk kütüphaneciliğinin bir altın devri olarak kabul edilebilir. Bu Osmanlı Padişahı imparatorluğun en uzak kalelerinde bile kütüphaneler kurmaya çalışmıştır. I. Abdülhamid Devri'nde ise (1774-1789), İstanbul'daki müstakil kütüphanelere paralel olarak Anadolu'da da aynı türden kütüphaneler kurulmaya başlar. Bu devrede ayrıca, daha önce kurulmuş kütüphaneleri denetlemeye yönelik bazı çalışmalar da yapılır.

III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmud (1808-1839) devirlerinde devlet adamlarının, Anadolu’da doğup büyüdükleri veya görev yaptıkları şehirlerde kütüphaneler kurduklarını görüyoruz. Ayrıca II. Mahmud devrinde kazalara kadar yayılan kütüphanelerin denetimiyle ilgili de bazı çalışmalara teşebbüs edilmişse de, vakıfların idaresini merkezleştirmek için kurulan Evkaf-ı hümayun nezaretinin (1826) vakıfları ancak Tanzimat’tan sonra kontrolü altına alabilmesi, bu devirde kütüphanelerle ilgili köklü değişiklikler yapılmasını mümkün kılmamıştır. Bununla birlikte II. Mahmud Devri’nde kütüphanelerde yoğun bir sayım ve kataloglama faaliyeti görülür.

Kütüphanelerin çalışması ile ilgili hususlar vakıf kurucularının hazırlattıkları vakfiyelerle tespit edilmektedir. Genellikle vakfiyelerde kütüphane personeli ve bunlara yapılacak ödemeler üzerinde durulur. Sayım, kontrol ve yararlandırma konularında ise geniş bilgi veren kütüphane kurucuları bulunduğu gibi bu konularda ihtisar yolunu tutan vâkıflar da vardır. Vakfiyelerdeki personelle ilgili şartlar kütüphanenin içinde kurulduğu müessesenin özellikleri göz önünde bulundurularak düzenlenmiştir; Tekke kütüphanelerinde dervişân ve tekke mensuplarının, saray kütüphanelerinde saray görevlilerinin, medrese ve mektep kütüphanelerinde ise müderris, muallim ve talebelerin görevlendirildiğini görmekteyiz.

Kütüphane personelinin tayin ve azilleri konusunda teklif yapmakla vakıf mütevellileri görevlendirilmiştir. Vakıf nâzırına da bu konuda tasdik selahiyeti verilmiştir. Personelin ücretleri de mütevelliler vasıtasıyla ödenmektedir. Vakfiyelerle tespit edilen personel ücretlerinin daha sonraki devirlerde çeşitli yollarla artırılmaya çalışıldığı, ancak bazı belgelerden, her devirde gerekli artışın sağlanamadığı da görülmektedir.

Vakıf kütüphanelerinde görevli personel çeşitli devirlerde sayı ve yaptıkları işler bakımından farklılık gösterirler. Kuruluş devri kütüphanelerinde sadece bir hâfız-ı kütüb görevlendirildiği halde, daha sonraki devirlerde hem hâfız-ı kütüblerin sayısında bir artma olmuş, hem de kütüphanelerde değişik işler yapacak kimseler görevlendirilmiştir. İstanbul'un fethinden sonra kurulan kütüphanelerde görevlendirilen kâtib-i kütübün önceleri ödünç verme ve katalog yapma, daha sonra ise sadece katalog yapma işlerinde çalıştırıldığını, XVIII. asrın sonlarında ise böyle bir görevliye ihtiyaç duyulmadığından kâtib-i kütüplüğün kaldırıldığı gözlenmektedir. XVII. asır sonlarında ise mücellid de kütüphane görevlileri arasına girmeye başlar ve XVIII. asır kütüphanelerinin çoğunda bir mücellid görev alır.

Müstakil kütüphanelerin ortaya çıkışı, kütüphane binasının korunması ve bakımıyla görevlendirilecek kimselerin de kütüphane kadrosu içine alınmasını gerektirir. Bunun neticesinde bevvâb, ferrâş, meremmetçi, marangoz ve suyolcu gibi görevlilerin de XVII-XIX. asır kütüphanelerinin kadrolarına girdiklerini görürüz.

Müstakil kütüphane binalarının getirdiği diğer bir yenilik de kütüphane vakfiyelerine namaz kılma, öğretim ve bazı dinî merasimlerle ilgili şartların konulmasıdır. Özellikle XIX. asırda bu uygulama oldukça yaygınlaşmıştır.

Kütüphane kurucuları tarafından bağışlanan kütüphane koleksiyonları genellikle yapılan kitap vakıflarıyla zenginleştirilmekteydi. Pek yaygın olmamakla birlikte satın alma, kopya etme gibi yollarla da kitap sağlanmaktaydı. Saray kütüphanelerinin zenginleştirilmesinde ise müsadere ve hediyelerin önemli bir yeri vardı.

Kütüphane kurucuları vakfiyelerinde kütüphane içinde yararlandırma üzerinde pek durmazlar. Ödünç vermenin yaygın olduğu dönemlerde, kütüphane vakfiyelerinde, ödünç verme sırasında yapılacak işlemlerden söz

edilir. Ödünç vermeye karşı çıkıldığı XVIII-XIX. asır kütüphaneleri vakfiyelerinde ise, okuyucuların kütüphane dışına kitap çıkarmamaları istenir. Kütüphanelerin açık olduğu günlerin XIX. asra yaklaşıldıkça arttığı, saatlerin ise hemen hemen her devirde güneşe göre ayarlandığı görülür. Ödünç vermeyle kütüphanelerin açık bulunduğu gün sayısı arasında bir münasebet olduğu anlaşılmaktadır. Dışarıya kitap ödünç verme kısıtlandıkça kütüphanelerin açık bulunduğu gün sayısında bir artma olmuştur.

Vakfiyelere ekli birer liste şeklinde başlayan kütüphane kataloglarının ise Kanunî Sultan Süleyman Devri'nde ve XVI. asır sonlarında mükemmel örnekleri çıkmaya başlamış ve kataloglama çalışmaları Osmanlı vakıf kütüphanelerinde bazı değişiklikler göstererek sürmüştür. Bu makalede Osmanlı vakıf kütüphanelerinde yapılan bu konudaki çalışmalar ve ortaya çıkan katalog örnekleri incelenecektir.

Vakıf müesseselerinin kuruluşunda hazırlanan vakfiyelerde, vakfedilen mal, mülk ve eşya ile birlikte, bağışlanan kitapların da bir listesi verilmekteydi. Genellikle kitap adlarından oluşan bu listelerde bazen yazar adı ve kitabın cild sayısı da belirtiliyordu. Kuruluş devri kütüphanelerinin müstakil katalogları bulunmadığına göre, bu listeleri Osmanlı kütüphanelerindeki kataloglama çalışmalarının bir başlangıcı olarak kabul edebiliriz. Bu yüzden Osmanlılarda ilk kataloğun da kurulan ilk kütüphane ile birlikte ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Ancak, II. Murad Devri'ne (1421) kadar kurulduğu tespit edilebilen birkaç kütüphanenin vakfiyesi bulunmadığından, ilk kataloglar olarak adlandırabileceğimiz bu kütüphanelere ait kitap listeleri hakkında bir bilgiye sahip değiliz. II. Murad'ın Edirne'de kurduğu dârülhadis'in 1435 tarihli vakfiyesinin sonunda ise, bu kuruluşun kütüphanesinde bulunan kitapların bir listesi vardır.[1] İlk bakışta bir tasnif veya sisteme bağlı

olmayarak bazı kitap adlarının sıralanmasından meydana gelmiş gibi görünen bu listenin, verilen kitap adları incelendiğinde, kendine göre bir tasnifi olduğu anlaşılmaktadır. Herhangi bir konu başlığı kullanılmamakla beraber, kitap adları sayılırken önce tefsire dair eserlerin, sonra hadis kitaplarının verildiği görülüyor. Kitap adlarından sonra kaç cilt olduğu belirtilmiş, bazı kitaplardan sonra da "mükemmel" denilerek kitabın fizikî durumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Birkaç eserin adından sonra da yazarının adının verildiği görülmektedir. Eğer bir kitabın iki nüshası varsa, ikinci nüshadan sonra "diğer" kelimesi konularak mükerrer olduğuna işaret edilmiştir. Bu listede bulunan kitap adlarının altında (Sahh) işareti bulunduğuna göre, bu liste ya kitapların medreseye tesliminde veya daha sonraki bir sayımda kütüphane envanteri olarak kullanılmıştır.

Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey'in Bursa'daki câmiine vakfettiği kitapların ilk listesi, Umur Bey vakıflarına ait 843/1440 tarihli vakfiyenin sonunda bulunmaktadır.2 Bu listede önce Arapça birkaç eserin ismi zikredilmiş sonra da "Kütüb-i Türkiye" başlığını taşıyan bölümde, bir sıra ve sınıflandırma gözetilmeden sadece kitapların adları verilip cilt sayıları da "bir mücelled, dört mücelled" şeklinde belirtilmiştir.3

Umur Bey'in 857/1543 tarihinde yaptığı bir vakıf kaydında da vakfetmiş olduğu kitapların diğer bir listesi vardır. İlk listeden farklı olarak bu listede -liste karışık düzenlendiğinden- her eserden sonra hangi dilde olduğu belirtilmiş ve bir yerde de bir kitabın Arapçadan Türkçeye çevrildiğini göstermek için "Türkiye dönmüş" ifadesi kullanılmıştır. Cilt sayılarının bu listede de daima belirtildiğini görüyoruz.4

Her iki listede de müellif adları verilmemiştir. Ancak müellifinin adıyla şöhret bulan eserlerde zaruri olarak müelliflerin isimlerinin de zikredildiğini görüyoruz: Tefsir-i Ebu'l-Leys, Divân-ı Âşık gibi.

Umur Bey’in vakfettiği kitaplara ait üçüncü liste 1456 tarihli Arapça vakfiyesinin arkasında bulunmaktadır.5 Bu liste diğerlerinden farklı bazı özellikler taşımaktadır. Her şeyden önce Umur Bey’in koleksiyonundaki kitap sayısı bu tarihte oldukça artmış olduğundan6 mükerrer kitap meselesinin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu listeyi düzenleyen, aynı kitap ikinci defa kaydedildiğinde başına “def’a” kelimesini koyarak daha önce adının geçtiğini belirtmek istemiştir. Ayrıca bu listede bazen kitap adlarından sonra müellifin adının, eserin dilinin ve daima da cilt sayısının verildiğini görmekteyiz. Adı tespit edilemeyen birkaç eserden sonra ise muhtevası belirtilerek bir tanımlama yoluna gidilmiştir: “Ehl-i bid’at ta’niçün düzilen kitâb, “Tıbdan Aı’abî mecmu’a”, “Türki ma’nâlu Mushaf”, “Ahmedî nazmı Tıb” gibi.

İshak Bey’in 1445 tarihinde Üsküp’de medresesi içinde kurduğu kütüphanede bulunan kitapların liste şeklindeki kataloğu da bu medreseye ait vakfiyenin içinde mevcuttur.7 Bu liste de, herhangi bir sıralama ve tasnif gözetilmeden yapılmıştır. Ancak bazı eserlerden sonra yazarları verilmiş ve kütüphanede birden fazla nüshası bulunan eserler, altına “mükerrer” kelimesi konularak belirtilmiştir.

Fetihden sonra İstanbul’da kurulan bazı kütüphanelerin de liste şeklinde hazırlanmış katalogları bulunmaktadır. Fâtih külliyesinde (1470), ilk defa dört medresede kurulan kütüphanelerin kitap listeleri, bu külliyeye ait bir vakfiye parçasının arkasına kaydedilmiştir.8 Bu listelerde, konu başlıkları bulunmamakla beraber, kitapların sıralanışında önce tefsire, sonra da hadis ve fıkıha dair eserlerin verilmesine çalışılmıştır. Ayrıca kitapların cilt sayıları, tamam olup olmadıkları belirtildiği gibi, bazı eserlerin yazarlarının adları da verilmiş ve bir nüshanın da müzehheb olduğuna işaret edilmiştir.9 Daha sonraki bir tarihde, Fâtih câmiindeki kütüphaneye nakledilen bu koleksiyonların kataloğunun hazırlanmasıyla kâtib-i kütübün

görevlendirildiği Fâtih vakfiyesinde belirtilmişse de,10 1560-1561 tarihinde bu kütüphanenin bir kataloğunu hazırlayan Hacı Hasanzâde, gördüğü kataloglar içinde, Fâtih devrinde hazırlanmış bir kataloğun bulunduğundan söz etmemiştir.11

Sadrazam Mahmud Paşa, İstanbul'da ve Hasköy'deki medreselerinde,12 Şeyh Vefa, Vefa'daki zâviyesinde13 kurdukları kütüphanelerde bulunan kitapları, vakfiyelerine tek tek adlarıyla yazmayıp konu başlıklarına göre tasnif etmişler ve her konuda kaç kitap bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu iki çalışma, konu başlığı tespitinde ilk denemeler olarak kabul edilebilir.14

Fatih devrinde Edirne'de kurulan birkaç kütüphanenin koleksiyonlarının listeleri, Edirne'nin vakıf tahririne ait bir defterde bulunmaktadır. Bu listeler de daha önce görülen vakfiyelere ekli listelerden farklı bir özellik arzetmezler.15

Konya'daki Sadreddin Konevî dergâhı'nda bulunan kütüphanenin 1483 tarihinde yapılan sayımında hazırlanan listede ise, sistemli bir şekilde olmasa da diğer kütüphane kataloglarında yer verilmeyen bazı hususlara temas edilmiştir.16 Meselâ kütüphanede bulunan kitaplardan bazılarının müellif hattı eserler olduğu belirtilmiştir. Bazı eserlerin de müelliflerinin adları verilmiştir. Adı tespit edilemeyen birkaç kitap ise "gayr-ı malum"17 şeklinde belirtilmiştir. Bir yerde kitabın tezhibli olduğu, bir yerde yazısının çeşidi, bir yerde de ciltinin eskiliği kaydedilmiştir.18

II. Bâyezid'in Edirne'deki külliyesinin 1190 tarihli vakfiyesinde, külliyedeki kütüphanede bulunan 42 cilt kitabın bir listesi vardır.19 Bu listenin, şimdiye kadar incelediğimiz listelere nazaran oldukça gelişmiş olduğu görülmektedir. Eserler konu başlıkları20 altında toplandığı gibi her kitabın adından sonra yazarı, cilt sayısı ve yaprak adedi de belirtilmiştir.

II. Bâyezid devrinde İstanbul'da ve İstanbul dışında kurulan bazı kütüphanelerin de liste şeklinde düzenlenmiş katalogları bulunmaktadır.21

Vakfiyelere ekli katalog örneklerinden sonra XVI. asırda düzenli müstakil katalogların ortaya çıktıklarını görüyoruz. Bu yüzyıldan günümüze üç müstakil katalog ulaşmıştır. Bunlardan birincisi Topkapı Sarayı'ndaki Saray kütüphanesine aittir.22 340 yapraktan oluşan bu katalog II. Bayezid'in emri üzerine 1502 tarihinde hazırlanmıştır. Kataloğun başında yer alan beş sayfalık sınıflandırma kuralları bu konudaki ilk örnek olması bakımından büyük bir ehemmiyeti hâizdir. Bu bölümde adını zikretmeyen kütüphaneci, Saray kütüphanesindeki kitapları kataloglarken karşılaştığı güçlükleri ortaya koymakta ve bulduğu çözüm yollarını izah etmektedir. Bu bölüm “Kanunu'ddefter ve şevâzzihi” (Defterin kuralları ve bu kuralların istisnaları) başlığını taşımaktadır.

Defteri hazırlayan birkaç konuda önce uyduğu kuralları vermiş ve sonra da bu kuralları uygulayamadığı istisnaî durumları belirtmiştir.

Kataloğun giriş kısmını incelediğimizde daha ziyade eserlerin sınıflandırılması ve isimlerinin tespiti üzerinde durulduğunu görüyoruz. Tespit edilen ilk kurala göre aynı konudaki eserler katalogda aynı bölüm altında sıralanacak ve kitap mahzeninde de birlikte muhafaza edileceklerdir. Ancak bazı kitaplar birden fazla konu başlığı altında sınıflandırılabileceğinden bu kural her zaman uygulanamamıştır. Bu probleme şöyle bir çözüm getirilmektedir:

“Bidâyetü'1-Hidâye gibi ki anda hem mesâ'il-i tasavvuf vardur hem mesâ'il-i ilm-i fıkıh vardur. Pes bunun gibi kitâbun gâh olur dâyim bir ciheti gözlenür, bir fende derc olur gâh olur ki her bir cihetile maksud olduğına binâen her bir fende istetmek ihtimâli eclinden ba'zı nüsha bir fende ve bazı âhar ol bir âhar fende derc olunur” (s. 6)

İkinci kural içinde birden fazla eser bulunan yazmalarla ilgilidir. Böyle bir yazma ihtiva ettiği eserlerden hangisine göre sınıflandırılacaktır. Kataloğu hazırlayanın bu meseleye getirdiği çözüm oldukça kifayetsizdir:

“Bir cildde müteaddid kitâblar olsa her kangı kitâb ki ziyâde mu’teberdür ve matlub olınmasına ihtimâl ziyâdedür yâ hod kalilü’1-vücud kitâbdur ana nazar idüp ol mücelled ol kitâb-ı mezkürun fenninün kitabları cümlesinde derc olınur” (s. 6)

Aynı zamanda bu uygulaması da oldukça zor bir kuraldır. Nitekim bu kuralla ilgili olarak verilen ilk istisnada bu durum açıkca görülmektedir:

“Lâkin gâh olurki ol cildde olan müteaddid kitâblarun mezkûr kitâbdan ğayrısı dahi ol kitâb-ı mezkur gibi matlübiyetde ve kıllet-i vücudda mu’teber olur pes bunun gibi olıcak ihtiyâr müreccahdur”. (s. 6)

Yani karar sınıflandırmayı yapana kalmaktadır.

Manzum eserlerin sınıflandırılmasında da bir takım güçlüklerle karşılaşıldığı görülmektedir. Tavsiye edilen çözüm her dilden manzum eserleri o dilden divanlar arasına koymaktır:

“Bir kânun dahi budur ki kütüb-i manzume-i arabiyye her fenden, devâvin-i arabiyyede derc oluna. Ve kütüb-i manzume-i farisiyye her fenden, devâvin-i farisiyyeden derc oluna. Ve kütüb-i manzume-i türkiyye her fenden, devâvin-i türkide derc oluna” (s. 8)

Ancak bir eserin manzum olma yönünden ziyade konusu ağır basıyorsa böyle durumlarda manzum eserler ait oldukları konu başlıkları altında kataloglanırlar. Kıraat dalında yazılmış Kaside-i Şâtibî buna örnek olarak verilmekte ve bu eserin Kıraat kitapları başlığı altında kataloglanacağı belirtilmektedir.

Diğer bir kurala göre de eserlerin ünvanının tespitinde yazmanın miklebinde veya ilk sayfasında belirtilen isim esas alınacaktır. Bu isim, eksik, gramer bakımından yanlış olsa bile kataloga aynen geçirilecektir.

Öyle anlaşılıyor ki bu tür kataloglar daha ziyade ayniyat defteri olarak sayımlarda kullanıldığından, katalog hazırlayanlar, eserlerin tam ve doğru adını bulmaktan ziyade, kütüphanede mevcut eserleri kontrole yarayacak kendi üzerlerindeki isimleri tespite gayret etmişlerdir.

Bir başka kural ise kataloglanması biten kitaplarla ilgilidir. Bir kitap deftere yazıldığında isminin başına ve sonuna kırmızı mürekkeple konulacak işaretlerle kataloglandığı belirtilecektir.

Girişin son paragrafı “Kanun-ı mahzen-i kütüb” başlığını taşımaktadır. Kitap deposu anlamına gelen mahzen-i kütübde kataloğun bir kopyesinin bulunacağı ve ayrıca nefis kitaplar için bir bölüm, nefis olmayan kitaplar için de başka bir bölüm teşkil edileceği belirtilmektedir. Bunun maksadının, güneşlenme için dışarıya çıkarılan kitapların birbirine karışmasının önüne geçmek olduğu bildirilmektedir.

Kataloğun giriş kısmında konulan kurallardan anlaşıldığına göre kataloğu hazırlayan genel kurallar koyma yerine, elindeki koleksiyonu kataloglarken karşılaştığı güçlükleri çözme yoluna gitmiştir. Bulduğu çözüm yollarının pek de tatminkar olduğu söylenemez. Ancak bu teşebbüsün, bugünkü bilgilerimize göre, Osmanlı kütüphanelerinde yapılan ilk ve son deneme olması, bu kataloğun değerini artırmaktadır.

Bu katalogda eserlerin isimleri ve çoğu kere de yazarlarının adları verilmektedir. Eserlerin fizikî özelliklerinin belirtilmesine pek önem verilmemiştir. Öyle anlaşılıyor ki kütüphaneci, aranılan eserlerin kolayca bulunulmasını temin için sınıflandırmaya önem vermiştir.

XVI. asırdan günümüze ulaşan ikinci katalog Fatih Camii kütüphanesine aittir ve muhtemelen II. Bayezid döneminde Mehemmed b. Ali Fenarî tarafından hazırlanmıştır.23 Bu katalog iki sayfalık bir mukaddimeyle başlamaktadır. Birinci sayfasının bir kısmı yırtılmış bulunan bu mukaddimede kütüphanedeki eserlerin raflara nasıl ve hangi sırada

yerleştirilmesi üzerinde durulur. Bir kütüphane sayımı sonunda hazırlanan bu katalogda kütüphanede mevcut 1241 eserin fizikî özelliklerinin en ince noktalarına temas edilerek verildiğini görmekteyiz. Kitapların değiştirilmesinin önüne geçilmesi için halka açık bütün kütüphanelerin kataloglarında bu uygulama son dönemlere kadar sürmüştür.

Fatih Kütüphanesi'nin Kanunî Sultan Süleyman zamanında bu kütüphanenin hâfız-ı kütübü Molla Arab tarafından düzenlenen bir kataloğu daha bulunduğu24 bilinmekteyse de bu katalog elimize geçmemiştir. Molla Arab'la ilgili olarak Âşık Çelebi Tezkiresi'nde, şâir

olan oğlu Sabri dolayısıyle bir kayda rastlamaktayız. Âşık Çelebi, Sabri'den bahsederken mahruse-i İstanbul'da Sultan Mehmed Câmii'nde hâfız-ı kütüb olan Molla Arab'ın oğlu olduğunu, 20 yıla yakın Bağdad muhasebecisi olarak çalıştıktan sonra İstanbul'a döndüğünü, ancak İstanbul'da umduğu rağbeti bulamayınca malını mülkünü satıp babası Molla Arab'ı da yanına alıp Bağdad'a yerleştiğini nakleder.25

Kanunî devrinden günümüze ulaşabilen diğer müstakil katalog da yine Fâtih câmii kütüphanesine aittir. 1560-1561 tarihinde Semâniye müderrislerinden Hacı Hasan-zade Mehemmed b. Hızır tarafından hazırlanmıştır.26 Kataloğun sırtı deri ve üzeri kağıt kaplıdır. 35 X 12,5 cm. ölçüsünde ve 87 yapraktır. Bölüm başlıkları ve kitapların sayfa adedini bildiren kısımlar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Baş kısmına konulan bir nottan anlaşıldığına göre bu katalog "kitaplar defteri" olarak adlandırılmıştı.

Kataloğun 2b-3a sayfalarında bulunan Arapça giriş, hem kitabın Osmanlı cemiyetindeki yerini hem de bu kütüphanenin tarihini ve yapılan kataloglama çalışmalarını anlatması bakımından önemlidir.27

Kataloğun birinci bölümünde (3b-39b), Fâtih Sultan Mehmed tarafından bu kütüphaneye vakfedilen 839 kitabın bibliyografik künyeleri yer almaktadır. İkinci bölümde, "ilhâkât-ı kadîme" başlığı altında bu

kütüphaneye çeşitli kimseler tarafından vakfedilen kitaplara yer verilmiştir.28 Üçüncü bölümde ise, bu kütüphaneye bağışlanan müstakil koleksiyonlar bulunmaktadır.29 Kataloğun sonundaki bir nota göre sayım tarihinde kütüphanede bulunan kitap sayısı 1770'dir.

Her üç bölümde de kitaplar konularına göre tasnif edilerek müstakil konu başlıkları altında verilmiştir. Kataloğun birinci bölümünde konu başlıkları şu şekilde sıralanmıştır: Tefsir, Hadis, Usul-i Fıkıh, Furu'-ı Fıkıh, Arapça Eserler, Mantık, Müteferrik Eserler, Tıb. İkinci bölümde yeni konu başlığı olarak Tasavvuf ve Hikmet'in eklendiği görülür. Üçüncü bölümde ise, vakfedilen kitapların çeşitliliği yüzünden konu başlıklarının sayısı artmıştır. Halebîzâde'nin kitapları bölümünde Tarih, Şiir, Farsça ve Türkçe kitaplar gibi bazı yeni konu başlıkları açılmıştır.

Katalog bütün olarak incelendiğinde, Hacı Hasan-zâde'nin kitapları tasnif ederken kendine göre bir yol takip ettiği görülür. Eğer bir konuda yeterli sayıda kitap yoksa Hacı Hasanzâde yeni bir konu başlığı açmamakta, bu tür kitapları nıüteferrik eserler başlığı altında toplamaktadır. Birinci bölümde müteferrik eserler başlığı altında, Tarih, Tasavvuf, Astronomi, Edebiyat ve Geometri konulu eserler yer almıştır (38b-39b). Halebizâde'nin vakfettiği kitapların tasnifinde ise Hacı Hasan-zâde, bu koleksiyonda çok sayıda bulunan Tarih, şiir kitapları için müstakil konu başlıkları koymuş (81b-82a), ancak bu bölümde de hiç bir guruba sokamadığı kitapları "müteferrik eserler" (75b-78b) ve "Farsça ve Türkçe Eserler" (83a-85b) başlıkları altında toplamıştır. Arapça ve Türkçe yazılmış olan bu katalog, vakıf kütüphaneleri için hazırlanan katalogların en düzenlisidir. Eserlerin özellikleri en ufak ayrıntılarına kadar kaydedilmiştir. Kitap adlarının ve yazarlarının büyük bir dikkatle tespit edildiği görülüyor. Hacı Hasanzâde müellif adını tespit ederken bazen daha önce hazırlanan katalogda yapılan yanlışları düzeltmeyi de ihmal etmemektedir:

“Kitâbu’1-cildi’s-sânî min Tefsiri’1-Ayasuluğî: Amma defter-i atikde tefsir-i gayr-ı meşhûr diyü yazılmış. Amma evvel varakının zahrında Tefsîr-i Ayasuluğî diyü yazılmış.” (7b)

Kitap adının30 ve müellifinin31 tespitinden sonra yazma eserlerin fizikî özelliklerinin büyük bir titizlikle verildiği görülmektedir. Genellikle kâğıdın cinsi ve rengi, cildinin özellikleri, yazısının cinsi, kullanılan mürekkeplerin renkleri, tezhipli sahifeler ve şekiller kaydedildikten sonra da, eğer varsa hattatın adı, bazen istinsah kaydı, mukabele görmüşse mukabele kaydı, sayfa sayısı ve eseri vakfeden kimsenin ismi verilmektedir:

“Kitâbu Tefsiri’1-Kâdî: tamam Dımışki, tamamına kırmızı sahtiyân müzehheb cildle, Evvelinde levha vardur. “Sûretü Fatihatü’1-Kitâb seb’a ayat mekkîyetün” diyü isfidecle yazılmış. Besmele-i şerîfe hallile yazılmış. Evvelinde iki sahife hallile mücedvel. Sûre-i Meryem evvelinde dahi bir levha vardur, isfidecle. Nısf-ı evvelinde Kur’ân-ı ‘azîm celî hattıyle yazılmış. Bazı humretle ve bazı sevâdla ve nısf-ı âharında humretle yazılmış. Zahrında nişân-ı hümâyun vardur. Vakf-ı Sultanî. Beşyüz on varak.”(5a)

Katalogdaki bazı kayıtlardan Hacı Hasanzâde’nin yaprak sayılarını tespit ederken daha önce hazırlanmış kataloglardaki rakamları olduğu gibi aktarmayıp, her eseri teker teker saydığı anlaşılmaktadır:

“Kitâbu Şerhi’1-Miftâh li’s-Seyyid Şerîf: … Defter-i ‘atikde yüz yetmiş dokuz varak diyü yazılmış. Hâliyâ yüz kırk dört varak bulundu. Ammâ evvel sahifesinden sonra üç buçuk cüz’ mikdârı hâliyâ mevcûd değüldür.” (34a)

“Kitâbu Şerhi’1-Mevâkıf li’s-Seyyid: … Defter-i ‘atikde 242 varak yazılmış hâliyâ 249 varak bulundu. Ammâ içinden bir cüz’ mefkud: mâhiyet bahsinin evâhirinden vücûd ve imkân bahsinin evâ’ilinden. Vakf-ı

Âşık Nureddin. Arab Muhyiddin defterinde 249 varak yazılmış. Ammâ hâliyâ addolundu, mevcûd olan 231 varak.” (57a)

Kitapların hangi cins yazılarla yazıldığı belirtilirken “hûb hattile yazılmış” (6b), “irü hattile yazılmış” (6b), “bi’1-hatti’1-Kûfî” (9b), “mektûbin bi-kalemi’s-sülüs”

(7a), “nesh hattile yazılmış” (3b), “sülüs hattile” (66a) gibi cümleler kullanılmıştır.

Hacı Hasanzâde zaman zaman kitapların baş ve sonunda bulunan fevâ’id dediğimiz notları verdiği gibi kendince önemli gördüğü bazı istinsah, mukabele, ferâğ ve vakıf kayıtlarını da vermektedir. Muğnî adlı kitabı tavsif ederken baş kısmında şu beyit vardır demekte ve beyiti yazmaktadır (13a) Keşşâf tefsirinin birinci cildinin tavsifinde ise yazmanın sonunda bulunan “mukabele kaydını” vermektedir (4a),32 F’âtih devrinin meşhur âlimlerinden Musannifek’in Herat’da istinsah ettiği bir eserin sonundaki uzunca bir istinsah kaydına da katalogda yer verilmiştir (61a).

Kataloğun 66a sahifesinde, Kâdı tefsiri’nin bir nüshasının tavsifinden sonra üzerindeki Arapça vakıf kaydı şöyle nakledilir:

Sonundaki vakıf tarihi 940 senesi Zilhiccesi’nin başıdır. Bu kitapların hâfız-ı kütübü el-Hac Mehmed defterinde şöyle yazmıştır: Bu kitap bana ulemâdan Kara Mehmed Çelebi eliyle 952 Rebiülevveli’nin yirmi dördünde ulaşdı (66a) Divân-ı Mütenebbî’nin tavsifinde de, bu nüshanın üzerinde Sa’deddin Teftâzânî’nin vakıf mührünün bulunduğunu ve mührün üzerinde:

“Ahmed b. Yahya b. Muhammed Sa’deddin Teftâzânî, peygamberlerin efendisinin şefaâtini umarak bu kitabı bütün talebelere vakfetti” yazıldığını söyler ve şu cümleyi ilave eder: “Bu kitabın ilk vâkıfı iyi niyetli imiş ki kitabı Semâniye medreselerine ulaştı” (82a)

Başı noksan olan eserleri tavsif ederken, Hacı Hasan-zâde’nin kitabın mevcut olan kısmının ilk cümlesini verdiğini görüyoruz (51a). Birden fazla

cildden meydana gelen eserlerin de her cildinin hangi konuyla başladığını ve hangi konuyla bittiğini bildirmektedir:

“Kitâbu cildi’s-sânî min Târih-i İbni Hallikân el-müsemmâ bi-Vefeyâti’1-A’yân: min evveli harfi’1-‘ayn ilâ evveli harfi’1-mîm Mâlik b. Enes”

Eğer bir cildde birden fazla kitap varsa genellikle bu kitapların hepsinin adları ve yazarları tek tek belirtilmektedir:

“Kitâbu Şerh-i Muhtasar-ı İbni’1-Hâcib li-Kadı ‘Adud ve Kitâbu Hâşiyeti Şerhi’1-‘Adud li-Mevlânâ Sa’düddîn ve âhirinde ehâdise müte’allik muhtasar bir risâle” (50b)

Hacı Hasanzâde, kütüphanede bulunan kitapların tavsiflerinin yanında, bu kataloğun daha ziyâde bir envanter olarak kullanılacağını göz önünde bulundurduğundan, yer yer kaybolan kitapların yerine “bedel” olarak alınan eserler hakkında da bilgi vermiş ve kitap kaybeden kimselerin adlarını da kataloğunda belirtmiştir.33

XVI. asrın ikinci yarısından itibaren vakfiyelere ekli basit kitap listelerinin geliştiği, kitap adlarının tasnifli bir şekilde verilmesinin yanında, tavsiflerinin de büyük bir titizlikle yapıldığı görülüyor.

II. Selim’in kızı İsmihan Sultan, Eyüp’de yaptırdığı medresesi için düzenlettirdiği 1568 tarihli vakfiyesinde, medreseye vakfettiği kitapların özelliklerini en ince ayrıntılarına kadar tespit etmiştir.34 Bu koleksiyonda bulunan mushaflardan biri şöyle tavsif edilmiştir:

“Mushaf-ı şerîf: kıt’ası kebîr. Onbeş satırlu. Suturunun ikisi altunla reyhanî hattile yazılıp bakiyye-i nakiyyesi neshî hattile yazılmışdur. Kağıdı devlet âbâdî, cildi siyah ve müzehhebdür.”35

II. Selim’in Edirne’de 1574-1575 yılında yapımı tamamlanan külliyesinde kurduğu kütüphanenin kataloğu, bu külliyenin vakfiyesinin sonunda bulunmaktadır.36 Kataloğun girişinde, hazine-i âmireden

medreseye vakfedilmek için çıkarılan kitaplar “evsâfıyla defter olunmak fermân olunmağın” denildiğine göre bu devirde de katalog karşılığı “defter” tabiri kullanılmaktaydı.[37]

II. Selim vakfiyesinde, daha önce görülen konu başlıklarından farklı bir konu başlığının bulunmadığı, ancak Fıkıh bölümünde Fetvâ diye yeni bir alt başlık ihdâsı yoluna gidildiği görülüyor.[38] Kitapların tavsifinde de Fâtih ve İsmihan Sultan kataloglarında görülen yol takip edilmiştir.[39]

Vakfiyelere ekli kataloglarda vakfedilen kitapların bütün vasıflarıyla ve bilhassa dış özellikleriyle tespitinin, gelecekte bu kitapların değiştirilmelerine engel olmak için alınmış bir tedbir olduğu anlaşılmaktadır. Bu endişe İsmihan Sultan vakfiyesinde açık bir şekilde dile getirilmiştir; İsmihan Sultan, vakfettiği kitaplarının cildleri zamanla eskidiğinde, yeni cildlerinin eski cildlere benzer bir şekilde yapılmasını ve böylece değiştirilme ve aldatılma tehlikesinden uzaklaşılmasını istemektedir.[40]

Pertev Paşa’nın İzmit’deki câmiine vakfettiği (1570-1571) kitapların tavsifinde de özellikle dış özelliklerin tespitine büyük önem verildiği görülüyor:

“Kıt’a-i kebîrde iki cild Tefsîr-i Kebîr. Hattı hurde nesh-i arabî ve cedvelleri altun. Tahrîri siyab mürekkeb ile ve cildleri kızıl, ortalarında büyük altun şemseleri, kenarları hurde şemsiyye ile tezyîn olunmuşdur.”[41]

Pertev Paşa vakfiyesindeki bir kayıt bize, dış özelliklerin tafsilatlı bir şekilde verilmesinin, yine vakfedilen eserlerin değiştirilmesi endişesine bağlı olduğunu göstermektedir:

“ve mürûr-ı eyyâm ile zikr olunan mesâhife ve eczâya ve kitâplara meremmât lâzım olıcak veya cildleri yenilemek lâzım geldükde mâl-ı evkâfdan, hâlâ olan cildleri gibi ola. Asla tebdîl ve tağyir olunmak kabil olmaya.”[42]

XVII. asırda kurulan kütüphanelerin vakfiyelerine eklenen kataloglarda,[43] önemli sayılabilecek bir değişiklik görülmez. Ancak koleksiyonların zenginleşmesiyle konu başlıklarında da bir artma görüldüğü gibi, bazı kataloglarda alt konu başlıkları da kullanılmaya başlanır. XVII. asrın sonunda kurulan Feyzullah Efendi kütüphanesinin (1111/1699) kataloğunda, Tefsir, Hadis gibi ilim dallarından sonra bu konularda yazılan şerhler ve hâşiyeler için ayrı bölüm açıldığı, Tarih ve Siyer bölümünde "Esâmi-i Ricâl-i Hadis" başlığının eklendiği görülüyor.[44] Ayrıca bazı ilim dallarına ait konu başlıklarından sonra da "ve uygun olan" (ve mâ yünâsibuha) cümleciği eklenerek bu ilimlerin kapsamı genişletilmeye çalışılmıştır.[45] Tasnif edilmekte güçlük çekilen bazı kitaplar da kataloğun sonunda toplu olarak verilmiştir.[46]

XVIII. asır başlarında, vakfiyelere ekli liste-katalogların yanında müstakil olarak hazırlanmış kataloglar da yaygınlaşmaya başlar. Defter olarak adlandırılan bu tür kataloglar, tasnif sistemi bakımından XVI-XVII. asırlarda hazırlanan kataloglardan pek farklılık göstermezler. Ancak zenginleşen ve çeşitlenen koleksiyonlar, katalog hazırlayıcılarını yeni konu başlıkları bulmaya zorlamış ve bu yüzden ne konu başlıklarının tespitinde, ne de sıralanışında bir birliğe gidilebilmiştir. Turhan Valide Sultan'ın Yeni Cami'de türbesinde kurduğu kütüphanenin (1662-1663) 1711 tarihinde hazırlanmış kataloğuyla[47] III. Ahmed'in Yeni Câmi kütüphanesi (1725-1727)[48] kataloğunda, kütüphanede mevcut kitaplara göre yeni konu başlıkları bulunduğu görülüyor. Turhan Valide Sultan kataloğunda Siyer ve Tarih ayrı konu başlıkları olarak alınmış, "Kasâid" diye de yeni bir bölüm açılmıştır.[49] III. Ahmed'in Yeni Câmi kütüphanesi kataloğunda ise aynı bölümde toplanan Hikmet, Tıb ve Hey'et'e yeni bir konu başlığı olarak Hesap eklenmiştir.[50]

I. Mahmud'un İstanbul'da kurduğu kütüphanelerin dikkatli bir şekilde hazırlanmış katalogları, hem şekil hem de tasnif bakımından büyük bir benzerlik gösterirler. Ayasofya Kütüphanesi'nin (1740) kataloğu, 60 x 26 cm. ölçüsünde, kahverengi deri ile kaplı cildi şemseli, zencirekli ve köşebendlidir. 153 varaktır. Kitap künyeleri çift sıra halinde yazılmıştır.[51] Kataloğun 1b sayfasında müzehheb bir çerçeve içinde 1. Mahmud'un bu kütüphaneyle ilgili fermanından bir bölüm ve aynı padişahın tuğrasının bulunmasından, bu kataloğun kütüphanenin kuruluşu sırasında hazırlanan ilk katalog olduğu anlaşılmaktadır. Bibliyografik künyelerin tespitinde bir birliğe[52] ve konu başlıklarının sıralanmasında bir düzenlemeye gidilmişse de[53] kitapların hangi konu başlığı altına gireceğini tayinde bazı güçlüklerle karşılaşıldığı görülmektedir. Nefehâtü'l-Üns tasavvuf bölümünde verilirken aynı konudaki Tezkiretü'l-Evliyâlar tarih bölümünde yer almıştır (104b). Coğrafya'ya ait bir konu başlığı bulunmaması da, coğrafya dalındaki eserlerin Tarih bölümünde sıralanmasına yol açmıştır.

I. Mahmud'un Fâtih kütüphanesi (1742) kataloğu[54] da kırmızı bir deri ile kaplıdır. Şemseli, zencirekli, köşebendli, miklebli bir cildi vardır. Bölüm başlıkları, satır sayısını bildiren notlar ve kataloğun üzerine sonradan işlenen kayıtlar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Kataloğun 1a sayfasında tasdik ve vakıf mühürleri, lb sayfasında ise kütüphanenin kuruluşuna dair bir giriş vardır.

Fâtih kataloğunda da bibliyografik künyelerin tespitinde, Ayasofya kataloğundaki yol takip edilmiş, ancak kitapların tasnifinde bazı değişiklikler yapılmıştır; Tefsir bölümünden sonra alt konu başlığı olarak Kıraat konulmuştur. Edebiyat konu başlığı altında daha çok Arapça eserler toplanmış, edebiyatla ilgili bazı Türkçe eserlerle[55] konulandırılmasında güçlük çekilen birkaç kitap[56] yeni ihdas edilen "muhâdarât" konu başlığı altında verilmiştir.

Kataloğun üzerinde “Defter-i atik-i Sultân Mahmûd-ı evvel” denildiğine göre (la), Fâtih kütüphanesine ait kataloglar arasında en eskisi muhtemelen bu katalogdur. Gerçi Fâtih kütüphanesine ait 1742 tarihli bir katalog varsa da, bu I. Mahmud’un Fâtih’de kurduğu kütüphanenin kataloğu olmayıp, Fâtih câmiindeki II. Mehmed kütüphanesinin sayım defteridir.57

I. Mahmud tarafından 1753-1754 tarihinde Galata Sarayında kurulan kütüphanenin kataloğu da dış görünüş bakımından58 Ayasofya ve Fâtih kütüphaneleri kataloglarına benzemektedir. Bu katalogda, bibliyografik künyelerin tespitinde bir değişiklik yoksa da, konu başlıklarının tayininde ve sıralanmasında biraz farklıca bir yol takip edildiği görülmektedir. Galata Sarayı kütüphanesinde bir okul kütüphanesi oluşundan dolayı gramere ve açıklamalara ait çok sayıda eser bulunması, kataloğun tasnifini belli bir ölçüde etkilemiştir; Ayasofya ve Fâtih kataloğunda en sonra yer alan gramer kitaplarının Galata Sarayı kütüphanesi kataloğunda dinî ilimlerden hemen sonra geldiği görülüyor. Edebiyat bölümünde divânların, Tarih bölümünde de kroniklerin zenginliği dikkati çekmektedir. Eserlerin konulandırılmasında diğer kütüphane kataloglarında görülen karışıklıklar ise bu katalogda artarak devam etmektedir. Edebiyat bölümüne (36b-41a) Hasan Çelebi’nin Tezkire-i Şuârası’yla, Usûlü’l-Hikem, Acâyibü’l-Mahlûkât, Kanûnnâme gibi Edebiyatla ilgisi oldukça zayıf olan eserler alınırken, Tarih bölümünde (52b-54b) Yûsuf u Züleyha, Leylâ vü Mecnûn, Hüsrev ü Şîrîn, Vâmık u Azrâ, Şâh u Gedâ ve Mihr ü Müşterî gibi Türkçe mesnevîlere yer verilmiştir. İlimlerin tasnifine dair olan Mevzû’atü’l-Ulûm ile Katip Çelebi’nin Keşfü’z-Zünûn’unun ise Tarih bölümüne alınmasının sebebi, muhtemelen bu iki kitap için uygun bir konu başlığı bulunamamasıdır.

I. Mahmud’un İstanbul’daki kütüphanelerine ait bu üç katalog, üzerlerindeki kayıtlardan anlaşıldığına göre, bu kütüphanelerin kuruluşu

sırasında hazırlanan esas kataloglardır. Topkapı Sarayı Arşivi’nde bulunan Ayasofya kütüphanesi Defter-i icmâlindeki bir nota göre bu kataloglara “asıl defter” denilmekteydi.59 Kütüphane sayımı sırasında kullanıldıklarını gösteren işaretlerden de, kütüphanelerin envanter defteri olarak kullanıldıkları anlaşılmaktadır.

I. Mahmud tarafından inşâsına başlanıp fakat III. Osman tarafından tamamlanabilen Nuruosmaniye külliyesindeki kütüphane’nin esas kataloğu, dış görünüşü ve hazırlanış şekli bakımından Ayasofya ve Fâtih kütüphaneleri kataloglarına benzemektedir.60 Ancak bu katalogda, bibliyografik künyelerin tespitinde daha dikkatli davranıldığı görülüyor. Kataloglanan kitapların yazıldıkları yazının cinsi, bazen de dili belirtildiği gibi birden fazla cildi olan eserlerin her cildinin başı ve sonu da kaydedilmektedir.

Konu başlıkları tespit edilirken de daha önceki kataloglarda görmediğimiz “Vücûh” ilmine yer verildiği görülmektedir. Katalogda “Mecmû’atü’r-Resâ’il”ler de konularına göre tasnif edilmemiş, ayrı bir bölümde toplanmıştır. Risâle mecmualarının tavsifinde, bazen mecmuada bulunan ilk ve son risâlenin adı verilmiş, bazen de sadece ilk risâlenin bibliyografik künyesinin tespitiyle yetinilmiştir.

Nuruosmaniye kataloğunda aynı eserin muhtelif nüshaları her zaman bir arada verilmemiştir. Meselâ İdris Bidlîsi’nin Heşt Behişt’inin dört nüshası kataloğun 162a sayfasında, diğer bir nüshası ise Kitâbu Tarih-i İdris-i Bidlisî adıyla 166a sayfasında verilmektedir.

Bibliyografik künyelerin tespitinde de genellikle eser ve yazar adlarında kısaltmalar yapılmakta, bir eserin ikinci nüshası tavsif edilirken de müellif adı tekrar edilmemektedir.

Nuruosmaniye kataloğunda da kitapların konulandırılmasında en büyük güçlüğün Tarih, Edebiyat ve Tasavvuf dalındaki eserlerde ortaya çıktığı ve

çok kere bu eserlerin yanlış konu başlıkları altında tasnif edildiği görülmektedir.61 Ayrıca coğrafyaya ait bir konu başlığı olmadığından bu daldaki eserler, diğer kataloglarda olduğu gibi, yine Tarih bölümünde sıralanmaya devam edilmiştir.62 Musikîye ait eserlerin de coğrafya kitapları gibi, diğer bir ilim dalının altına, “Nücûm” bölümüne konulduğu görülüyor. Kataloğu hazırlayanın musikî ile nücûm arasında ne gibi bir ilgi gördüğünü tahmin etmek oldukça güçtür. Aynı durum Lügat bölümünde yer alan Kitabu Evzahi’l-Mesâlik ila Ma’rifeti’l-Büldân ve ve’l-Memâlik adlı coğrafya kitabı için de söz konusudur. Mevzu’âtü’l-Ulûm ve Keşfü’z-Zünûn’un bu katalogda da, Tarih bölümüne konularak yanlış bir uygulamanın sürdürülmesi, katalog hazırlayanların, daha önce hazırlanmış kataloglardan yararlandıklarını gösterir.

XVIII. asrın ikinci yarısında kurulan kütüphanelerin kataloglarında konu başlıklarının tespitinde ve sıralanmasında bazı farklı uygulamalar görülür. Ragıp Paşa Kütüphanesi’nin (1762) “Ragıp Mehmed Paşa Kütüphanesinin Defteridir”63 başlığını taşıyan kataloğunda Tefsir bölümüne iki alt başlık getirilmiştir. Birinci alt başlıkta Keşşâf Tefsiri ve hâşiyelerine, ikincisinde ise Kâdı Tefsiri ve hâşiyelerine yer verilmiştir. Tefsir bölümünden sonra yine Tefsirle ilgili bir alt konu başlığı konulmuş, diğer taraftan da Mantık, Hikmet, Hey’et, Hendese ve Hesab aynı başlık altında toplanmıştır. Bu son nokta da göstermektedir ki, katalog yapanlar belli bir sistemi koleksiyonlara uygulamamakta, koleksiyonlara göre konu başlıkları ve bir tasnif sistemi getirmektedirler. III. Mustafa’nın Bostancılar Ocağı’nda kurduğu kütüphanenin kataloğunda da bu görüşü destekliyecek örnekler vardır.64 Bostancılar Ocağı kütüphanesinde çok sayıda bulunan divânları koyabilmek için, bu katalogda “Divân” diye bir konu başlığı açıldığı görülmektedir.

Bu durum Çelebi Abdullah Efendi kütüphanesi kataloğunda daha açık bir şekilde görülür.65 Bu kataloğda, diğer kataloglarda görülen konu başlıklarının yanında “Aruz, ‘Akâid, Evrâd” gibi değişik konu başlıkları vardır. Ayrıca bu kataloğu hazırlayan kimse, kitapları konulandırmada karşılaştığı güçlüğü basit bir yolla çözümlemiştir; Mu’teber Kitaplar” (Kütüb-i Mu’tebere) adıyla açtığı konu başlığının altına Takrirât-ı Dâvûd Efendi, Bahrü’l-Kelâm, Şakâyık-ı Numâniyye, Kitabü’l-İrşâd ve Heyâkilü’n-Nûr gibi değişik konulardaki kitapları koymuştur.

Kütüphanelerin kuruluşlarında olduğu gibi, kontrol ve sayımları sırasında da koleksiyonların yeni durumlarını aksettirecek kataloglar yapılmaktaydı. Nuruosmaniye kütüphanesinin sayımlar sırasında hazırlanmış üç kataloğu mevcuttur.66 Bu kataloglardan anlaşıldığına göre, sayım sırasında özellikle kütüphanede mevcut kitapların satır sayısı dikkatle kontrol edilip, esas defterdeki sayılarla karşılaştırılarak, kitapların değiştirilip değiştirilmediği tespit edilmekteydi. Genellikle esas katalogların bir kopyesi şeklinde yapılan bu kataloglar tasnif usulü bakımından bir yenilik getirmemekteydiler.

Damad İbrahim Paşa’nın Şehzadebaşı’ndaki Kütüphanesi’nin (1720) 1820 tarihli sayım sonucu hazırlanan kataloğunda, kütüphanede bulunan kitapların iki guruba ayrılarak tasnif edildiği görülmektedir.67 Birinci bölümde kütüphaneye konulan değerli kitaplara yer verilmiştir. İkinci bölüme ise “Tullâb Defterinin Kitaplarıdır” başlığı konulmuştur. Bu bölümde onbir konu başlığı vardır. Bibliyografik künyelerin verilişinde esas katalogdaki yol takip edilmiştir. Kâtip Çelebi’nin Keşfü’z-Zünûnu bu katalogda Tasavvuf konu başlığı altına girmiştir.

Fâtih kütüphanesinin 1829-1830,68 Ayasofya’nın ise 1831-183269 tarihinde yapılan sayımları sonucu yeni katalogları yapılmıştır. Asıl kataloglarının düzenlerine göre hazırlanan bu kataloglardan Fâtih

kataloğunda, kitap adlarının altlarına numaralar konulmuştur. Muhtemelen bu numaralar, sayımdan sonraki bir tarihde, kitapların kütüphane içindeki yerlerini belirtmek için konulmuştur.

Veliyüddin Efendi kütüphanesinin 1832-1833 tarihinde yapılan sayımından sonra hazırlanan kataloğunda, bibliyografik künyelerin tespitinde, kitapların boylarının da belirtilmesine çalışıldığı görülüyor.70 Bu katalogda "Kıt'a-i mutavassıta" (orta boy), "Kıt'a-i rubu" (dörtte bir), "Kıt'a-i kebîre" (büyük boy) şeklinde kitapların ölçülerine işaret edilmiştir.

Kütüphanelerde bulunan kitapların bir bölümü veya bütünü başka bir yere taşındığında yeni kataloğu hazırlanmaktaydı. Rabia Hatun'un Ayasofya câmiine vakfettiği kitaplar Beşir Ağa'nın Eyüb'deki dârülhadîsine nakledildiğinde (1743),71 Galata Sarayı kütüphanesinin kitapları Fâtih ve Ayasofya kütüphanelerine götürüldüğünde72 (1837), III. Mustafa'nın Bostancılar Ocağı'ndaki kütüphanesi Lâleli medresesine73 Ve Taşköprîzâde İbrahim Efendi kitapları ile diğer bazı koleksiyonlar Fâtih câmiinden Veliyüddin Efendi kütüphanesine74 taşındığında, yeni katalogları düzenlenmiştir. III. Mustafa'nın Bostancılar Ocağı kütüphanesinin kataloğu, taşınma sırasında hazırlandığından düzenli bir şekle sahip değildir. Bu katalogda aynı konu başlığının iki kere konulduğu, fakat ikinci tekrarında başına zeyl kelimesinin ilave edildiği görülüyor. Konu başlıkları bakımından oldukça zengin olan bu katalogda, konulandırılmakta güçlük çekilen kitaplar "muhtelif ilimlerden kitaplar" ve "birkaç ilim dalına girebilecek kitaplar" başlığı altında açılan bir bölüme konulmuştur (136-138). Bu bölümde yer alan ilk üç kitap Mevzu'atü'l-'ulûm ve Netâyicü'lFünûn olduğuna göre, öyle anlaşılıyor ki bibliyografik ve ansiklopedik eserler hâlâ kendilerine uygun hir konu başlığı aramaktadırlar. Kataloğun sonuna eklenen Câvidân-nâme adlı kitaptan ise "hangi daldan olduğu bilinmeyen" şeklinde söz edilmektedir (144).

XIX. asrın başlarında bazı kütüphaneler için, içinde genellikle kitap adlarının bazen de yazar adlarının verildiği basit kataloglar hazırlandığı görülüyor.75 “El defteri” diye adlandırılan bu kataloglarda kitap adlarının altlarında numaralar bulunmaktadır. Bu kataloglar, muhtemelen kütüphanede okuyucunun kitap seçmesi ve istenilen kitabın bulunması için hazırlandıklarından “el defteri” diye adlandırılmışlardır.

XVIII. asrın sonlarında ve XIX. asrın başlarında gerek İstanbul’da ve gerekse İstanbul dışında kurulan kütüphanelerin büyük bir dikkatle hazırlanmış katalogları mevcuttur. Ancak bu kataloglarda hem tasnif hem de konu başlığı tespiti bakımından bir gelişme olmadığı gibi, diğer kataloglarda görülen bazı kusurların da devam ettiği görülür. Meselâ Hâlet Efendi kütüphanesinin 1828-1829 tarihinde hazırlanan kataloğunda,76 hâlâ coğrafyaya ait eserler Tarih (18b), Matematik ve Astronomiye dair eserler de Hikmet bölümünde (14b) yer almaktadır. Keşfü’z-Zünun da tekrar edebiyat bölümüne girmiştir. Selimiye Nakşibendî dergâhında kurulan kütüphanenin (1836) kataloğu ise kitapların konulandırılmasındaki karışıklığı devam ettirmekle beraber,77 küçük kitapçıklardan meydana gelen mecmuaların tasnifine bir çözüm getirmiştir. Kataloğun “mecmualar” bölümünde önce mecmualar numaralanmış, sonra da içlerinde bulunan risâleler teker teker incelenmiştir.

Vakıf kütüphanelerimiz için hazırlanan katalogların hepsi konu kataloğudur.78 Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm dışındaki konu başlıkları ise kütüphanelerin koleksiyonlarına göre değişmektedir. Konu başlıklarında I. Mahmud Devri’nden (1730-1754) itibaren bir artma görülürse de, kataloglanan kitapların konulandırılmasında görülen aksaklıklardan, konu başlıklarının hemen hemen her devirde koleksiyonların tasnifinde yeterli olmadığı anlaşılıyor. Konu başlıklarının kifâyetsizliği yanında bazı katalog hazırlayıcılarının kütüphanede mevcut kitapları yanlış konu başlığı altına

koymaları veya aynı eserin iki nüshasını iki ayrı konu başlığı altında göstermeleri de kataloglarda görülen önemli kusurlardandır.

Muhtemelen bu kusur, katalogları hazırlayan kimselerin gördükleri öğretimden kaynaklanmaktadır. Dinî ilimlerle ilgili kitapların dâima doğru bir şekilde konulandırılması, bu katalogları hazırlayanların iyi bir medrese tahsili yaptıklarını göstermektedir. Ancak aynı kişilerin Tarih, Edebiyat, Biyografî ve Bibliyografî konulu eserlerin tasnifinde aynı derecede iyi netice alamamaları, bu ilim dallarında yeterli seviyede genel kültüre sahip olmamalarıyla izah edilebilir.

Kütüphanelerin kurulduklarında sahip oldukları kitapları gösteren asıl katalogları, vakıf kurucuları tarafından hazırlatılmaktaydı.79 Genellikle bu işle ilmiye sınıfından kimseler görevlendirilmekteydi.80 XVIII. asrın ortalarına kadar kütüphanelerde görevlendirildiğini gördüğümüz kâtib-i kütübün bir görevi de, gerektiğinde kütüphanede bulunan kitapların kataloğunu yapmaktı. Bu konuda muhtemelen kendisine hâfız-ı kütübler de yardım etmekteydiler. Kütüphanelerin sayımı ve kontrolü neticesinde ortaya çıkan katalogların hazırlanmasında ise, hâfız-ı kütüblerin yanında vakıf nâzırı ve mütevellisi, evkaf müfettişi ve kâtibi de önemli bir rol oynamaktaydı.

Tanzimattan sonra kütüphanelerin kontrolü ve sayımı ile ilgili çalışmalar tabii olarak yeni katalogların hazırlanması sonucunu doğurmuştur. Koleksiyonun sayım tarihindeki durumunu ve kayıpların tespitini hedefleyen bu kataloglar daha önceki dönemde hazırlanan sayım kataloglarından pek farklı bir özellik göstermezler. Ancak bu dönemde, XIX. asrın ortalarında başlayan önemli bir kataloglama faaliyetine şahid olmaktayız.81 İstanbul’da mevcut vakıf kütüphanelerindeki kitapların toplu bir kataloğunun hazırlanması yönündeki bu faaliyetin ilk olarak Ali Fethi Bey’in teşebbüsü ile başladığını görmekteyiz. Ali Fethi Bey, 1850-1854

tarihleri arasında hazırladığı bu kataloğa "el-Âsârü'l-Aliyye fî Hazâ'ini'l-Kütübi'l-Osmaniyye" adını vermiştir. Ali Fethi Bey bu eserinde İstanbul'da mevcut 46 vakıf kütüphanesindeki bütün eserleri 14 konu başlığı altında sınıflandırarak vermeye çalışmıştır. Bu konudaki mevcut bazı belgelerden Ali Fethi Bey'in dört buçuk yıllık bir çalışmadan sonra bu kataloğu hazırladığını ve bir kısmının örnek olarak basılması için dönemin sultanına arz ettiğini öğrenmekteyiz.82 Ancak bu katalog basılamamış ve günümüze ancak iki nüsha olarak yazma şeklinde ulaşabilmiştir.83 Her ne kadar Ali Fethi Bey'in çalışması bu konuda yapılan ilk örnek olduğu için bu konuya temas edenler tarafından övgüyle söz edilmişse de ortaya konulan örnek maalesef kütüphanecilik nokta-i nazarından çok zayıftır. Her şeyden önce kitapların genel bir alfabetik sıraya göre değil de ait oldukları ilim dalının altında verilmiş olması aranan kitabın kolayca bulunmasını mümkün kılmamaktadır. Ayrıca kitapların bulundukları kütüphanelerdeki yer numaralarının bulunmaması da bir sorun yaratmaktadır. Bibliyografik künyelerin verilişinde de birlik her zaman sağlanamamış ve bir bazı yerlerde müellif isimleri belirtilmemiştir. İlimlerin tasnifinde de tutarsızlıklar olduğu görülmektedir.

Ali Fethi Bey'in toplu katalog teşebbüsünden muhtemelen çeyrek asır sonra İstanbul kütüphanelerinin diğer bir toplu kataloğunun hazırlandığını görmekteyiz. Günümüze matbu şekilde tek nüsha olarak ulaşan 552 sayfalık bu kataloğun84 basıldığı tarih, ismi ve hazırlayıcısı kesin olarak bilinmemektedir. Osman Ergin'in kitap meraklılarının sözlü rivayetlerinden tespit ettiğine göre bu eser, muhtemelen 1861-1870 tarihleri arasında İstanbul'da kütüphaneler müfettişi olan Abdurrahman Nacim Efendi tarafından hazırlanmıştır. Abdurrahman Nacim Efendi'nin Damad İbrahim Paşa ile Rağıp Paşa kütüphanelerinin kataloglarını hazırlayıp bastırmış olması böyle bir işe girişmiş olacağı ihtimalini

kuvvetlendirmektedir.85 Bu kataloğun, Ali Fethi Bey'in hazırlamış olduğu katalogdan en önemli farkı kitapların bulundukları kütüphanelerdeki yer numaralarının belirtilmiş olmasıdır. İstanbul'daki 24 vakıf kütüphanesinde mevcut kitapları ihtiva eden bu kataloğun diğer farklı yönü de diğer vakıf kütüphaneleri kataloglarında gördüğümüz ilimleri tasnif sisteminin kullanılmış olmasıdır. 19 konu başlığı altında kitaplar alfabetik bir sırada verilmiş ve mümkün olduğunca müelliflerine de işaret edilmiştir. Ali Fethi Bey'in kataloğunda olduğu gibi bu katalogda da kitapların alfabetik olarak değil de çeşitli ilim dalları altında alfabetik olarak sıralanmış olması aranan kitabın bulunmasını güçleştirmektedir.

İstanbul dışında kütüphanelerin yoğun olduğu iki vilayette de toplu kataloglama çalışması diyebileceğimiz bir faaliyete rastlıyoruz. Konya vilayetinin 1874 yılına ait salnamesinde bu bölgede bulunan 21 kütüphanedeki kitapların listesi Ali Fethi Bey'in kataloğuna benzer şekilde verilmiştir. Tek fark müelliflerin zikredilmiş olmamasıdır. Bursa bölgesindeki kütüphanelerde mevcut kitapların listeleri de benzer bir tarzda bu vilayete ait 1303/1887 tarihli salnâmede verilmiştir.86

İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinin tek tek kataloglarının hazırlanması için XIX. asrın ortalarında başlayan çeşitli faaliyetler olmakla birlikte bu işten bir sonuç alınması ancak çeyrek asır sonra mümkün olabilmiştir. Başbakanlık Arşivindeki çeşitli yazışmalardan bu işe 1862 tarihinden önce başlandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu konudaki çalışmaların kütüphanelerin idaresinin Maarif Nezaretine devrinden sonra daha düzenli olarak yürütüldüğünü ve hazırlanan kütüphane kataloglarının teker teker basıldıklarını görüyoruz. II. Abdülhamid Devri'nde hazırlandıklarından dolayı devr-i Hamidî katalogları diye adlandırılan bu kataloglar içerik bakımından daha önce hazırlanan bu kütüphanelere ait yazma kataloglarından pek farklı bir özellik arzetmezler. Eserlerin bibliyografik

künyesinde eserin ismi, müellifi, müellifin vefat tarihi, dili, cilt sayısı, yazı cinsi ve mülahazat hanesinin altında eserin önemli fizikî özellikleri verilmiştir. En önemli farklılıkları kitapların yer numaralarının belirtilmiş olmasıdır. Maarif nazırı Münif Paşa'nın önayak olduğu bu teşebbüs neticesinde İstanbul'daki mevcut 67 vakıf kütüphanesinin katalogları 1884 başlanarak 12 yılda 40 cilt halinde basılmıştır. Uzun süre, hatta Cumhuriyet döneminde bile bu kataloglar vakıf kütüphanelerinde kart katalogları hazırlanana kadar bir başvuru eseri olarak kullanılagelmişlerdir.

II. Meşrutiyet Dönemi'nde birçok alanda olduğu gibi kütüphaneler alanında da bazı yenilikler yapma ihtiyacı hissedilmiş Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'nın teşebbüsleri sonucu bu konuda bir rapor hazırlaması için

bir bibliyografya uzmanı olan Mısır Nüzzâr Meclisi ikinci kâtibi Ahmet Zeki Paşa İstanbul'a davet edilmiştir. Ahmet Zeki Paşa 1909 tarihinde sadarete sunduğu 96 maddeden oluşan 27 sayfalık raporunda87 kütüphanelerle ilgili birçok hususun yanında özellikle de yukarıda bahsedilen Devr-i Hamidî kataloglarının kifayetsizliğine ve kullanmada arzettikleri güçlüğe temas etmiş bu katalogların düzenleniş tarzlarına ciddi tenkitler getirmiş ve bunların şâyân-ı itimad olmadığını belirtmiştir. Ahmed Zeki Paşa, bir hazine-i giran-baha olarak tavsif ettiği İstanbul kütüphanelerinden azami derecede istifade edilebilmesi için belirttiği esaslara dikkat edilerek bir fihrist-i umumî, yani toplu katalog hazırlanmasının ve bu kataloğa yazar ve kitap adlarını içeren iki de dizin ilave edilmesinin çok yerinde bir iş olacağını belirtmiştir.

Bu raporun hazırlanışından bir süre sonra Evkaf Nezareti Kütüphaneler müfettişi Muhtar Bey, Mısır kütüphaneleri fihristi tarzında İstanbul kütüphanelerine ait bir toplu katalog hazırlamak üzere Kütüphane-i Umumî memurlarından Ebu'l-Hayr Efendi'yi görevlendirmiş ve hazırlanan

fişlerden bir formalık bir toplu katalog örneği bastırarak bunu 1915 tarihli bir raporla Evkaf Nezaretine takdim etmiştir. Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'nin kataloğu model alınarak kitap adına göre alfabetik olarak hazırlanmış bu örnekte eser ve müellifi hakkında bilgi verilmiş ve eserin çeşitli kütüphane kataloglarındaki numaraları ve bibliyografik künyesinin eğer varsa farklı şekillerde tespiti belirtilmiş ve tashihi yapılmıştır. Eldeki örnekten oldukça kullanışlı bir katalog olacağı anlaşılan bu çalışma kütüphane konusuna özel bir ilgi duyan şeyhülİslâm ve Evkaf nazırı Hayri Efendi'nin nezaretten ayrılması ve I. Dünya savaşı yüzünden akim kalmıştır.

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte evkaf nezaretinden alınıp maarif nezaretinin kontrolüne verilen vakıf kütüphanelerinin kataloglarının hazırlanması ile ilgili faaliyetler başlatılmış ve öncelikli bir iş olarak da bu katalogların nasıl hazırlanması gerektiği hakkında çalışmalar yapılmıştır. Fransa'da kütüphanecilik eğitimi aldıktan sonra yurda dönen Fethi Ethem Karatay'ın İstanbul'da açtığı kütüphanecilik kurslarında kataloglamaya oldukça önem verilmiştir. Derslerin önemli bir bölümü kataloglama usulleri, katalog çeşitleri ve bibliyografyaya ayrılmıştır. Celal Esat Arseven'in Notlar ve Kütüphanelere Dâir Usul-i Tasnif, İstanbul 1341 [1924] adlı eseriyle Paul Guyaş'tan Ahmet Saffet'in Halk Kütüphanelerinin Suret-i Te'sisi ve Usul-i İdaresi (İstanbul 1341) adıyla çevirdiği eserde ve Nebil Emil Buharioğlu'nun Büyük Millet Meclisi Fihristi'nin (Ankara 1341) önsözünde kataloglama kuralları üzerinde durulur. Bu eserleri Uluğ İğdemir ve Fethi Ethem Karatay'ın kataloglama konusundaki eserleri izler. Bu arada Milli Eğitim Bakanlığı da bu konuda kılavuz niteliğinde bir eser yayınlar.88

Muhtemelen Celal Esat Arseven'in Notlar ve Kütüphanelere Dâir Usul-i Tasnif adlı eserindeki tavsiyeleri doğrultusunda kütüphanelerin defter şeklinde kataloglarının hazırlanmasından vazgeçilmiş ve fiş kataloglarına

geçilmiştir. İlk fiş kataloğunun hangi kütüphane için hazırlandığı konusunda farklı görüşler vardır. Muzaffer Gökman'ın bu konuda ilk uygulamanın 1943-1944 tarihlerinde Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde yapıldığı şeklindeki görüşünü Hasan Duman da bu kütüphanenin 100. kuruluş yıldönümü dolayısıyle hazırlanan hatıra kitabında tekrarlar.89 Ancak bu uygulamanın çok daha önceki tarihlerde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'yle İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde yapıldığı bilinmektedir.

Milli Kütüphane'nin kuruluşuyla kataloglama faaliyetleri daha düzenli bir şekilde yürütülmeye başlanmış, kataloglamada birlik sağlanmaya çalışılmış ve bu konuda Basma Eserler Alfabetik Katalog Kaideleri: Enstrüksiyon (Ankara 1957) adlı bir eser neşredilmiştir. Bu kütüphanenin bünyesinde kurulan Bibliyografya Enstitüsü bu faaliyetleri yürüttüğü gibi Türkiye'de yayınlanan bütün yayınların bibliyografik künyelerini veren ve ilk üç cildi 1933 yılında neşredilen daha sonra yayını bir süre derleme müdürlüğü tarafından sürdürülen Türkiye Bibliyografyası'nı 1955 tarihinden itibaren düzenli bir şekilde yayınlamaya başlamıştır. Kataloglama konusunda bir birlik sağlamak için yapılan bu çalışmaların 70'li yıllarda zayıfladığını ve yerine uluslararası uygulanan kuralların adaptasyonu için çalışmalar başlatıldığını ve bunun sonucu olarak da Anglo-Amerikan Kataloglama Kuralları'nın çevirilerinin yapıldığını görüyoruz.

Osmanlı döneminde vakıf kütüphanelerindeki yazma eserleri kataloglama konusunda yapılan çalışmalar Cumhuriyet döneminde de sürdürülmüştür. 1927 tarihinde Maarif Vekaleti tarafından "İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu" kurulmuş ancak altı ay çalıştıktan sonra komisyonun çalışmaları durdurulmuştur. Sekiz yıl sonra 2 Mart 1935 tarihinde kurulan diğer bir komisyon kataloglama faaliyetine

tekrar başlamıştır. Bu komisyonda bulunanların çoğu o dönemin ünlü bilginleridir:

Helmutt Ritter, Muallim Cevdet, Mehmed Ali Ayni, Zakir Kadiri, Ferit Kam, Hüseyin Hüsamettin, Atıf Tüzüner, Nail Tuman, Tahir Olgun… v.s. Bu komisyon'un çalışmaları neticesinde önce onbir fasikülden oluşan "İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğları "ortaya çıkmış ve 1943 yılından itibaren yayınlanmaya başlamış ve ancak 1962 tarihinde tamamlanabilmiştir. Aynı komisyon'un hazırladığı diğer bir katalog da "İstanbul Kitaplıkları Yazma Divanlar Kataloğu" olmuştur. Bu eserin de yayınına 1947 yılında başlanmış ve ancak 1976'da tamamlanabilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı'nın öncülük ettiği bu çalışmalar daha sonraki yıllarda da çeşitli uzmanların gayretleriyle devam etmiş ve bu çalışmalar sonucunda İstanbul'da Topkapı Sarayı Kütüphanesi Konya'da da Mevlana Müzesi Kütüphanesi olmak üzere bazı kütüphanelerin katalogları hazırlanmıştır. Ancak Cumhuriyet döneminde bu konuda yapılan en önemli teşebbüs Türkiye'deki bütün kütüphanelerde mevcut yazma eserlerin kataloglanmasını hedefleyen Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK) projesidir. 1978 yılında başlatılan bu projeyle Ankara'dan başlamak üzere bazı şehirlerdeki kütüphane koleksiyonları kataloglanmış ve basılmıştır. Son yıllarda yavaşlama gösteren bu çalışma neticesinde bugüne kadar hazırlanan bazı ciltler basılmıştır.

Yazma eserlerin kataloglanması konusunda diğer önemli teşebbüs de İslâm Konferansı teşkilatına bağlı olarak faaliyet gösteren IRCICA tarafından gerçekleştirilmiş ve bugüne kadar Türkiye kütüphanelerindeki tıp yazmalarının, Köprülü Kütüphanesi'nin kataloğu'nun basımı yapılmış ve daha önce Ramazan Şeşen tarafından yayınlanan Türkiye kütüphanelerindeki Nadir Eserler adlı üç ciltlik eserin genişletilmiş baskısı yapılmıştır.

Türkiye’deki yazma katalogları ile ilgili söz edilmesi gereken diğer bir teşebbüs de İstanbul’da Türkiye Diyanet Vakfı’nın kurmuş olduğu İslâm Araştırmaları Merkezi’nin (İSAM) Türkiye’de bütün kütüphanelerde mevcut olan yazmaların bibliyografik künyelerinin bilgisayara yüklenerek bir toplu katalog ortaya koyma yönündeki çalışmasıdır. Kütüphane fişlerindeki bilgilerden oluşacak bu toplu katalog çalışması için bugüne kadar Türkiye’deki bütün kütüphanelerin yazmaları bilgisayara yüklenmiş olup halen bu fişlerdeki yanlışlıklar düzeltilmeye, tutarsızlıklar giderilmeye ve birlik sağlanmaya çalışılmaktadır. Yakın bir gelecekte, bu çalışma sayesinde herhangi bir müellifin Türkiye kütüphanelerindeki eserlerini kolaylıkla tespit etmek mümkün olabilecektir.

1 TSA, D. 7081.

2 VGMA, 591, s. 184.

3 VGMA, 591, s. 184. Aynı vakfiyenin sonunda Umur Bey’in Bergama’daki medresesine vakfettiği birkaç kitabın da listesi vardır (s. 183).

4 Bursa Eski Eserler ktp. Ulu Câmi 436, s. 329a.

5 Belediye ktp. Mc. Vakfiyeler no. 38.

6 Umur Bey’in ilk ve ikinci listesinde 60 cild civarında olan kitap mevcudu bu vakfiyede 300’e çıkmıştır.

7 Hasan Kaleşi Najstarıjı Vakufskı Dokumentı u Juguslavıjı na Arapskom Jezıku, Pristına 1972, s. 99.

8 BA, Ali Emiri Tasnifi, Fatih Devri no. 70. Kitap listelerinin fotokopileri için bkz. Ünver, Fatih Külliyesi, resimler 23-27.

9 Ünver, Fatih Külliyesi, resimler s. 23-25.

10 Fatih Mehmed II Vakfiyeleri, Ankara 1938, s. faksimile 269.

11 TSA, D. 9559, s. 3a.

12 İVTD, s. 43.

13 ŞS, Evkaf-ı Hümâyun Muhasipliği 102, s. 151a.

14 Mahmud Paşa'nın vakfiyesindeki konu başlıkları şöyle sıralanmıştır: Tefâsir, Ehadis, Usul-i Hadis, Usul-i Fıkıh, Furu' (-ı Fıkıh), Kütüb-i Arabiyye, Kütüb-i Mantık, Kütüb-i Hikmet, Kütüb-i Hey'et, Kütüb-i Mesnevî, Kütüb-i Da'avât. Şeyh Vefa vakfiyesinde ise konu başlıkları şöyle tespit edilmiştir: Kur'an-ı Kerîm, Tefsir, Kavâ'id-i Kur'an ve Tecvîd, Hadis, Usul-i Fıkıh, Furu'-ı Fıkıh, İlm-i Meşâyih (Tasavvuf), Me'ânî, Nahiv, Sarf, Tıb, Lugat, Hikmet, İlm-i Kelâm, Mantık, Hey'et, Türkçe ve Farsça Divanlar.

15 BA, Tapu Defteri 1070, s. 19, 220, 434-435.

16 Belediye Ktp. Mc. K. 116; 1, s. 6b-8b.

17 " el-cildü's-sani min tefsir-i gayr-ı ma'lum" (7a), "Kitab-ı Farisi gayr-ı ma'lum" (8a).

18 Aynı eser, s. 7b-8a.

19 Gökbilgin, Edirne, vakfiyeler bölümü s. 42-46.

20 Bu listede tespit edilen konu başlıkları şunlardır:.

Tefsir, Hadis, İlm-i Fıkıh, Kelâm, İlm-i Belâğat, İlm-i Mantık, İlm-i Tıb.

21 İVTD, s. 69; Hasan Kalesi, Najstarıji Vakufski Dokumentı u Jugoslovıjı Na Arabskom Jesıku, Prıstma 1972, s. 176; VGMA, 579, s. 224-227.

22 Magyar Todomanyos Akademia Künyvtara Keleti Gyüjtement, Török F. 39.

23 (BOA. D. HMH. SFTH. No. 21 941/B).

24 TSA, D. 9559, s. 3a.

25 Aşık Çelebi, Meşairü'ş-Şu'ara, neşreden G. M. Owens, London 1971, s. 217a.

26 TSA, D. 9559.

27 TSA, D. 9559, s. 3a.

28 Bu bölümde adı geçen kişiler şunlardır: Kâbilî-zâde, Kâdı-zâde, Hatib-zâde, ‘Alâiyelü Muhyiddin, Tuzlalıoğlu, Silahdarbaşı, Hasan Paşa, Sultan Hatun, Bezirganzâde, Musannifek, Mişeved Acem, Kırk Kiliselü-oğlu, Mahbûb Çelebi, Hüsam b. İbrahim, Güngörmez Acem, Baba Ali, Hatib-i Antalya, Fazlullah Paşa, el-Hac Hasan-zâde, Ahmed Kabîli, Âşık Nureddin.

29 Bu bölümde Şeyh-zâde’nin (66b-69b) ve Halebi-zâde’nin (69b-85b) kolleksiyonları bulunmaktadır.

30 Adları tespit edilemeyen bazı kitaplar için “mine’1-kütübi’1-gayr-ı ma’lume” yani “bilinmeyen kitaplardan” denilmektedir (56b).

31 Müellifin tespit edilemediği hallerde de “gayr-ı meşhûr” denilmektedir (5a).

32 Kataloğun 14a sayfasında bulunan bir eserin mukabele gördüğü de şöyle açıklanmıştır: Ahirinde yazılmış ki “kubile ve suhhihe min evvelihi ilâ âhirihi bi-nüshati’1-müellif ‘alâ yedi’1-‘abdi’d-da’îf Şemseddin b. Ahmed” diyü.

33 TSA, D. 9559, s. 15b, 19a, 23a, 38b, 39b, 50a, 51a, 54a.

34 Vakfiyede bu tespit işi şöyle anlatılır: ve kütüb-i latîfe cemî’an evsâf-ı muşahhasa ve levâzım-ı rnu’ayyenesiyle isim ve resmiyle zeyl-i vakfiyede zikrolup. (VGMA. 572, s. 141).

35 VGMA, 572, s. 147.

36 VGMA, 1395, s. 91-114.

37 VGMA, 1395, s. 91.

38 VGMA, 1395, s. 101.

39 Tefsîrü’1-Kâdı el-Beyzâvî: fi cildin vâhid. Kıt’a-i sağîre. Mücedvel bi’zzeheb. Tamam nesh hattıyle. Bi-hattı Abdurrahman b. Şeref. Kur’an-ı ‘azîm sürh yazılmuşdur. Evvel varakının zahrında levhası vardur. Mukatta’

ve müzehheb siyah sahtiyan cild ile. Altı yüz doksan sekiz varak (VGMA, 1395), s. 92.

40 VGMA 572, s. 147.

41 Beyazıt Umumi Ktp. 5157, s. 65a.

42 Beyazıt Umumi Ktp. 5157, s. 67a.

43 M. Cunbur, "Kütüphane Vakfiyelerinde İlimlerin Sınıflandırılması ve Bibliyografik Künyeler", TKDB XIX/4 (1970), 314.; ŞS, Evkaf-ı Hümâyun Müfettişliği 51, s. 45; ŞS, Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği 63, s. 21.

44 Millet Ktp. Feyzullah Efendi 2196, s. llb, 25b, 32b.

45 Millet Ktp. Feyzullah Efendi 2196, s. 75b, 84b.

46 Millet Ktp. Feyzullah Efendi 2196, s. 119b.

47 Türk-İslâm Eserleri Müzesi 2218.

48 Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 2742.

49 Türk-İslâm Eserleri Müzesi 2218.

50 Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 2742.

51 Süleymaniye Ktp. Ayasofya, Fihrist l.

52 Kataloglanan eserlerin adının, yazarının, cild ve satır sayısının, yazı cinsinin tespit edildiği görülüyor.

53 Bu katalogda konu başlıkları şöyle sıralanmıştır: Kur'an-ı Kerîm, Tefsîr Hadis, Usul-i Fıkıh, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Edebiyat, Tarih, Tıb, Lugat, Hikmet, Mantık, Hey'et ve Hendese, Nücûm, Me'ânî, Nahiv, Sarf.

54 Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 242.

55 Vâmık u Azrâ, Mihr ü Müşterî, Hüsn ü Dil, Yûsuf u Züleyha gibi Türkçe mesnevîlerle Necati Bey'in şiirleri.

56 Hümâyun-nâme, Kavânînü's-Sultâniyye, Tezkiretü'ş-Şuarâ, ve Katip Çelebi'nin Keşfü'z-Zünûnu gibi eserler, konu bakımından aralarında bir yakınlık olmadığı halde mühâdarât bölümüne konulmuşlardır.

57 Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 244.

58 56x24, 5 ölçüsünde, kırmızı deri kaplı, altın zencirekli, 56 yaprak. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, Fihrist 5.

59 TSA, D. 3312, s. 16a.

60 64x24 cm. ölçüsünde, kırmızı deri kaplı, şemseli ve köşebendli. Çift sütün üzerine siyah mürekkeple yazılmış. Konu başlıkları ve satır sayılarını bildiren yazılar kırmızı mürekkeple. 186 varak. Kataloğun başında bu kütüphane ile ilgili III. Osman'ın (lb), sonunda ise kütüphaneden kitap çıkarılmaması ile ilgili III. Mustafa'nın hatt-ı hümâyunları vardır. Nuruosmaniye ktp. Fihrist 1.

61 Ahlakla ilgili eserler, böyle bir konu başlığı olmadığından Tasavvuf bölümüne konulmuştur. Evveliyât-ı Ali Dede'nin bir nüshası Edebiyat diğer bir nüshası ise Tarih bölümünde verilmiştir (166a). Tercüme-i Fenn-i Harp için Edebiyat bölümü uygun görülmüş (136b) Nev'î'nin Netâyicü'l-Fünûn adlı ansiklopedik eseri de aynı akibete uğramıştır. Ancak mevcut konu başlıklarını göz önünde bulunduracak olursak, kataloğu hazırlayanın pek fazla bir tercih hakkı olmadığını anlarız.

62 Bu bölümde coğrafyayla ilgili şu eserlere rastlanmaktadır: Menâzir-i 'Avâlim (160b), Eşkâl-i Büldân, Takvîm-i Büldân, Coğrafya-yı Cedîd, Cihân-nümâ, Tercüme-i Atlas-ı Minor (166b).

63 TSA, D. 3307. 30x19 cm. ölçüsünde. Ebru kaplı, 19 yaprak. Sahifeler çerçeveli, konu başlıklarını ve cild sayısını gösteren kayıtlar kırmızı mürekkeple yazılmış.

64 TSA, D. 3305.

65 Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 2277.

66 Nuruosmaniye Ktp. Fihrist 2, 3, 6.

67 Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 2269.

68 Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 243.

69 Süleymaniye Ktp. Ayasofya, Fihrist 3.

70 Beyazıt Umumi Ktp. Veliyüddin Ef. 3290.

71 VGMA, 638, s. 187.

72 Süleymaniye Ktp. Ayasofya, Fihrist 6.

73 VGMA, Defter 642, s. 103-145.

74 Beyazıt Umumi Ktp. Veliyüddin Ef. 3291.

75 F'âtih Câmii Ktp. kataloğu (Yazma Bağışlar 252); Yeni Câmi Valide Sultan Ktp. kataloğu (Y. Bağışlar 274: 0); III. Ahmed Yeni Câmi Ktp. kataloğu (Y. Bağışlar 2740); III. Ahmed Yeni Câmi Ktp. kataloğu (Y. Bağışlar 2744); Âşir Ef. Ktp. kataloğu (Yazma Bağışlar 2721).

76 Süleymaniye Ktp. Halet Ef. 838.

77 Tarih bölümünde Keşfü'z-Zünunla birlikte Şâh u Gedâ, Sayf u Şitâ ve Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Hey'et ve Hendese bölümünde de Cihân-nümâ, Kânûn-nâme, Tııhfetü'l-kibâr gibi eserler yer almaktadır. Süleymaniye ktp. Yazma Bağışlar 2431.

78 XVI. asırda hazırlanmış bazı özel kütüphane kataloglarında farklı tasnif sistemleri uygulandığı görülüyor. TSA. de bulunan bir defterde, adı zikredilmeyen "paşa hazretlerinin" kitaplarının bazıları, yazıldıkları dillere göre tasnif edilmiştir (D. 9710). Mevlânâ Mustafa Çelebi'nin kitaplarının ise yazar adlarına göre tasnif edildiğini görmekteyiz (TSA, D. 9940). Adı verilmeyen diğer bir "paşa hazretlerinin" kitaplarının kataloğunda ise önce Mevlânâ Celâleddin-i Rumî'nin mesnevîlerine yer verilmiş, daha sonra da bazı İran şâirlerinin eserleri sırayla yazılmıştır. Kataloğun sonunda da Türkçe kitaplar (türkî kitapları beyân eder) ve Arapça kitaplar toplu halde verilmiştir (TSA. D. 9710).

79 Fâtih devri âlimlerinden Molla Yegân, 865/1461 tarihli vakfiyesinde, vakfetdiği kitapların listesini bizzat kendisinin hazırladığını belirtmektedir. Bursa ŞS, A. 156/208, s. 24b. Diğer örnekler için ayrıca bkz. VGMA 731, s.

750; VGMA 579, s. 90; VGMA, Kasa 108; VGMA 730, s. 86; VGMA 742, s. 66; VGMA 630, s. 889-891; VGMA 629, s. 37-40; VGMA 743, s. 80-92; VGMA 624, s. 4-5; VGMA 572, s. 12-80.

80 VGMA, Kasa 188, s. 388.

81 Bu dönemde yapılan kataloglama çalışmalarının geniş bir tahlili için bkz. R. Tuba Çavdar, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütüphanecilik Bölümü 1995, s. 93-100.

82 İsmail E. Erünsal, Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler, c. I, İstanbul 1983, s. 382-386; c. II, İstanbul 1990, s. 371-372.

83 Bayezid Devlet Kütüphanesi, no. 5092-5093.

84 Süleymaniye Kütüphanesi, mikrofilm no. 467 ve 1984.

85 Abdurrahman Nâcim hakkında değerli bir çalışma yapılmıştır: Ali birinci "Abdurrahman Nâcim", Müteferrika no. 8-9, İstanbul 1996, s. 114.

86 Necmettin Sefercioğlu, "Union Catalogues in Turkey in the Nineteenth Century" Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü XXV. Yıl Anı Kitabı (1954-55/1979-80), Ankara 1981, s. 91-93.

87 Der-saâdet Umumî Kütüphanelerinin Tanzim ve Tensikine Dâir Sadrıa'zam Hilmi Paşa Hazretlerine Takdim Olunan Takrir, Der-saadet, Matbaa-i Ahmed İhsan, 1325.

88 Umumi Kütüphane Fihristleri İçin Hazırlanacak Fişlerin Ne Yolda Doldurulacağı Hakkında Kılavuz, İstanbul 1939.

89 Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında, hazırlayan Hasan Duman, İstanbul 1984.

XVI-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı Avrupalı Gezginler ve Bilimsel Çalışmalar / Dr. Sonja Brentjes [s.251-259]

Johann-Wolfgang-Goethe Üniversitesi Tarih Enstitüsü / Almanya

Batı Avrupalı gezginler, Osmanlı İmparatorluğu’na bir çeşit hacı, misyoner, tüccar, diplomat, asker, serüvenci, bilgin ve turist olarak geldiler. Bilginler, faydalı nesneler ve bilgi toplamak için seyahat ettiler. Osmanlı kasabalarında Doğu dillerini öğrendiler, el yazmaları, tıp ilaçları, eski madalyalar satın aldılar, kitabelerin kopyalarını çıkardılar, gökyüzü, piramitler, Ayasofya ve diğer doğa, ibadet ve sanat yerleri ile ilgili ölçümler yaptılar. Fakat Osmanlı İmparatorluğu’nda bilimsel çalışma gerçekleştirmeye çalışanlar sadece gezginler değildi. Birçok misyoner, tüccar, diplomat, serüvenci ve turist de bu tür bir işle meşguldü. Bunlar merak ettikleri konularla ilgilendiler. Diğer çalışmalar, yurtlarındaki arkadaşları tarafından sürdürüldü. Tüccarlar, bilgi ürünü ticaretinin Batı Avrupa’da iyi para getirdiğini çabuk öğrendiler. Diplomatlar, tüccarların ve serüvencilerin yaptığı gibi, Osmanlı sultanlarına ve maiyetindekilere bilgi ürünlerini armağan olarak götürdüler.

Bu gezginlerin çoğu, Osmanlı İmparatorluğundaki deneyimleri hakkında yurtlarındaki sevdiklerine ve tanıdıklarına mektuplar yazdılar. Bunlardan bazıları daha sonra, vatandaşlarını eğlendirmek, bilgilendirmek, öğütlemek ve övmek için bir röportaj yayımladılar. Diğerleri öğrendikleri dillerde sözlük hazırladılar, satın aldıkları el yazmalarını çevirdiler ya da uyguladıkları ölçümleri yazdılar. Hemen hemen hepsi, Türklerin bilim ya da sanatta hiçbir bilgileri olmadığını iddia ettiler. Onların bilgi araştırmalarını sıkıcı ve umutsuz olarak tanımladılar. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bu entelektüel manzara değerlendirmesi, bir taraftan, genel halk değil ama

tarihçilerin ve bilim tarihçilerinin aklında ağır bir şekilde tartılmaya devam ederken, diğer yandan Oxford, Cambridge, Paris, Roma, Leiden veya Berlin gibi yerlerdeki Batı Avrupa'nın bilim ve sanattaki birçok en iyi Arapça, Türkçe ve Farsça koleksiyonların asılları, bu gezginlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul, Halep, Kahire ve diğer kentlerindeki özel ya da saray kütüphanelerinden ve kitapçılarından satın aldıkları, kopyaladıkları ya da çaldıklarından elde edildiler. Aynı şey Antik Yunan, Roma ve ya Mısır madeni paraları, madalyaları, mumyaları ya da heykelleri, badem, portakal, lale, nergis, leylak, kedi, bukalemun, ceylan ya da değerli taş gibi doğa ürünleri ve usturlaplar, güneş saati veya harita gibi bilgi ürünlerini de kapsamaktadır. Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu Batı Avrupalı gezginlerin bir kaçının izlerini takip etmekte ve İmparatorluğun olası bilimsel çalışmalarda bulunan sakinleriyle bu gezginler arasındaki ilişki ve işbirliğini araştırmaktadır.

1. Dil Çalışmaları

Osmanlı İmparatorluğu'nda konuşulan dillerden herhangi birini, herhangi bir yerde öğrenmek mümkün iken, Batı Avrupalı gezginler üç kenti tercih ettiler: İstanbul, Halep ve Kahire. İstanbul, İbranice, Türkçe ve bazen Arapçanın öğrenildiği yer görevini gördü. Halep, en azından 17.yy. boyunca, Batı Avrupalıların Arapça öğrenmeye çalıştığı merkezdi. Misyonerler, tıpkı Arapça öğrenme çabaları olan misyoner, tüccar ve gezginler gibi, Kahire'de Kıpti ve Habeş dillerinin temellerini anlamaya çalıştılar. Bu üç Osmanlı kentinin dil uygulamaları için önemi ve Batı Avrupalı ziyaretçilerin ya da geçici sakinlerin büyük amaçları, derledikleri sözlükler, yazdıkları mektuplar ya da gezi röportajları ile değerlendirilebilir. Bu kaynaklar "ir yandan Batı Avrupalı bilgin, misyoner ya da tüccarların gerçekten söz edilen dillerle meşgul olduğunu doğrularken, diğer yandan da, ara sıra araştırmaları ve öğretmenleri ile ilgili, Batı Avrupalı

ziyaretçilerin izlediği, meşgul olduğu ya da giriştiği amaç, beklenti, standart ve değerlendirmelerini sadece içerir. Bu yüzden, bu çalışmada üzerinde durulan birçok vakada bazı Batı Avrupalıların bir dil öğrendiği ve mümkün olan hallerde bilgilerini nasıl kullandıkları tespit edilebildi. Burada sunulan birinci örnek şimdiye kadar olanların hepsinden farklıdır, çünkü bu rapor, bir gezginin beklentileri, deneyimleri, hayal kırıklıkları ve başarıları hakkında özgürce konuştuğu çok az örneklerden biridir.

İstanbul'da iken Türkçe öğrenmek isteyen soylu İtalyan serüvenci Pietro della Valle, 1614'te Osmanlı İmparatorluğu'na geldi. Kendisine bir öğretmen bulmak için uğraştı ve Napolili doktor Mario Schippano'ya yazdığı mektuplarda, böylesi ortak çabalara has zorlukları renkli bir şekilde anlattı. Della Valle Latince'nin standartlarına ve gramer kurallarına göre Türkçe öğretecek bir öğretmen bulmayı umuyordu. Tek başına böyle bir öğrenimin ona Türkçeden faydalanma olanağı vereceğine inanmıyordu, fakat bunu bir dil öğrenmenin tek doğru yolu olarak düşünüyordu. Doğu dillerini öğrenmeye yönelik bu yaklaşım, 17. yy.'ın ilk yarısı boyunca, hatta bazen daha sonra da, Hıristiyan Avrupa'daki bir çok bilgin tarafından paylaşıldı. Çözülecek sorun sadece bu değildi. Della Valle oldukça katı prensiplere ve güçlü bir kişiliğe sahipti. Della Valle, kendisini, imrenilen bir malı elde etmeyi isteyen bir müşteri gibi görmek istemedi, fakat kendisini, üst üste işe aldığı üç Yahudi öğretmenden daha üstün buldu çünkü İtalya'da Arap harflerini öğrendiği Arap alfabesiyle basılmış bir kitap satın almıştı ve üstelik de Latince grameri biliyordu.

Della Valle'nin ilk Yahudi öğretmeni, onun, Yahudi çocuklara uygulanan Türkçe öğretim kurallarını başarıyla anladığı konusunda ısrar etti.1 Della Valle, kısa süreli bir testten sonra bu düşünceden vazgeçti ve yardım için Fransız Büyükelçi Achille de Harley, Baron de Sancy'ye başvurdu. De Sancy yardım etmek için kendi öğretmenini önerdi. Della

Valle, sadece İbranice ve Türkçe değil aynı zamanda Arapça ve Farsçayı da çok iyi bilen bu bilgini beğendi. Ayrıca bu öğretmen, büyükelçiyle işbirliği sayesinde Latince gramerin temelini öğrenmişti ve böylece della Valle'ye Türkçeyi doğru dürüst öğretebildi. İkisi birlikte, öğretmenin İbraniceden Türkçeye çevirmiş olduğu İlahileri beş kez ve İskender'in öyküsünün Türkçe çevirisini on bir kez okuyarak toplam on altı yoğun ders yaptı. Bundan sonra, iş ve özel sorunları ağır bastığı için della Valle'nin yetenekli öğretmeni bıraktı.2

Fransız büyükelçi duruma yeniden müdahale etti ve İtalyan gezgin için yeni bir Türkçe öğretmeni buldu. Yeni öğretmen Kudüs'te doğmuş, uzun süre Kahire'de yaşamıştı ve bu nedenle Arapçada yetenekliydi. Fakat arkadaşı Schippano'nun kanıtladığı örnekteki gibi, Arapçayı boş zamanlarında İtalya'da öğrenebileceğine inandırıldığı için Arapça della Valle'nin ilk öğrenmek istediği şey olmadı. Schippano sadece kısa süre içinde Napoli'de yetenekli bir Osmanlı öğretmen bulmuştu.3 Della Valle, kolay ve güzel olduğu için Türkçe öğrenmek istedi. Bundan başka Türkçe, Arap dili ve Fars dilini daha kolay öğrenmek için bir araç olabilirdi.4 Della Valle'nın Türkçeyi seçmesindeki bir başka nokta ise, gezgine vatandaşları üzerinde önemli bir üstünlük sağlayacağını ümit ettiği İtalya'da, bu dilin iyi bilinmediğiydi:

"Ben de bu dili çok seviyorum. Çünkü ülkemde çok az rastlanıyor ve muhtemelen konuşan ve bilen tek kişi ben olacağım…"5

Della Valle, 26 saat birlikte ders yaptığı üçüncü öğretmenini ikinci öğretmenine göre çok yetersiz olarak tanımladı. Della Valle, sıfat ve ya zarfların üstünlük derecesini, olumluları veya sıfat-fiilleri yani Latince grameri bilmiyordu. İbraniceyi Latincenin gramer düzenine ya da yöntemine göre değil basit kurallarıyla öğrendi. Biraz İspanyolca konuşması dışında hiçbir dili tam olarak bilmiyordu.6 Bu durum komediye

ya da Della Valle'nin yazdığı gibi tuhaf anlara neden oldu. Öğretmen kendi bildiklerini İspanyolcaya çevirecekti ve bilmediği İspanyolca ekleri bu kelimelere ekleyecekti.7 Fakat sadece birkaç hafta sonra durum oldukça değişti. Della Valle Napoli'deki arkadaşına artık sevgililerine kendisini ifade edebilecek düzeye geldiğini yazdı.8

Della Valle'nin kendisine Türkçe öğreten üçüncü Yahudi öğretmeni sadece birkaç dil bilen ve sabırlı bir mizaca sahip biri değil aynı zamanda yönetiminden sorumlu olduğu İstanbul Yahudi cemaatindeki kişilerin sorunlarında da yol gösterici bir kimseydi.9 Bu öğretmen, gençliğinde III. Murat'ın sarayına yakın bağı olan Rabi David adındaki akrabası için yardımcılık yapmıştı. David, Avrupa'daki Hıristiyan prensleriyle ilgili sorunlarda Sultan'a danışmanlık yapmış ve saray için resmi mektuplar yazmıştı. Bu durum, David'in Avrupa'dan iltica edip Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir yurt edinen bir çok Yahudiden biri olduğunu akla getirmektedir. David'in mektuplarının bölümleri, Della Valle'nin öğretmeni tarafından miras olarak alınmıştı. Bunlar, İtalyan gezgin için okuma ve çalışma malzemesi olarak kullanıldı.10 Bunların politik ve tarihi değerleri, Doğu'ya ait nadir eserlerden oluşan koleksiyonu için bunlardan bir kaçına sahip olmayı isteyen della Valle'nın hoşuna gitti:

"Herkesin yabancı ülkelerde bulunan tüm güzel şeylerle kendi ülkesini zenginleştirmesi gerektiğini düşündüğümden, nadir eserleri İtalya'ya geri getirmeyi çok istiyorum."11

Della Valle'nin İstanbul'daki üçüncü öğretmeni, İtalyan gezginin Napoli'deki arkadaşına karşı yükümlülüğünü yerine getirmesinde yararlı oldu. Mario Schippano, tıp ilaçları ve bitki koleksiyonunu zenginleştirmek, nadir parçalardan oluşan dolabına tıbbi açıdan yararlı ve değerli yeni örnekler katmak ve Arapça sözlükler, gramer ve ders kitaplarını ve

hepsinden de öte İbn-i Sina'nın tıp kitabını satın almak için, Della Valle'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kütüphaneler ve pazarlarla olan yakın bağlantısından yararlanmak istedi. Della Valle'ye uzun bir liste verdi, bunlardan sonuncusunu seyahati boyunca aramasını istedi. Della Valle mektuplarında bu listeye defalarca değinmesine rağmen, liste yok olmuş gözüküyor. Çeşitli engeller, Della Valle'nin bu listede yer alan siparişlerin sonuncusuna kadar bulmasına engel oldu. İlk olarak sıkıntılı bir durum patlak verdi ve kitapları saklayan, kayıt altına alan ve bu işle uğraşan herkesin eninde sonunda ona dönmek zorunda oldukları sahaflar artık hastalara ve ölenlere hizmet etmekle meşguldüler.12 Ayrıca hastalığın yayılması, Della Valle ve öğretmenini ölenlerin kitaplarını satın almaktan alıkoydu.13 İstanbul pazarlarını dikkatle araştıran Della Valle, bir süre sonra el-Kamus sözlüğünün pek çok kopyasını buldu. Hizmetçisi Thomas'ı el-Kamusu satın almak için gönderdiğinde, bir derviş müdahale etti ve "kitaplarını ve eserlerini gavurlara yani kafirlere vermenin kötü olduğunda" ısrar ederek satışı durdurmaya çalıştı.14 Della Valle, kısmen tüccarın paraya ihtiyacı olduğu için kısmen de akıllıca davranarak, kitabı saray üyelerinden birisi için, hediye olarak alıyormuş gibi yaptı ve elyazmasını elde etmede başarılı oldu.15

Della Valle Türkleri açıkça dünyanın en aşağılık insanları, dolandırıcının kafir yandaşları, tüm iyi Hıristiyanların düşmanları olarak kabul etmesine ve onun son olarak İran'a yolculuk yapmasına neden olan Osmanlı İmparatorluğu'na karşı yapılan savaşta Safavi şahının ordusunda savaşmasına rağmen, dervişin kinini ve kendi kültürüne ait ürünleri düşmanların elinden kurtarma gayretini anlamadı. Bununla birlikte, Mario Schippano için İstanbul'da elyazmaları satın almada en başarılı olan, Della Valle'nin Yahudi öğretmeni oldu. Della Valle'nin sık sık yaşadığı engelleri, öğretmenin bağlantıları ortadan kaldırdı. Bir başka deyişle, Yahudi

öğretmen, İtalyan gezginin yaşadığı engelleri yaşamadı. 1615 Eylülü'nün başlarında öğretmen, Della Valle'nin konutunun olduğu Beyoğlu'ndaki Fransız elçiliğine biri gramer, ikisi muhtemelen dini konularda ve biri tıpla ilgili Arapça ve Türkçe kitaplar taşıyarak geldi.16

Della Valle, çok geçmeden İstanbul'u terk etti ve İskenderiye yoluyla Kahire'ye, Sina Dağı'na, Kudüs'e ve Halep'e yolculuk etti. Kahire'de bir Türk öğretmenden ve Halep'te bir Maruni papazdan Arapça dersler aldı fakat hangi yoldan devam ettiğini detaylı olarak tanımlamadı.17 Ayrıca Kahire'de Mario Schippano için Kıpti alfabe ve kendisi için iki tane mumya aldı.18

Adı geçen Fransız Büyükelçi Achille de Harley eski İbraniceye ait bilgisini arttırmak, İbranice elyazmaları çalışmak, Samiriyeliler hakkında bilgi toplamak ve İbranice dini, felsefi ve bilimsel elyazmaları elde etmek için yıllarca, kentin iyi eğitimli Yahudi sakinleriyle işbirliği içinde oldu. Fransa'da Ulusal Kütüphane'deki zengin İbranice elyazmaları koleksiyonunda bulunan oldukça önemli miktardaki yapıt, varlığını de Sancy ve İstanbul'daki Yahudi arkadaşlarının etkinliklerine borçludur.19 Achille de Harley'in belki en önemli Yahudi işbirlikçisi, daha sonra Edward Pococke ile de işbirliği yapan Jacob Roman'dı.20 İstanbul'u ziyaret eden ve bu kentte Türkçe ve bazen Arapça, Farsça ya da İbranice öğrenen diğer Batı Avrupalı ziyaretçiler 16. yy. ortasında Guillaume Postel, 17. yy. ortasında John Greaves ve Christian Raue ve 17. yy. son döneminde Luiji Marsigli olmuştur.Daha önce söylediğim gibi Kahire, misyonerlerin, kısmen Kıpti ve Habeş dilinin misyonerlik faaliyetleri için önemli olduğunu düşündüklerinden, kısmen İncil ve ilgili dini kitapların eski çevirileriyle kendilerinden ilgili araştırmalarında Batı Avrupa'daki bilginleri desteklemeleri rica edildiğinden, bu iki dile ait bilgileri öğrenmeye çalıştıkları yer olmuştu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunan doğal ve kültürel ürünlerle geniş oranda ilgilenen Fransız rahip ve bilgin Nicolos Claude Fabri de Peiresc ile Agathange de Vendôme ve Cassien de Nantes adındaki iki Fransız Fransiskan rahip arasında yazılmış olan mektupların gösterdiği gibi; misyonerler, bu iki dilin temel bilgilerini öğrenmek, Kıpti ve Habeş dilinde gramer kitapları, sözlükler ve dini kitapları almak, aşağı ve yukarı Mısır'daki en önemli Kıpti manastırlarından faydalanma imkanı elde etmek için Kıpti papazların ve Habeşli tüccarların yardımını araştırdılar.21 Misyonerler, elyazmaları karşılığında, kendilerine ayinde kullanacakları kadeh verilmesini istemelerine rağmen Kıpti keşişlerin birliğine hazır olmalarına memnun oldular, fakat Kahire'nin Kıptileri arasında dil bilgisi eksikliği ve Kıpti papazlar ile Habeşli tüccarların Musevi yazmanlar gibi misyoner olarak hizmet etmekteki sınırlı isteklerinden dolayı sıkıntı çektiler.22 Misyonerler bu ortaklarının, kendi cemaatlerini Katolik kilisesi ve bilime olan görevlerinin üzerine koymalarını anlamakta güçlük çektiler ve onları tembel, güvenilmez, entrikacı olarak tanımlamayı tercih ettiler.23

Yukarıda değinildiği gibi Halep, 17. yy. başında Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı Avrupalıların çalışmaları için bir merkezdi. Edward Pococke, John Greaves ya da Jacob Galius gibi ünlü Batı Avrupalı Doğu bilimciler konuşma ve edebi dil bilgilerini geliştirmek ve değerli elyazmaları satın almak için bu kentte aylarını hatta yıllarını geçirdiler.24 Halep'te bir kitap satıcısı olan Derviş Ahmet bu üç kişinin ve bir de Jacob Golius'un erkek kardeşi Carmelite misyoneri St. Lidvinuslu Celestinus'un öğretmeni oldu. Onlarla birlikte "Resa'il-i Ihvan'üs-Safa" gibi Ortaçağ'a ait Arapça metinler okudu. Onlara Arapça hat sanatının ilkelerini öğretti ve elyazmalarının kopyasını çıkarttı.25 Celestinus daha sonra Halep ve Roma'daki misyoner çocuklarına Arapça öğretti.26

Michelange de Nantes gibi Fransiskan rahipler, Aimée Chezaud ve St. Jesulu Ignatius gibi Karmelitler Arapça ve bazen biraz Farsça öğrenmek için Halep'te kaldılar.27 Celestinus'un adı dışında, misyonerlerin üstlerine yazdıkları düzenli raporlarda hiçbir öğretmenin adı verilmedi. Halep'te öğretilen diğer diller Süryanice ve Ermeniceydi. Batı Avrupalı ziyaretçilerin bu dillerdeki öğretmenleri ya profesyonel yazmanlar ve çeşitli Doğu Hıristiyan cemaatlerinin papazları ya da Venedik, Fransız ya da İngiliz konsolosların tercümanları, yardımcılarıydı.

2. Elyazmalarının Ele Geçirilmesi

Batı Avrupalı bilginler ve eğitimli seçkiler, temel olarak dört konuda elyazmaları almakla ilgilendiler: Hıristiyan dini, Doğu dilleri, İslâm ve antik bilimler. Doğu Hıristiyan kaynaklarını araştırma, daha güvenilir İncil metni saptamak için bir yol olarak görüldü. O nedenle, Doğu dillerine ait bilgi, vazgeçilmez araç olarak kabul edildi. İslâmiyet hakkında metinlere, özellikle Kuran'a, soylular arasında nadir eserlerin bulunduğu dolaplar için bir hazine oldukları düşünüldükleri için göz dikildi. Bu tür metinler kısmen de İslâm'ın ilkelerini daha önceye nazaran daha iyi çürütebilmek amacıyla aranılır oldular. Antik Batı Avrupa'nın değerini takdir edemediği antik bilimlerin Arapça çeviri ve tefsirlerde korunduğuna inanılıyordu. Bu yüzden, İngiltere, Hollanda Birleşik Eyaletleri, Fransa ya da İtalya'daki bilginler, Yunanca ya da Latincede kaybedilen eski bilgi hazinesinin Arapça kılığında yeniden keşfedilebileceğine inandılar.28 Tüm bu amaçlardan dolayı, Osmanlı İmparatorluğu, Batı Avrupalı bilginler ve bu bilginlerin hamileri için bir depo ve araç vazifesini gördü. Bundan başka Thomas Erpeniusi Edward Popocke ya da Jacob Golius gibi Batı Avrupa üniversitelerinde Arapça profesörü olarak çalışan bazı Batı Avrupalı bilginler, Müslüman kültürü ve tarihi ile ilgilendiler ve bu yüzden

Müslüman tarihi, edebiyatı ya da kanunu üzerine elyazmaları da almaya çalıştılar.29

Daha önce Halep'e gelen Batı Avrupalı ziyaretçilerin dil öğretmeni olduğundan söz edilen Derviş Ahmet, kentte olsunlar ya da yurtlarına dönsünler uzun yıllar boyunca Batılı dostlar için elyazmaları satın aldı. Elyazmaları Halep'te uygun değilse aile üyelerini, bu ziyaretçiler için elyazmaları araştırmaları için Şam, Beyrut ve diğer kentlere gönderdi veya onların kopyasını yapmak için işbirliğine girdi Örneğin İstanbul'da idam edilmeden önce 2. Emir Fahreddin el-Manî kütüphanesinden "Resa'il-i ihvan'üs-Safa"nın kopyasını Jacob Golius için satın aldığı söylenir.30

Della Valle, İstanbul'a gittiği dönemde, Müslümanların hepsi, içerikleri ne olursa olsun Arapça, Farsça ya da Türkçe kitapların yabancı kafirlere satışını iyi gözle görmüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun başlıca kitap ticaretinin yapıldığı Halep'te, Muhammed el-Takvi adında, ne elyazmalarından ayrılmaktan ne de onları kopyalanması için ödünç vermekten hoşlanmayan bir kütüphane sahibi vardı.31 El-Takvi ve kentteki diğer bazı insanlar, ara sıra sadece kopyalama için, elyazmalarının yerel yazmanlara kısa bir süreliğine verilmesi konusunda ikna edilebilirlerdi. Bu şekilde, örneğin Jacob Golius, masrafı bir Hollandalı tüccar ve tanınmış Hollandalı bilgin Christian Huygens'in akrabası tarafından ödenen, Apollonius'un Konikler üzerine Ortaçağ'a ait bir Arapça yorumunun değerli bir kopyasını aldı.32

Batı Avrupalı bilginler sadece eski elyazmalarını ya da onların çağdaş kopyalarını satın almaya çalışmadılar, fakat bir de bunları Batı Avrupa'nın çeşitli kentlerinde basılmış olan kitaplarla değiştirmek için bu kendi dilindeki kitaplara para ödemekle ve bu kitapları, kitap pazarlarından yurtlarına ve oradan da Orta Doğu'ya taşımakla meşgul oldular. Flandralı serüvenci ve servet arayıcısı Vermeil ile Peiresc arasındaki ilişki böyle bir

durumdur. Vermeil değerli taşlar ve başka kıymetli şeyler almak için Kahire'ye ve oradan Habeşistan'a yolculuk etti. Vermeil'in kente vardığı ve daha güneye yolculuk edeceği planları konusunda Misyoner Gilles de Loches ve tüccar Jean Magy tarafından bilgilendirilen Peiresc, fırsat yakalamak için elinden geleni yaptı. Eğer Vermeil, Habeşçe elyazmalarını ona gönderirse, Peiresc de Habeş

kralını etkilemeyi istediği bilim ve sanat üzerine bir takım basma kitapları Vermeil'e yollamaya razı oldu.33 Peiresc söz verilen kitapları Kahire'ye gönderirken, çok istediği elyazmaları alacağına dair net bir güvencesi yoktu.

3. Kraliyet Hediyeleri, Cazibe Nesneleri ve Bilimsel Gayret Aracı Olarak Matema tik, Astronomi ve Coğrafya Aletleri ve Nesneleri

Matematik, astronomi ve coğrafya aletleri ve nesneleri şaşırtıcı bir miktarda Osmanlı İmparatorluğu'na aktı. Teleskoplar, aynalar, yükseklik ölçme aletleri, sekstantlar, haritalar, ölçüm aletleri, mikroskoplar ve saatler oraya ulaşmak için bir çok yol kat etti ve bir çok farklı amaç için kullanıldılar.

Diplomatlar ve tüccarlar, İstanbul'a kraliyet hediyeleri olarak coğrafi haritalar ve atlaslar olduğu kadar matematik ve astronomi aletleri de getirdiler. Hollanda Birleşik Eyaletler Büyükelçisi Justinus Colier'in 1675'te Sultan Mehmed için İstanbul'a hediye olarak Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin haritacısı W. Blaeu'nun 12 ciltlik atlasını getirdiği çok iyi biliniyor. Hollanda Cumhuriyeti tarafından gönderilen hediyelerin içerisinde bir de dürbün getirdiği ise daha az bilinmektedir.34 Ancak, dürbün getiren sadece Colier değildir. 1640'ların sonunda Fransız gezginler, Sultan İbrahim'in çevresindeki uyruklarını ve elçiliklerin nüfuz alanlarını gözetlemek için bir dürbün kullandığını yazmaktadır. Gezginler arasından Balthasar de Monconys gibi bazıları Osmanlı tebasının eylemleri hakkında

Sultan'ın merakını bizzat kendisi giderdi. De Montconys, Beyoğlu'ndaki Fransız elçiliğinin etrafındaki komşuların çevresini kendi dürbünüyle gözledi.35 Ayrıca bu dürbünü Kahire ve diğer Osmanlı kentlerinde simya deneyleri için gezegenlerin karşılıklı konumlarını ve astrolojik yerlerini gözlemek amacıyla kullandı.36 Üstelik, Kahire'de kendi aletlerinin Marsilya'dan gelmesini beklerken başka bir dürbün elde edebildi.37

Tüm gezginler Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat ederken tavsiye ve kredi mektuplarına gerek duydu. Kural olarak, bu mektupları büyükelçilerinden destek sağlamak ve ayrıca gittikleri yerlerdeki konsoloslar ve tüccarlar ile kalabilmek için getirdiler. Ayrıca yerel yöneticilere ve diğer memurlara göstermek için Osmanlı sarayından tavsiye mektuplarına ihtiyaçları vardı. Tüccar Paul Lucas, Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ilişki sorunlu olduğu için sadrazamdan bu mektupları alamayınca, kazaskerden bir görüşme istedi. Lucas, isteklerini kabul etmesini sağlamak için için ona yeni bir Avrupa haritası hediye etti. Lucas ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve komşu devletlerde bilimsel nesnelerin ticaretini yaptı. Bağdat valisi tarafından yağmalanan mallarının listesinde sadece değerli taşlar değil aynı zamanda teleskoplar ve mikroskoplar da vardı.38 Diğer taraftan Lucas, Fransız sarayı için sadece değerli taşlar, madalyalar, madeni paralar ve mumyalar değil ayrıca haritalar, planlar, elyazmaları, tohumlar ve bitkiler getirdi.39

Osmanlı İmparatorluğunda her türlü bilimsel nesnelerin bulunduğu pazar, görünüşe göre pek canlı ve yeniliklere açıktı. Londra'da Gresham Koleji'nde geometri, Oxford Üniversitesi'nde ise astronomi profesörü ve Doğu dillerinde uzman olan John Greaves 1630'larda eski Yunanca matematik ve astronomi metinlerinin Arapça çevirilerini satın almak, göksel ve dünyevi nesneleri ölçmek ve Arapça bilgisini geliştirmek için Osmanlı İmparatorluğu'na geldiğinde Londra'dan getirdiği Avrupa'da basılmış

kitapların çoğunu satmak zorunda kaldı, ama umduğu parayı sağlayamadı.40 1640'ların sonu ve 1650'lerin başında Cihannüma'nın gözden geçirilmiş versiyonu üzerinde çalışan Hacı Halife, İstanbul'da, örneğin Abraham Ortelius'un atlası gibi eski kazaskere ait olan, Avrupa coğrafi yazınına rastladı. Fakat bu özel kitabı elde edemeyince, İstanbul'da, Abraham Ortelius'un "Coğrafya'da Yazarlar Kataloğu", Philip Cluver'in "Coğrafya'ya Giriş" ya da Gerard Mercator'un "Küçük Atlas"ı gibi Avrupa'da basılmış diğer coğrafya eserlerini buldu.41 Hatta Bitlis'te dahi, Evliya Çelebi 1650'lerin ortalarında, bölgeyi, 200 yıl kadar yöneten Kürt hanlığındaki kütüphanede, Avrupa'ya ait tıp, astronomi ve coğrafya eserleri buldu.42

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki misyonerler, Müslüman çoğunluğun olduğu yerlerde onları dinlerine devşirmeye çalışmamaları konusunda, Papa tarafından uyarıldılar. Bu yüzden çalışmalarını hizipçi Hıristiyanlar, Protestan ve Katolik tüccar veya köleler ve Yahudiler üzerine yoğunlaştırdılar. Hıristiyan ailelerin genç erkek çocuklarına Latince, İtalyanca ve bazen Yunanca gramer ve ilmihali öğrettiler. Bu girişimlerde Doğu Hıristiyanlarının bir çok topluluğu ve Yahudiler arasında birtakım başarısızlık ve direniş ile karşılaştılar. Cizvitler ve muhtemelen diğer misyonerler, genç nesli kendilerine çekmek için onlara matematik aletlerini, aynalarını ya da yerkürelerini kullanmaları konusunda müsamahakar davrandılar.43

Birkaç bilgin güneş ve yıldız uzaklıklarını ve ay ve güneş tutulmalarını piramitlerin, Ayasofya'nın, antik kolonların ya da Bedesten'in çemberini ölçmek için Osmanlı İmparatorluğu'na teleskop, yükseklik ölçme aletleri, sekstantlar ya da usturlaplar gibi gözlem araçları bile ya getirdi ya da gönderdi. 1630'lu yıllarda, Batı Avrupa, Kuzey Afrika ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki güneş ve ay tutulmaları gözlemlerinin bir

karşılaştırmasını yapmak isteyen Peiresc, kendisi için araştırma yapmaya ikna ettiği Fransikan rahipler ve Karmelitlere, ölçümleri hatasız yapabilmeleri için müteadit defalar küçük teleskoplar ve ahşap yükseklik ölçme aletleri gönderdi.44 Yukarda sözü edilen John Greaves, Osmanlı İmparatorluğu'nda enlem incelemeleri için özel olarak kendisi tarafından tasarlanmış olan ve bununla güneşi, ayı, Rodos, İskenderiye ve İstanbul'da bazı yıldızları incelediği, oldukça iyi bir sekstant getirdi.45 Ayrıca tutulmanın incelenmesi için kendisine yardım etmeye ikna ettiği Avrupalı tüccarlar, Osmanlı fizikçiler ve diğer kimseler arasında enlem ve boylam hesaplamalarında kullanılmak üzere teleskoplar, usturlap ve astronomiye ait tablolar getirdi.46 Ölçme gayreti sadece göksel alanlarla sınırlı değildi. Eşyaları arasında Kahire yakınındaki piramitleri ve herhangi başka değerli antik anıtı ölçmek için aletler ve halatlar vardı.47

Benoit de Maillet gibi Fransız konsolos, Father Sicard gibi Cizvit gezginler ve Louis des Hayes, Baron de Courmenin gibi Fransız özel temsilciler, coğrafya ya da astronomiyle ilgili inceleme ve kayıtlara ve hatta casusluğa girişmişlerdi. De Hayes 1620'lerde Osmanlı İmparatorluğu'na yaptığı yolculuk güzergahı hakkında, Balkanlar'daki en ufak köyü bile özenle listelediği iki uzun rapor yazdı.48 De Maillet Fransız sarayı adına, Kahire'den Habeşistan'a geçişi kolaylaştırmak için tekrar tekrar denemelere girişti. Bu amaçla de Maillet, bu şehirde ticaret yapan Kahireli ve Habeşistanlı tüccarlarla işbirliği yaptı. Maillet ve Sicord, Mısır'ın coğrafi alanını kendinden öncekilerden daha hassas ölçmek için gözleme dayalı bilgi topladılar, göller ve diğer şeyleri ölçtüler, yerli halk ile görüşmeler yaptılar. Bazı selefleri gibi, onların da özel ilgisi Aşağı Mısır, Nübya ve Habeşistan'a inen yoldu.49 Sicord ve de Maillet'nin girişimlerinde onları motive eden etkenler; düşman Osmanlı'ya karşı Katolik Avrupa'nın Doğu'daki müttefiki, güçlü Presbiteryan Johannes hakkında araştırmalar,

Habeşistan yöneticilerini Katolik inancına sokma isteği, Kıpti ve Habeş dilinde el yazmalarını araştırma ve Afrika'yı doğrudan ticaret ilişkilerine açma isteği oldu. De Maillet, Mısır coğrafyası, doğası ve kültürü üstüne elde edilebilir en yeni bilgiyi içine almasını istediği kapsamlı anılar yazdı.50 Maillet'nin Abbé de Mascrier tarafından redaksiyonu yapılan anıları, Maillet'nin metninin kaynağına dayandığı iddia edilen bir harita içermektedir. Sicard da Mısır'daki deneyimleri hakkında mektuplar yazdı ve ülkenin yeni ve daha kapsamlı bilgi veren haritasını çizdi. Her iki yazarın çalışması, Fransız kraliyet coğrafyacılarının işine yaradı.51 Diğer tanımadığımız Fransiskan misyonerleri Fransa'da hazırlanan yerküre için Yukarı Mısır ve Habeşistan'la ilgili daha detaylı bilgiler verdiler.52

17. yy. boyunca pek çok Fransız özel delege ya politik görevler ya da elyazmaları almaları için Osmanlı İmparatorluğu'na gönderildi. 18. yy. başından itibaren bunlara yeni bir görev verilmişti: Fransa'da yapılan İmparatorluk haritalarını geliştirmek amacıyla büyük Osmanlı kalelerinin ve Osmanlı kırsalının casusluğunu yapmak.

4. Doğayla İlgili Bilgi Ticareti

Marchese Cesi ya da Francesco Redi gibi doğa tarihiyle ilgilenen Batı Avrupalı bilginler arasından sadece birkaçı bu konudaki Arapça bilginin yararlılığına inanarak bitki bilimi, hayvan bilimi ve simya üzerine kitaplar almaya çabaladılar. Bunlar aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu ve Kuzey Afrika'daki sömürgelerin çağdaş bitki örtüsü hakkında da yoğun olarak bilgi alışverişi yaptılar.53 Pierre Belon, Pierre Giles ve ya Peiresc gibi diğerleri, Akdeniz'in güney kıyılarını ve bu kıyılara çevre bölgelerin kendi çevresel olaylarının bir uzantısı saydılar ve antik tarih ve bilim aracılığıyla projeleriyle ilişkilendirdiler.

Belon ve Giles 16. yy. ortasında tıbbi ilaçlar, elyazmaları ve diğer değerli şeyleri araştırmak için Osmanlı İmparatorluğu'na seyahatlerde

bulundular. Eski bitkibilimsel, tıbbi, hayvanbilimsel ve felsefi yazılarda tanımlanan bir çok bitki, hayvan ve ilaçların doğru yapısını ve fiziksel şeklini belirlemeyi istediler. Belon, temelde bilinen numuneleri tanımlamak ve yurdunda bilinmeyen parçaları öğrenmek amacıyla yolculuğu süresince kullanmayı planladığı bazı ilaçların Arapça listesini hazırladı.54

Giles, kısaltarak Latinceye çevirdiği Boğaziçi'ne ait Ortaçağ Yunan coğrafya kitabının bir kopyasını buldu. Bu metin Peiresc, Della Valle ya da Marsigli gibi 17. yy. Batı Avrupa bilgin, gezgin ve askerlerinin bazılarının ilgisini çekti. Peiresc, Giles'in çalışmış olduğu Yunanca metni elde etmek amacıyla Giles'in hamisi ve devamlı müşterisi Kardinal d'Armagnac adına kurulmuş kütüphaneyle yoğun bir şekilde temaslarda bulundu.55 Çabalar başarısız olunca, Peiresc İspanya, Kuzey Afrika ve Akdeniz'in batı kıyılarıyla paralellikler kurmak üzere, Boğaziçi akıntıları ve gelgitleri hakkında kendi araştırmalarına başladı. İstanbul, Tunus ya da Cezayir'de ticaret yapan gemi kaptanları, Kuzey Afrika'nın eski Hıristiyan köleleri,

Fransa'daki Müslüman köleler ve Tunus'ta İslâm dinine geçen Fransızlarla görüşme yaptı.56 Hatta bunlardan birisi aracılığıyla gelgitler ve akıntılar hakkında Tunuslu denizcilerin raporlarına ulaşmayı ümit etti.57

Bununla birlikte Marsigli'nin Pierre Giles'in Boğaziçi üzerine olan eserini geliştirme konusundaki çabası daha başarılıydı. 1671'de İstanbul'da Venedik konsolosunun askeri danışmanı iken Türkçe öğrendi ve hemen Boğaziçi'nin kıyı şeridini, kıyı kasaba ve köylerinin Osmanlıca adlarını ve körfezin faunasını araştırmaya başladı. Yerlerin ve balıkların Türkçe adlarının listesini, Boğaziçi üzerine hazırladığı kitabının elyazması versiyonuna ekler olarak derledi.58 Ayrıca Boğaziçi'nin çeşitli haritalarını hazırladı.59 İsveç Kraliçesi Christina'ya adanan kitabının daha sonra basılan versiyonu, Osmanlı İmparatorluğu'nda çeviri edebiyatından

öğrendiği bilgilerin bölümlerini içermektedir.60 Bologna'da mevcut elyazmaları arasında Mısır'dan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer yerlerinden bitkiler kadar Boğaziçi'nden pek çok balığın taslakları ve renkli resimleri vardı. Bunlara çoğu kez Türkçe, Yunanca ve Latince adları da eklenmişti.61 Marsigli ayrıca Mısır'ın doğa tarihini sistematik olarak araştırmak/incelemek için kapsamlı bir plan tasarladı.62 Bu etkinliklerin bir çoğu, kendilerine Boğaziçi'ndeki balıkların adlarını sormak ve kıyı kasaba ve köyleri hakkında bilgi edinmek suretiyle Osmanlılarla işbirliği yaparak ve onlarla Türkçe öğrenerek uygulanabildi. Fakat Bologna'da Marsigli'den kalan kağıtlar arasında, yerli bir öğretmen rehberliğinde çıkarılmış olan Türkçe gramer kitabı ve sözlük gibi doğrudan kanıtlar dışında, Marsigli'nin İmparatorluk sakinleri ile bağlantısını gösteren bir kanıt yok.63 Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmet Paşa ile tanıştı ve belki de sadrazamın himaye ettiği coğrafyacı Ebû Bekir el-Dimaşkî'yi de kişisel olarak tanımış olabilir.64 Miras olarak bırakılan yazılı belgeler arasında, bir de İstanbul'da, görünüşe göre çok eskiden çizilmiş, çevirisi yapılmış, Ebû Bekir el-Dimaşkî'ye adanmış W. Blaue'nun Büyük Atlası'nın olduğu haritalar koleksiyonu vardı.65 Buna ek olarak, Marsigli'nin, üzerinde 1678 tarihinin atılması hasebiyle, görünüşe göre Ebû Bekir el-Dimaşkî ile aynı kişi olan Abu Bekr Efendi denen bir Osmanlı coğrafyacı tarafından çizilmiş bir Osmanlı İmparatorluğu haritasından faydalanma imkanı da olmuştu.66 Bu harita, 18. yy. başında İtalya'da basıldı. Bugün, bu eserin kopyalarını Avrupa'da önemli harita koleksiyonlarında bulabiliriz.67

Osmanlı İmparatorluğu'ndan döndükten sonra, Marsigli, Habsburg ordusunda, Macaristan ve Balkanlar'da, Osmanlı'ya karşı savaşta hizmet ederken dilbilimsel, coğrafi ve kültürel bilgilerini fazlasıyla kullandı.68 Osmanlı ordusunun delege ve temsilcileriyle Osmanlı Türkçesinde sözlü ve yazılı iletişim kurdu ve onlarla bir kaçını ya Türkçeye ya da Türkçeden

Latinceye çevirdiği tartışmalı topraklar ve sınırlarla ilgili haritaları değiş tokuş etti.69

Sonuç

İster Türkiye'den ve komşu Orta Doğu ülkelerinden isterse Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri veya diğer Batı alemi ülkelerinden gelmiş olsun, tarihçiler ve bilim tarihçileri Hıristiyan Avrupa ve Müslüman dünyası arasındaki bilimsel ilişki hakkında yaygın bir önyargıya sahipler: Bu ilişkinin sadece Ortaçağ boyunca Katolik keşişlerin, İspanya, Güney Fransa, Sicilya, Güney İtalya ve Orta Doğu'nun Haçlı devletlerinde bilim üzerine Arapça eserleri Latinceye çevirirken mevcut olduğuna çok sayıda hataya sahip olmaları sebebiyle Katolik Avrupa'nın alimlerinin Arapça-Latince tercümelere sıcak bakmadıklarına ve Arapça kaynakların antik Yunan mirasını yansıtmaları sebebiyle, Yunancadan Latinceye doğrudan çevirileri ümit ettiklerine inanılır. Birkaç yüz yıl sonra, Rönesans Dönemi'nde, Arapçadan Latinceye çevirilere karşı hoşnutsuzluk arttı ve "kaynaklara dönüş" diye bilinen akım başladı. Arapçadan Latinceye çevirilerin kusurlarının sorumluluğu Arap dünyasının alimlerine yükleniyordu. Böylece bugünlerde bir çok tarihçi ve bilim tarihçisinin inandığı üzere, bu dünyayla olan uçurum derinleşti. İki bölge arasındaki kopma Galileo Galilei, René Descartes ya da Isaac Newton gibi bilginlerin başını çektiği, Güney ve Kuzey Avrupa'da bilimsel devrim meydana geldiği 17. yy boyunca hat safhaya ulaştı. Onların Orta Doğu'da var olan bilgiye ihtiyaçları yoktu ve bu sebeple bu bilgilerle ilgilenmediler. Hıristiyan Avrupalı bilginler arasında Arapçaya olan ilgi daha çok dilsel, tarihsel, dinsel ve misyonerlikle ilgilidir. Tabii bilimler için Doğulu bilgiye ihtiyacın veya bu bilgilere ulaşabilmek için Osmanlı, Safevi ve Moğol imparatorlarına seyahat etme gerekliliğinin ortak hükümsüz olduğuna inanılıyordu.

Göstermiş olduğum gibi bu bakış açısının sağlam bir şekilde düzeltilmeye ihtiyacı var. Dini, diplomatik, ticari ve bilimsel ilgi, bilginin ve harita, alet veya elyazması gibi nesnelerin, Hıristiyan Avrupalı gezgin ve temsilciler tarafından alınmasını harekete geçirdi. Bu tür parçaları elde etme sürecinde, Avrupalı gezginler ve temsilciler sık sık Osmanlı İmparatorluğu veya komşu ülkelerdeki bilginler, tüccarlar, kitap severler, papazlar ya da devlet görevlileriyle birlikte çalıştılar ve hata işbirliği yaptılar. Dilleri onlarla birlikte öğrendiler, elyazmaları, haritaları alırken onlara güvendiler ve yeryüzü ve gökyüzünü incelemek üzere kırlara beraberce araştırma gezileri düzenlediler.

Hıristiyan Avrupalı ziyaretçilerin etkinlikleri, Batı Avrupa'daki yeni bilgi, ürün ve teknolojiler konusunda Osmanlı denizcileri, bilginleri, bürokratları ve sarayının ilgisini çekti. 16. yy.'ın başlarından beri ister Müslüman, Hıristiyan isterse Yahudi olsun, Osmanlı İmparatorluğu uyrukları arasında yeni bilgi ve becerilerin haberi, çevirisi ve benimsenmesi konusunda sınırlı ama istikrarlı bir akış vardı. Fakat bunun farklı bir makale ve başka bir zamanda anlatılması gerek.

1 Della Valle 1745, C. 1, s. 235.

2 A.g.e., ss. 236-237.

3 A.g.e., s. 234.

4 A.g.e., s. 234.

5 A.g.e., ss. 234-235.

6 A.g.e., ss. 238, 251-252.

7 A.g.e., 238.

8 A.g.e., s. 250.

9 A.g.e., s. 237.

10 A.g.e., s. 238-239.

11 A.g.e., s. 244.

12 A.g.e., s. 249.

13 A.g.e., s. 250.

14 A.g.e., s. 261.

15 A.g.e., s. 261.

16 A.g.e., s. 265.

17 Rabbath 1907, C. 1, s. 338.

18 Della Valle 1745, C. 1, ss. 337-350, 404.

19 Paris’teki Fransa Ulusal Kütüphanesi Doğu Elyazmaları Bölümü”nden Francis Richard tarafından verilen gayrı resmi bilgi.

20 Toomer 1996, s. 135.

21 Correspondace de Peiresc 1891, ss. 14-15, 21-26, 63, 170, et al.

22 A.g.e., ss. 24-25, 55, 69-72, 133, 154-155, 157, 166-167, 169-170, 192.

23 A.g.e., ss. 157, 224.

24 Bkz. Örneğin Toomer 1996, ss. 120-124; Philologia Arabica 1986, ss. 171-172.

25 A.g.e., ss. 121-123.

26 Bkz. Örneğin Rabbath 1907, s. 445.

27 A.g.e., ss. 93, 432-444.

28 John Greaves örneğin başpiskopos Ussher’e “Bu yüzden, Arapçaya çevrilen bir çok Yunan matematikçiyi görmek isteyebilirsiniz, bu hala Arapçası mevcut olup Yunancası kaybolanlardan bazıları olabilir. Gördüğüm en iyi kopya olan ve öğrendiğime göre Sirraglio’da krallara ait kütüphaneden bir sipahi tarafından çalınmış olan Batlamyos’un astronomi kitabının Arapçasını aldım. Böylece Yunan ve Latin yazarların eserlerini bulmanın mümkün olduğunu gördünüz. “diye yazdı. Ms Savile 47, f 45b.

29 Toomer 1996, ss. 46, 49, 124-126, 132.

30 Celestine’nin kardeşi Jacob’a yazdığı mektuplar, 22 Şubat 1636. Ms Carpentars 1831, ff 133a, 136b, f1 35b; Celestin’nin Peiresc’e mektubu, 25 Şubat 1636. Ms Paris, Latin n. a. 1634, ff1 40a-141b, f1 40b.

31 Celestin’nin Peiresc’e mektubu, 20 Ekim 1636. Ms Paris, fr 9539, ff 194a-195b, f 195b.

32 Toomer 1990, ss. 1xxxvi-1xxxvii.

33 Ms Paris, Latin 9340, ff 111a-111b.

34 Colier 1672, Ek.7

35 De Monconys 1658, ss. 389-390.

36 A.g.e., s. 273.

37 A.g.e., s. 262.

38 Ormont 1902, C. 1, s. 323.

39 A.g.e., C. 2, ss. 1051-1065.

40 Ms Savile 47, f45.

41 Hagen 1996, s. 179.

42 Dankoff 1990, ss. 292-293.

43 Rabbath 1907, ss. 61-62.

44 Correspondance de Peiresc 1891, ss. 139-141 et al.

45 Bu sekstant bugün Oxford Üniversitesi’nde Bilim Müzesi’nde sergilenmektedir. Bkz. Ayrıca Toomer 1996, s. 133.

46 Greaves 25. dipnotta da belirtildiği gibi Başpiskopos Ussher’e “Uygun aletlerle donattığım tüm yerler, Tycho Brah’ye göre öğrettiğim tüm bilgiler nasıl algılamaları gerektiği üzerinedir. ” dedi. Ms Savile 47, f 45b.

47 Piramitler üzerindeki anlaşmalar şunu yazdı: “Instruments’ı yerleştirmek için gerekli olan uygun uzaklık ve yer eksikliğinden dolayı bölümlerin kalanı bir satırla incelendi. ” A Collection of Curious Travels&Voyages 1963, C. 2, s. 99.

48 Bkz. Örneğin des Hayes 1629.

49 Bkz. Örneğin Rabbath 1907, ss. 131-134.

50 Description de l’Egypte 1735, özellikle.

51 Sicard’ın haritası ve gezi notları Kraliyet coğrafyacısı G. De L’Isle ve Ph. Buache ile Orleans dükünün coğrafyacısı J. B. d’Anville tarafından kullanıldı.

52 Bunlardan bir tanesi bugün Lyon Belediye Kütüphanesindedir.

53 Bkz. Örneğin Redi 1668, ss. 64, 66, 71, 80 et al.

54 Bkz. Brentjes 1999, ss. 439-441.

55 Bkz. Örneğin Tazimey de Larroque 1894, C. 5, s. 261.

56 Tazimey de Larroque 1898, C. 7, ss. 127-128, 141, 171; Ms Carpentras 1821, ff 127a-b; Ms Paris Dupuy 669, ff 75a-78a, 81a-82a, 83a-88a.

57 Tazimey de Larroque 1898, C. 7, s. 142; Les Correspondants de Peiresc 1972, C. 2, ss. 223-224.

58 Ms Marsili 94, 118.

59 Ms Marsili 44, maps 4-6, 9-10.

60 Basılmak için hazırlanan elyazmalarını kıyaslayın yani Ms Marsili 118’i.

61 Bkz. Örneğin Ms Marsili 110, ff 27a-36a, ff58a-68a, 71a-125a, 129a-324b.

62 Ms Marsili 96, ff307a-314b.

63 Ms Marsili Orient 3580.

64 Bkz. Ms Marsili 46, harita 6. İhsanoğlu 1992, ss. 114-115, dipnot 32 ile kıyaslayın.

65 Ms Marsili Orient, 3608. “Ex lingua Iranica in Turcicam translatus Per Abu Efendi” Bu Latince yazı, bu elyazmasında bulunan tüm haritalar Avrupa kaynaklarından alındığı için gülünç görünüyor.

66 Ms Marsili 46, harita 1.

67 Bologna’dakinden başka Berlin’de Staatsbibliothek, Preussicher Kulturbesitz ve Londra’daki British Library’de bir çok kopyası vardır.

68 Bkz. örneğin Ms Bologna, Rotulo 27, 29, Marsili 47, 49, 50, özellikle Ms Marsili 49, harita 10-12, 15, 18, 24bis, 26.

69 Ms Marsili 49, ff 30a-31b, harita 10, 24bi

Brentjes, Sonja 1999: The Interests of the Republic of Letters in the Middle East, 1550-1700. Science in Context 12, 435-468.

Brentjes, Sonja 2000: On the Relation Between the Ottoman Empire and the West European Republic of Letters (17th-18th Centuries). Baskıda.

A Collection of Curious Travels & Voyages. (Ed.) John Ray. London. 2 cilt.

Colier, Justinus 1672: Journaldu voyage de Mns. Colier, Résident à la Porte pour Messieurs les Etats Generaux des Provinces Unies. Amsterdam.

Correspondance de Peiresc avec plusieurs Missionaires et Religieux de l’Ordre des Capucins 1631-1637. Recueillie et Publiée par le P. Apollinaire de Valence. Alphonse Picard: Paris.

Les Correspondants de Peiresc 1972: Lettres Inédits. Publiées et annotées par Philippe Tamizey de Larroque. Deux Tomes. Slatkine Reprints: Genève.

Dankoff, Robert 1990: Evliya Çelebi in Bitlis. The relevant section of the Seyahatname edited with translation, commentary and introduction. E. J. Brill: Leiden, New York, København, Köln.

Description de l’Egypte, contenant Plusieurs Remarques Curieuses sur la Geographie Ancienne et Moderne de ce Païs, sur ses Monumens anciens, sur les Mœurs, les Coutumes, & la Religion des Habitans, sur le Gouvernement & le Commerce, sur les Animaux, les Arbres, les Plantes, &c. Composées sur les Mémoires de M. de Maillet, ancien Consul de

France au Caire, par M. l'Abbé Le Mascrier. Ouvrages enrichi de Cartes & de Figures. Chez Louis Genneau et Jacques Rollin: Paris. 1735.

Hagen, Gottfried 1996: Ein Osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kætib Celebis Íihænnümä. Inauguraldissertation. Freie Universität Berlin.

Des Hayes de Courmenin, Louis 1629: Voyage de Levant: Fait par le commandement du Roi en l'année 1621. 2. baskı, Paris.

İhsanoglu, Ekmeleddin 1992: Introduction of Western Science to the Ottoman World: A Case Study of Modern Astronomy (1660-1860). Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World. (Ed.) Ekmeldeddin Ihsanoglu. Ircica: Istanbul. ss. 67-120.

De Monconys, B. 1665: Iovrnal Des Voyages de Monsievr De Monconys, Conseiller du Roy en ses Conseils d´Estats & Priué, & Lieutenent Criminel au Siege Presidial de Lyon. Où les Scauants trouueront vn nombre infini de nouueautez en Machines de Mathematique, Experiences Physiques, Raisonnements de la belle Philosophie, curiositez de Chymie, & conuersations des Illustres de ce Siecle; Outre la description de diuers Animaux & Plantes rares, plusieurs Secrets inconnus pour le Plaisir & la Santé, les Ouurage des Peintres fameux, les Coûtumes & Moeurs des Nations, & ce qu´il y a de plus digne de la connoissance d´vn honeste Homme dans les trois Parties du Monde. Enrichi de quantité de Figures en Taille-douce des lieux & des choses principales, Auec des Indices tres-exactes & tres commodes pour l´vsage. Pvblié par le Sieur de Liergves son Fils. Premiere Partie. Voyage de Portugal, Prouence, Italie, Syrie, Constantinople, & Natolie. A Lyon, Chez Horace Boissat, & George Remevs.

Ormond, H. 1902: Missions Archéologiques Francaises en Orient aux XVIIe et XVIII Sciècles. 2 cilt., Imprimerie Nationale: Paris.

Philologia Arabica 1986: Arabische studiën en drukken in de Nederlanden in de 16de en 17de eeuw. Catalogus. Tentoonstelling Museum Plantin-Moretus 25 Oktober-21 December. Museum Plantin-Moretus: Amsterdam.

Rabbath, Antoine 1907: Documents Inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient. Tome Premier-A. Picard et Fils: Paris; Otto Harrassowitz: Leipzig; Luzac et Co.: London.

Redi, Francesco 1668: Esperienze intormo alla Generazione degl' Insetti. Florence.

Tamizey de Larroque, Philippe 1894: Lettres de Peiresc. Tome Cinquième. Imprimerie Nationale: Paris.

Tamizey de Larroque, Philippe 1898: Lettres de Peiresc. Tome Septième. Imprimerie Nationale: Paris.

Toomer, Gerald J. 1990: Apollonius Conics Books V to VII: The Arabic Translation of the Lost Greek Original in the Version of the Banu Musa. 2 cilt. New York.

Toomer, Gerald J. 1996: Eastern Wisedome and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England. Clarendon Press: Oxford.

Della Valle, Pietro 1745: Voyages de Pietro de Vallé (sic). Nouvelle Edition, Revûe, corrigée et augmentée. Chez D'Espilly: Paris.

Elyazmaları

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 44.

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 46.

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 47.

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 49.

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 50.

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 94.

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 96.

Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 110.
Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili 118.
Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita , Marsili 120.
Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili Orient. 3580.
Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Marsili Orient. 3608.
Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Rotulo 27.
Ms Bologna, Biblioteca Centrale di Universita, Rotula 29.
Ms Carpentras, Bibliothéque d’Inguimbertine, 1821.
Ms Carpentras, Bibliothéque d’Imguimbertine, 1831.
Ms Oxford, Bodleian Library, Savile 47.
Ms Paris, BNF, Dupuy 669.
Ms Paris, BNF, Latin 9340.
Ms Paris, BNF, fr 9539.
Ms Paris, BNF, Latin n. a. 1634.

B. Fen ve Tıp Bilimleri

Türk-İslâm Kültür Çevresinde Uçma Denemeleri, Otomatik Makinalar, Denizaltı ve Roket Teknolojisi / Prof. Dr. Arslan Terzioğlu [s.260-266]

İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi / Türkiye

I. Giriş

Gökyüzünü fethetmek insanların muhayyelesini çok eski zamanlardan beri meşgul etmiştir. Eski Yunan mitolojisinde İkarus ile Daedalus’un uçma denemelerine tesâdüf edilir. Eski bir kültüre sahip olan Çinlilerin de kuşlar gibi uçmak için muhayyelelerini çalıştırmış olmaları gayet tabiidir. Eski Çin kaynakları daha M.Ö. 1760 yıllarında “fei tschü” denilen uçan taşıttan bahsetmektedirler. M.S. III. yüzyılda yazılan Çince “Po wy tschih” isimli eserde bu uçan taşıttan şu şekilde bahsedilmektedir:

“Tschi-kung halkı kuşları öldürmeye yarayan teknik âleti imâl etmesini çok iyi biliyorlar. Bunlar aynı zamanda elverişli rüzgarda büyük mesâfeler kateden “Uçan araba = fei tschü” imal etmeğe kâdirdirler. Tang zamanında (M.Ö. 1760) batı rüzgarı böyle bir arabayı “Iü Tschau”a kadar getirdi. Tang bunu kendi halkının görmemesi için parçalattı. Aradan 10 sene geçtikten sonra doğu rüzgarı eserken Tang böyle başka bir uçan taşıt imâl ettirdi ve o zaman gelen ziyaretçileri tekrar Iü-men geçitinden 40.000’li (13.000 Mil=20.921 km.) uzakta olan kendi memleketlerine gönderdi”1

M.0 4 1-536 yıllarında yaşayan Tao hung Tsching de yazdığı “Tschen kao” isimli eserinde tekrardan bu uçan taşıttan bahseder. Bu uçan taşıtın en eski resimleri M.S. 1368-1398 yıllarına ait “Iyü kue” adlı kitapta yer almaktadır. Bu uçan taşıtın resimleri sonraları 1609 yıllarında “san ts’ai t’u schuo” isimli eserle “T’u schu tschi tsch’eng” isimli eserlerde neşredildi.

Yalnız bu resimlerde uçan taşıtı hareket ettiren kuvvete dair bir nişâne görülmemektedir. Onun için uçan taşıtı daha etraflıca tasvir eden eski Çin kaynakları bulununcaya kadar, bu uçan taşıt eski Çin kültürünün açıklanamayan gizemlerinden biri olarak kalacaktır.

Tarentli Erchytas (M.Ö. IV. yüzyılda yaşamıştır) Aulus Gellius tarafından “Uçan Güvercin” denilen âletin mûcidi olarak vasıflandırılır.2 Archytas mekanik ilminin ilk kurucularındandır. Yaptığı “Uçan Güvercin” bir nevi uçurma niteliğinde idi.

Hellenistik devirde büyük bir kültür merkezi olan İskenderiye’de teknik konstruksiyonlarla meşgul olunduğu bilinmektedir. İskenderiyeli mekanikçilerden Ktesibios (M.Ö. III. yüzyıl) Philon ve Heron (M.S. I. yüzyıl) birçok makinaların konstruksiyonları ile uğraşmışlardır.3 Ama Hellenistik devirde uçan mekanik aletlerin konstruksiyonlarının yapıldığı mâlûm değildir. Ancak Orta Çağ ve Rönesans devirlerinde Türk-İslâm kültür çevresinde ve Avrupa’da uçan mekanik aletlerin yapıldığı, ilk uçma denemelerine girişildiği belgelerle kanıtlanabilmektedir.

II. Abbasiler Dönemi

İslâm âleminde tabii ilimlere ve tekniğe büyük bir ehemmiyet verilmiştir. Daha Harun ar-Raşid zamanında İslâm dünyasında su saatinin (Water-clock) imal edildiği bilinmektedir. Büyük Karl’in hayatını yazan Einhard’ın4 bildirdiğine göre, Harun ar-Raşid 807 senesinde Kaiser Karl’a bir su saatini hediye olarak göndermişti.

Halife al-Me’mun’un Bağdat’taki sarayında 827 senesinde otomatik bir makine niteliğinde gümüş ve altından bir ağaç vardı. O zamanın İslâm mühendislerinin yaptığı bu ağacın sallanan dalları üzerinde metalden yapılmış, otomatik olarak öten kuşlar vardı (İsmail b. Ali Ebu’l Feda: tarihinin Almanya’daki baskısı, Weltgeschichte, hrsg. von Fleischer ve Reiske 1789-94, 1831).

Halife al-Muktadir’in de Bağdat’ta sarayında 915 senesinde üzerinde kanatlarını çırpıp öten altından ve gümüşten mekanik kuşların bulunduğu altından bir ağaç vardı (Marigny, A. de: Histoire des Arabes. Paris 1760, Bd. 3, S.206).

Abbasiler devrinde Türk, Acem, Arap asıllı İslâm âlimleri matematik ve astronomi sahasında oldukça orijinal çalışmalar meydana getirmişlerdir. İslâm âlimi al-Bîrûnî’nin (973-1051) Kopernikus’dan 500 sene önce dünyanın kendi ekseni etrafında döndüğünü belirtmesi bugün Avrupalılar tarafından bile kabul edilmektedir. İslâm âlimlerinin Avrupalıları matematik, astronomi ve teknik alanda da etkiledikleri muhakkaktır. Kopernikus 1530’da meşhur eseri “De revolutionibus orbium coelestium” da İslâm astronomlarından as-Sarkali (1028-1087) ile al-Battani’yi (858-929) zikreder.

III. Selçuklu Türkleri Dönemi

Büyük Türk Selçuklu hükümdarı Sultan Melikşah (1055-1092) İsfahan ve Bağdat’a rasathaneler tesis etmişti. Bu rasathanelerde Ömer Hayyam, Ebu’l Muzaffer İsfizari, Meymun en-Necip el-Vasiti gibi meşhur astronomlar çalışmaktaydılar. Sultan Melikşah için yeni bir takvim (Celâli Takvimi) bu devir İslâm astronomlarınca vücuda getirildi.5 Sadece matematik ve astronomi, fizik, tıp bilimleri değil, teknik bilimler de İslâm-Türk kültür çevresinde büyük bir gelişmeye mazhar olmuştur. İstanbul’daki kütüphanelerde bulunan mekanik, otomatik makine konstruksiyonlarına ait çok sayıdaki elyazma eserler bunu göstermeye kâfidir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun parçalanmasından sonra ortaya çıkan küçük Türk devletlerinden Artuklular zamanında da teknik alanda eserler meydana getirilmiştir. Diyarbakır’da hüküm süren Artuklu hükümdarı Melik üs-Salih Feth Mahmud b. Kara Arslan b. Davud b. Sökmen b. Artuk (1200-1222)’un teşviki üzerine, Bediüzzamaİzz İbn

İsmail İbn el-Rezzaz el-Cezerî bir sürü otomatik makinalar, su saatleri, su pompaları, su terazileri ve musikî âletlerinden konstruksiyon resimleri ile bahseden Kitap el-câmî beyn el-ilm vel-amel el-nâfi fi sinâat el-hiyel isimli bir eser yazmıştır. Kitabın orijinal nüshası mevcut değilse de, dördü Topkapı Sarayı Müzesi'nde (III. Ahmed, Nr. 3472, Nr. 3461, Nr. 3350 ve Hazine Nr. 414) ve biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya Nr. 3606) olmak üzere beş el yazma nüshası Türkiye'de diğer 10 el yazma nüshası da Oxford, Leiden, Paris, Dublin ve Leningrad'taki kütüphanelerde bulunmaktadır.6

Bu eserin Oxford nüshası Alman bilim tarihçisi E. Wiedemann tarafından incelenmiş ve bunun neticeleri 1908 yılından itibaren çeşitli makaleler halinde yayınlanmıştır.7 Bu kitabın Oxford nüshası Donald R. Hill tarafından İngilizceye tercüme edilerek 1974'de yayınlanmıştır.8 Al-Hassan ise bu eserin çeşitli elyazma nüshalarını karşılaştırarak Arapça metnini İngilizce bir özetle kitap olarak Halep'te 1979 yılında yayınlamıştır.9 Mevcut el yazma nüshalar içerisinde herhalde Topkapı Sarayı III. Ahmed kitaplığındaki 3472 numarada kayıtlı nüsha en değerlilerinden biri olsa gerek. Zira bu nüshadaki resimlerin bizzat Bedî al-Zaman Ebu'l-İzz İsmail ibn el-Rezzâz el-Cezerî tarafından çizildiği, yazıların da Muhammed İbn Yusuf İbn Osman tarafından müellifin orijinal nüshasından kopya edildiği belirtilmektedir. Bu konuda değerli bir araştırma yapan Prof. Dr. Kâzım Çeçen'e göre, bu eserin Oxford'da Bodleian'daki elyazma nüshasında, el-Cezerî'nin orijinal kitabını 4 cemaziyülahir 602 (16 Ocak 1206)'de bitirmiş olduğu, buna karşın III. Ahmed kitaplığındaki 3472 numaralı nüshada, bu yazma nüshanın Şaban 602 sonu (10 Nisan 1206) da bitirilmiş olduğunun belirtilmesi ve burada el-Cezerî'den Rahmetullah diye bahsedilmesi, el-Cezerî'nin bu iki tarih arasında öldüğüne delâlet eder.10 Buna göre el-Cezerî'nin Artuklu

sarayında 570 (1174) ile 602 (1206) yılları arasında 32 yıl çalışmış olduğu görülmektedir. Ama herhalde bir istinsah hatası olarak bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasında (Ayasofya Nr. 3606) varak 2a'da el-Cezerî'nin Artuklu sarayında 25 yıl Reis'ül-Âmal (Baş mühendis olarak) çalıştığı belirtilmektedir. Eserin önsözünde, el-Cezerî, kendisinden çok önce gelen âlimlerin kitaplarını ve çalışmalarını gözden geçirdiğini, ama nihayet onların tesirlerinden sıyrılarak problemleri kendi gözüyle çözdüğünü belirterek: "Bu kitap, yamanan bazı yırtıkları, tasnif edilen bazı usülleri ve keşfedilen bazı planları ihtiva etmektedir. Bu yönden başka bir eserin mevcut olduğunu zannetmiyorum" cümleleri ile eserinin önemine işaret etmektedir.11 Altı bölümden oluşan eserinde el-Cezerî su saatleri, kandilli su saatleri, şarap meclisleri ile ilgili kapkacakların konstruksiyonları, hacamat (kan aldırma) ile ilgili ibrik ve tasların yapılması, havuzlar ve fıskiyeler ile müzik otomatlarının planları, derin olmayan bir kuyudan veya akan bir nehirden suyu yükseğe taşıyan aletlerin planları gibi önemli teknik konulara ait buluşlarını ortaya koymaktadır.

Hisn Keyfa'da altında çarşılarıyla bir köprü, kervansarayları ve diğer yapılarıyla bir semti kaplayan büyük bir kompleks Türk Artuk hükümdarı Fahreddin Karaarslan'ın isteği üzerine belki de mühendis el-Cezerî tarafından inşa edilmişti.12

Sadece Artuklularda değil, diğer Selçuklu beyliklerinde, sonraları Türk Memluk sultanları devrinde Suriye ve Mısır'da teknik ve tabii ilimlerin teşvik edilip, geliştiği görülmektedir.

Bilhassa ilk Haçlı seferleri esnasında, çok sayıda Hıristiyan ordusuna karşı Türk-İslâm âleminin muzaffer olabilmesi için İslâm âlimlerinin barutun ve patlayıcı silahların keşfiyle daha XII. yüzyılda meşgul olmaları mecburiyeti hasıl olmuştu.

Kaşgarlı Mahmud'un bunduk atan iptidai bir tüfekten bahsetmesi,[13] sonraları Aydınoğullarının zemberekle mermi atan ve ses çıkaran tüfekleri kullanmaları,[14] barutla birlikte ilkel şekliyle tüfeğin Türkler tarafından keşfedildiğini gösteriyor. Selçuklular Sivas'ta XII. yüzyılda harp makinaları imal eden tesislere sahiptiler.[15] Osmanlı ordusunda 1421-22'lerde top ve tüfeğin kullanıldığı, 15. yy. sonunda yazılan Neşri Tarihi'nde belirtilmektedir.[16]

İslâm mühendislerinin daha 1249 yılında Kral Ludwig der Heilige'nin komutasındaki 5. Haçlı ordusuna karşı patlayıcı silahlar kullandıkları, harbe şahit olan bir Fransızın haberinden anlaşılmaktadır.[17]

Çinlilerin daha önce 1232 yılında Pien-king'i Moğollara karşı müdafada patlayıcı madde kullandıkları, Çin İmparatorluk vekayinamesi Tung-kiang-kang-mu'da belirtilmektedir. Ama Çinlilerin kullandığı bu patlayıcı maddenin mûcidinin, Çin başkomutanı Wei-sching olup olmadığı kesinlikle belli değildir.[18]

Yalnız Türk-İslâm âleminin bu devirde patlayıcı madde ve balistik silahlar imalinde Çin'den ileri olduğu, gene eski Çin kaynaklarındaki Kubilay Han devrine ait şu malûmâttan anlaşılmaktadır:

1271-1273 yıllarında Kubilay Han Çinlilerin Hangshow ve Hsiang-yang şehirlerinin muhasarasında kendi ordusunun muzaffer olması için Abaka Han'dan (Çince transkripsiyonu Apu-ko-wang) İslâm mühendisleri göndermesini rica etmişti. Gene Çin kaynaklarına göre Abaka Han, Kubilay Han'a Alaaddin ve İsmail isimli iki tane Türkistanlı, Müslüman mühendis gönderdi. Müslüman ve Türkistanlı olan bu mühendislerin Türk oldukları aşikârdır. Bu iki Türk-İslâm mühendisi, muhasara edilen Hang-show şehri önünde balistik silahlar cinsinden makinalar inşa ettiler. Mühendis Alâaddin sonraları General Alihaya'nın ordusu ile Yang-tsze nehrini aştı ve bir çok Çin şehirlerinin fethinde büyük rol oynadı. Birçok taltiflere garkedilen

Alaaddin 1312 yılında öldü. Oğlu Ma-ho-scha babasının mesleğinde çalıştı.19

Diğer Türk-İslâm mühendisi İsmail (Çince transkripsiyonu I-ssu-ma-yin) 1273 yılında Moğolların Hsiang-yang şehrini muhasarasında bulundu. Şehrin güney doğusunda balistik bir silah karakterinde bir harp makinası inşa etti. Bu harp makinası ateşlendiğinde yer ve göğün sarsıldığını, düşen güllelerin yere 7 feet gömüldüğünü, her şeyi mahvettiğini Çin kaynakları belirtmektedirler.20 1330 yılında ölen mühendis İsmail'in oğlu Yakub da babasının mesleğinde çalıştı.21

Türk Atabeglerinin tesis ettikleri medreseler, hastahanelerle XIII. yüzyılda Suriye (ve bilhassa Şam) büyük bir ilim merkezi idi. Haçlı seferlerinin kanlı harplerine sahne olan Suriye'deki İslâm âlimlerinin barut ve patlayıcı silahlar imali ile uğraşmaları gayet doğaldır. XIII. yüzyılda İslâm âlimleri barutu roketler için kullanabilecek kadar teknik bilgiye sahiptiler.

XIII. yüzyılda İslâm âlimi Hasan ar-Rammah Nacm ad-Din al-Ahdab'ın yazdığı "Kitap al-furusiya val-muhasab al-harbiya" ve "Niyahat al-su'ul val-ummiya fi ta'allum a'mal al-furusiya" isimli eserlerde patlayıcı maddelerden, ateşli silahlardan ve ilk olarak roket sistemi ile çalışan torpedolardan bahsedildiği görülür.22 Hasan ar-Rammah'ın 1275 yıllarında yazdığı bu harp tekniğine ait eserde patlayıcı madde ile dolu roket sistemiyle çalışan, 3 ateşleme yeri olan torpedonun resimleri de yer almaktadır. Hasan ar-Rammah Türk Memlûkleri devrinde Sultan Baybars'ın zamanında Suriye'de yaşadı ve 1294 veya 1295'de öldü.23 Bu Arapça eserin bir el yazma nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Topkapı Sarayı A. 2651). Diğer bir nüshası Paris'te Bibliotheque National'de Ancien fond MS. 1127 numarada kayıtlıdır.

Topkapı Sarayı’nda bulunan diğer bir silah ve askerlik kitabı XIV. yy.’da istinsah edilen ve üç ayrı eserden ibaret olan çok kıymetli bir belgedir. İlk kısmı Kitab ül-ank fi’l-mancınık olup Eyyûbî Türk komutanlarından Errenboğa Az-Zard veya daha yeni bir araştırmaya göre Mingili Boğa al-Şimmin adına yazılmış olup yazarı belli değil. İkinci kısım Türk komutanlarından Alâaddin Tayboğa al-Omarî as-Saki al-Melikî an-Nasır’ın yazdığı roket, bomba, yanıcı oklara dair Kitab ül-hiyel fi’l-hurub ve fath almada’in hifz addurub adlı kitaptır. Aslında 1356’da istinsah edilmiştir (Topkapı Sarayı A. 3469, Es’ad Ef. Kütüph. No. 1884).

Sonraları barutlu patlayıcı silahların İspanya’daki Müslümanlar tarafından Hırıstiyanlarla yaptıkları savaşlarda kullandıkları görülür. İspanya’daki Müslümanlar patlayıcı silahları ile 1325’de Baza, 1331’de Alicante, 1342’de Algeriras ve Crecy’de Hıristiyan şövalyelerinin ordularına karşı zaferler kazandılar).24

Tabii ilimlere ve tekniğe ait İslâm eserlerinin Latinceye tercümesiyle Rönesans devrinde Avrupa Hıristiyan aleminde teknik ilerlemeler mümkün olabildi.

Avrupa’da ilk olarak İtalyan mühendisi Giovanni de Fontana SUU Mayınlarını (See Minen) tasarlayan kimsedir.25 Giovanni de Fontana 1420 yılında, surların ve yapıların yüksekliklerini ölçmeye yarayan roket sistemi ile çalışan bir “mekanik kuş” konstruksiyonunu tasarlamıştı. Yalnız bu uçan mekanik kuşun tatbikat sahasına konulup konulmadığı malûm değildir. Diğer bir İtalyan mühendisi Giovanni Torriano da XV. yüzyılda tahtadan uçan bir mekanik kuş yapmıştı.

XV. yüzyılda Alman astronomu Regiomontanus’un da uçan mekanik bir kartalla, sivrisinek yaptığı biliniyor. Esas ismi Johann Müller olan Regiomontanus bir ara Papa IV. Sixtus tarafından Regensburg’a kardinal olarak tayin edilmişti.

Roma'da bulunduğu sıralarda 1470 veya 1477 yıllarında vebâdan veya zehirlenerek öldüğü eski kaynaklarda belirtilir. Regiomontanus'un uçan mekanik konstruksiyonlarından 1739 senesine ait bir kaynakta aynen şöyle bahsedilmektedir.

"… Onun (Regiomontanus'un) hakkında şunu belirtmek lazım ki, Regiomontanus makina yapmakta o kadar usta idi ki, o demirden uçan bir sivrisinekle, tahtadan veya bazı kaynaklara göre metalden uçan bir kartal yapmıştı. Bu mekanik uçan kartal, İmparator Maxilian Nürnberg'e geldiğinde onu uçarak karşılamış ve ona şehre kadar refakat etmişti".26

Regiomontanus meşhur İslâm astronomu al-Battani (877-918)'nin astronomiye dair eserine şerh yazmış ve bu al-Fargini'nin eseriyle birlikte 1537 yılında Nürnberg'de yayınlanmıştı. Bu eserin 1645 yılında Bologna'da yapılan ikinci baskısındaki isim şöyle idi:

"Johannes Regiomantanus'un Bazı İlâveleri İle Muhammed al-Battani'nin Astronomiye ait kitabı".27

Leonardo da Vinci çoğu kere fotoğraf makinasının ilkel şekli karanlık kutunun (Camera obscura), tulumbanın, çarkın, uçan makinaların ilk mûcidi olarak gösterilir. Ama Leonardo da Vinci'nin İslâm âlimlerinin tesiri altında kaldığı, bilhassa Al-Hazen'in eserinden ilham aldığı delillerle malûmdur. Burada şunu da belirtmek lazımdır ki İslâm mühendisi Ahmed b. Musa'nın teknik eserinin el yazma nüshası hâlâ Vatikan Kütüphanesi'nde mevcuttur.28

Ayrıca Avrupa Hıristiyan âleminden daha önceleri Türk-İslâm kültür âleminde ilk uçma denemelerine de girişilmiştir. Sayramlı (İspiçaplı) bir Türk âlimi uçmanın fiziki nedenini araştırmak için kuşların kanat yüzeyleri ile ağırlıkları arasındaki bağıntıyı araştırmıştı.29 Bu çalışması aerodinamik sahasında çığır açan bir niteliktedir. "Eski Türkler cennete uçmak derler.

Cehenneme de Tamuk veya Tamu derler. Tamuk üstü kapalı bir bina demektir. Uçmak ise göğe ağmak demektir”.30

Nitekim Sultan Veled’in 1925’de Veled Çelebi İzbudak tarafından Milli Eğitim Bakanlığı hesabına bastırılan “Divan-ı Türki Sultan Veled” eserinin içerisindeki gazellerde de uçmak sözü geçmektedir. Meselâ:

Uçmak aşından dilervem bir çanak
Nur hamurundan iki üç bazlama.
Tahurdur hak sucusu uçmak içre
Eğer tahirsen ondan sen içersin.31

Uçmanın Türklerde bu kadar arzu edilen kutsi bir ideal olması bilinince, Türkistan’ın Farab şehrinde doğan, büyük Türk âlimi İsmail İbn Hammad al-Cevherî’nin daha XI. yüzyıl başında uçma denemesine kalkışmasına şaşmamak gerekir. “Al-Sihah” isimli meşhur eserin sahibi olan al-Cevherî Nişabur’da iken uçma denemesine girişmişti. Kendi başına ağaçtan imal ettiği iki kanatı bir iple bağlayarak Nişabur’daki bir caminin damına çıktı. Şaşkınlıkla ve merakla caminin etrafına toplanan Nişabur ahalisine:

“Ey ahali benim yaptığım buluşu şimdiye kadar kimse yapmamıştır. Sizin gözleriniz önünde şimdi uçacağım. Dünyada yapılacak en mühim şey göklere uçmaktadır. Ben de onu yapacağım” diyerek iki kanadı ile caminin damından kendini aşağıya bırakıyor. Bir müddet uçtuktan sonra, yere düşerek ölüyor.32 Cevherî’nin ölümüyle neticelenen uçma denemesinin tarihi eski kaynaklarda 1003 (393 H.), 1007-1008 (398 H.) ve 1009-1010 (400 H.) olarak verilir.33

Böyle ilk uçma denemeleri İslâm kültürünün parlak devrine rastlayan IX. yüzyılda da İspanya’da yapılmıştır. Kristal imâlini keşfeden İslâm âlimi Abbas b. Firnas 880 senesi kendi yaptığı uçucu yüzeylerle uçma denemesi yapmış, bir müddet uçtuktan sonra hiçbir yeri zedelenmeden yere tekrar inmiştir.34

IV. Osmanlı Türkleri Dönemi

Türk-İslâm kültür çevresinde yapılan uçma denemelerinden belki de en enterasanı Sultan Murad IV zamanında 1630-1632 senelerinde İstanbul'da Hezarfen Ahmed Çelebi ile Lâgarî Hasan Çelebi'nin yaptığı uçma denemeleridir. Bu uçma denemelerine bizzat şahit olan Evliya Çelebi, buna dair İstanbul Kütüphanelerinde el yazma nüshaları bulunan seyahatnamesinde malûmat vermektedir:

"Hezarfen Ahmed Çelebi: Evvela Okmeydanı'nın minberi üzerinde rüzgarın şiddetinde kartal kanatlarıyla sekiz dokuz kere havada uçarak talim etmiştir. Sonra Sultan Murad Han Sarayburnu'ndan Sinan Paşa köşkünden seyrederken, Galata Kulesi'nin ta tepesinden lodos rüzgarıyla uçarak Üsküdar'da Doğancılar Meydanı'na inmiştir. Sonra Murad Han kendisine bir kese altın ihsan ederek:

Bu adam pek korkulacak bir adamdır. Her ne isterse elinden geliyor. Böyle kimselerin durması doğru değil diye Cezayir'e sürmüştür. Orada vefat eyledi".35

Evliya Çelebi'nin, Lâgarî Hasan Çelebi'nin kendi icadı olan rokete benzer yedi kollu fişenkle uçuşuna ait haberi daha enteresan olup şöyledir:

"Lâgarî Hasan Çelebi: Murad Han'ın Kaya Sultan adlı yıldız gibi temiz kızı doğduğu gece akika şenliği oldu. Bu Lâgarî Hasan, elli okka barut macunundan, yedi kollu bir fişenk icad etti. Sarayburnu'nda hünkâr huzurunda fişenge bindi. Talebeleri fitili ateşlediler. Lâgarî: "Padişahım! Seni Allah'a ısmarladım İsa nebi ile konuşmağa gidiyorum." diyerek dualar ederek göklere çıktı. Yanında olan fişenkleri ateş edip denizin yüzünü aydınlattı. Gökkubbede, büyük fişenkliğin barutu kalmayıpta yere doğru inerken denize indi. Oradan yüzerek çıplak olarak padişahın huzuruna geldi. Yeri öperek "Padişahım! İsa nebi sana selâm eyledi" diye şakaya başladı. Bir kese akça ihsan olunup yetmiş akça ile sipahi yazıldı:

Sonra Kırım'da Selâmet-Giray Han'a gidip orada vefat eyledi. Rahmetli yakın dostumuzdu. Allah rahmet eyleye".36

Türklerin İstanbul'daki bu uçma denemelerinden Chester Başpapazı ve matematikçi Dr. John Wielkins 1638 yılında yazdığı "Wilkins discovery of a New World" eserinde bahsetmektedir.37 Buna kaynak olarak da Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a Avusturya Elçisi olarak gelen G. Busbequius'u göstermektedir.

1941 yılında yayınlanan "The Birth of Flight" isimli eserde de Türklerin İstanbul'daki denemelerine G. Busbequius kaynak gösterilerek kısa bir şekilde şöyle temas edilmektedir:

"If it be enquired what means there may be conjectured for our ascending beyond the space of the earth's Magnetical. Vigor, I answer: It is not perhaps impossible that a man may be able to fly by the application of wings to his own body as Mercury an Deadalus are feigned and as has been attempted by Divers, particularly by a Turk in Constantinople as Busbequis relates".38

Buna göre daha Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Osmanlı Türklerinde uçuş denemelerinin başladığını kabul etmek gerekmektedir.

Havacılık tarihinde yeni bir çığır açan Hezarfen Ahmed Çelebi'nin Cezayir'e sürülmesi, Lâgarî Hasan Çelebi'nin ise yeterli derecede alaka görememesi, sonradan Kırım'a gitmesi bu alanda tekâmülün neden devam etmediği sorusuna cevap teşkil edecek mahiyettedir.

Türk mühendisi Lâgarî Hasan Çelebi'nin kendi icadı olan füzeye benzer yedi kollu fişenkle havaya uçup, sonradan kartalınkine benzeyen kanatlarla salimen denize inmesi, Amerikalıların bugün yaptıkları feza denemelerindeki paraşütle denize inmeleri metoduna çok benzemektedir. Bu bakımdan Lâgarî Hasan Çelebi roket tekniğinde çığır açan bu uçma

denemesiyle havacılık tarihinde özel bir yer almaya layıktır. Lâgarî Hasan Çelebi'nin bu başarısı, XII ve XIII. yüzyıllarda Selçuklular devrinde barutun ve ateşli silahların ilk olarak tekâmülü, Türk-İslâm mühendisleri tarafından balistik silahların inşâ edilmesi ve hatta roket sisteminde çalışan torpedo planlarının yapılması gibi Türk-İslâm dünyasındaki teknik tekâmülün bir neticesidir. Zaten gerek İstanbul'un zaptında gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nun üç kıtaya birden yayılmasında Türklerin patlayıcı silah imâlinde ve teknik alanda daha ileri bir durumda olmasının büyük bir rol oynadığı muhakkaktır. Unutmamak lazımdır ki, Lâgarî Hasan Çelebi'nin bu rokete benzer vasıta ile uçma denemesini yaptığı zaman, Osmanlı İmparatorluğu Sultan IV. Murad devrinde son parlak devrini yaşamaktaydı.

Evliya Çelebi'nin bu uçma denemeleri hakkında verdiği en mühim haberlerden biri de Lâgarî Hasan Çelebi'nin bu denemeden bir süre sonra Kırım'a Selâmet Giray Han'ın yanına gittiğini ve bilâhare orada vefat ettiğini belirtmesidir.

Rus roket tekniği âlimi S. N. Kuzmenko'nun yaptığı araştırmalara göre, ilk olarak Rusya'da Ukrayna bölgesinde XVII. yüzyıldan sonra roket tekniği ile ilgili çalışmalar başlamış olup, rokete ait ilk tarife Ukrayna'da 1650 yılında rastlanmaktadır. Sonraları, Nikolojev ve K. I. Konstantinov (1818-1871) Rus roket tekniğinin bugünkü başarısını sağlayan çalışmalarını yine Ukrayna'da bu ilk çalışmalar üzerine kurdular.39

Ukrayna'daki ilk Rus roket tekniği çalışmalarının Lâgarî Hasan Çelebi'nin Kırım'da ikâmeti ve ölümünden hemen sonraya tesadüf etmesi, Rus roket tekniği alanındaki çalışmalarda Türk mühendisi Lâgarî Hasan Çelebi ile talebelerinin tesiri olabileceği görüşünü destekler mahiyettedir. 26 Ağustos 1971'de Moskova'daki XIII. Bilimler Tarihi Kongresi'nde bu tezi savunduğumuzda,40 Ukrayna'daki Rus roket çalışmaları hakkında

bildiri veren Rus ilim adamı S. N. Kuzmenko bu hususta benimle hemfikir olduğunu ve kendisinin de bunu destekleyici mahiyette Rus arşivlerinde araştırmalar yaptığını belirtti.

Sultan Ahmed III (1703-1730) devrinde Humbaracılar sınıfının 2. halifesi Ali Ağa'nın yazdığı Topkapı Sarayı'ndaki "Ümmül-Gaza" isimli eserde 17. yy'ın kale kuşatmalarında kullanılan kendi icâdı tulumba isimli roketler tarif ve tasvir edilmektedir. Bunların 11-12 arşın (7-8 m) boyunda olduğu ve çapını bir insanın güçlükle kucaklayabileceği bu eserde resimleri ile belirtilmektedir. Ali Ağa bu eserinde, savaşlarda başarısızlıkları silah icadında ve geliştirilmesindeki duraklamaya atfederek padişaha yeni silahlar geliştirilmesini tavsiye etmektedir. Böylece bu alanda Türk-İslâm dünyasındaki gelişmelerin ve yeni buluşların artık sona erdiği görülmektedir.

Yalnız burada yine Sultan Ahmed III (1703-1750) döneminde yani Lâle Devri'nde tersane mimarı İbrahim Efendi'nin, eskiden "Tahtelbahir" denilen "denizaltı"yı icad ettiğine dair gerek Mehmed Hazîn'in Surnâmesi'nde gerekse Vehbî'nin Surnâmesi'nde o dönemin görgü tanıkları olarak geniş bilgiye rastlanmaktadır. Mimar İbrahim Efendi'nin icadı olan bu denizaltıyı timsaha benzeten Seyyid Vehbi, Surnamesi'nde Sultan III. Ahmed'in çocukları için yapılan sünnet düğününde, Haliç'te padişah, vezirler ve şehzadeler Aynalı Kavak'taki sahil sarayında gösterileri seyrederken, timsaha benzeyen denizaltının su üstüne çıkınca yavaş yavaş ilerleyerek padişahın bulunduğu tarafa doğru giderek yarım saat kadar deniz üstünde durduktan sonra bir daha denize dalıp halkı hayretler içinde bırakarak bir saat sonra tekrar su yüzüne çıkınca başlarında pilav ve zerde tepsileri taşıyan beş kişinin bu timsah şeklindeki denizaltının ağzından çıktıkları anlatılmaktadır.

Bu denizaltının denize dalışının ve deniz altında iken mürettebatın nasıl kamış borularla hava alabildiğine dair teknik bilgileri de açıklayan Seyyid Vehbi'nin "Surnâme-i Hümâyun" isimli o zaman yazılmış eseri41 Türklerde denizaltıların ilk denemelerinin başarıyla gerçekleştirildiğini de bize göstermektedir. Sultan III. Ahmed'in şehzadelerinin sünnet düğünündeki 1 Ekim 1720 Salı günü olan hadiseleri anlatan Mehmed Hazîn'in Surnamesi'nde42 de balığa benzeyen böyle bir denizaltı gemisinin sırlarını kendisiyle beraber mezara götürdü.

Selçuklular döneminde ilk denizaltı gemisinin 1150 yılında Akka kuşatmasında Haçlı şövalyelerine karşı kullanıldığı tarihçi Bahaeddin tarafından zikredilirse de43 Osmanlı döneminde mimar İbrahim'in III. Ahmed döneminde yaptığı denizaltının daha gelişmiş olduğu ve 1 saat su altında kalabildiği anlaşılıyor. İngiliz Day'ın mimar İbrahim Efendi'den yarım yüzyıl sonra 1774'de yaptığı küçük denizaltıyı denedikten sonra inşa ettiği daha büyük denizaltı ile tekrar su yüzüne çıkmadan öldüğü düşünülürse44 Osmanlıların bu alanda başarısının küçümsenemeyecek kadar büyük olduğu görülür. Ancak 1776'da Amerikalı bilgin David Bushnell geliştirdiği denizaltıyı başarı ile denedi.45 Stockholm Askeri Kurumu'nun arşivinde bulunan 1765 tarihli bir denizaltı projesine dair planı o dönemdeki bütün bu teknik gelişmeleri değerlendirmek açısından enteresandır.

IV. Sonuç

IX ve X. yüzyılda başlayan İslâm rönesansı teknik alanında da büyük ilerlemeler getirmiş, daha, 9. yüzyılda ilk uçma denemeleri Türkistan ve Endülüs'te başlamıştır. Selçuklu ve Memlûklü Türkleri döneminde roket sistemiyle çalışan torpedo ve roketlerin tekâmül ettirildikleri Hasan ar Rammah'ın ve Alaaddin Tayboğa al-Omarî as-Saki'nin yazdıklarını ve yazma nüshaları kütüphanelerimizde bulunan eserlerinden anlaşılmaktadır.

Türk Mühendisi Lâgarî Hasan Çelebi'nin 17. yüzyıl başında kendi icadı olan füzeye benzer yedi kollu fişenkle İstanbul'da havaya uçup, sonradan kartalinkine benzeyen kanatlarla sâlimen denize inmesi, Amerikalıların bugün yaptıkları feza denemelerindeki paraşütle denize inmeleri metoduna çok benzemektedir.

Evliya Çelebi'nin Lâgarî Hasan Çelebi'nin bu denemeden bir süre sonra Kırım'a Selâmet Giray Han'ın yanına gittiğini belirtmesi ve Ukrayna'daki ilk Rus roket tekniği çalışmalarının Lâgarî Hasan Çelebi'nin Kırım'daki ikâmeti ve orada ölümünden hemen sonraya isâbet etmesi, Rus roket tekniği alanındaki çalışmalarda Türk mühendisi Lâgarî Hasan Çelebi ile öğrencilerinin tesiri olabileceği görüşünü destekler mahiyettedir.

1 Giles, H. A.: Spuren der Luftfahrt im alten China. Sonderdruck aus der "Astronomischen Zeitschrift", Hamburg 9 (1917) s. 2: Giles, H. A.: Traces of Aviation in Ancient China. In: Adversaira Sinica, Shanghai 1910.

2 Sarton, G.: Introduction to the History of Science. Baltimore 1927, Vol. I, s. 116. Darmstaedters, L.: Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und Technik. Berlin 1908, s. 14.

3 Drachmann, A. G.: Ktesibios, Philon and Heron. Kopenhagen 1948; Klemm, F.: Technik, eine Geschichte ihrer Probleme. Freiburg-München (1954), s. 527.

4 Sarton, G.: a.e., s. 527.

5 İbn Funduk: Tatimma sivan al-hikma, nşr. M. Shafi. Lahore 1935, Bd. I, s. 115, 119, 163.

6 Bodleian Libray Oxford Graves M. S. 27, Library of the University of Leiden, Or. M. S. 656, Chester Beatty Library Dublin, M. S. 4187, Bibliothique Nationale Paris, Fonds Arabe 2477, Leningrad Library M. S. 2539.

7 Wiedemann, Eilhard; Hauser, F.: Über die Uhren im Bereich der Islamischen Kultur. NOVA ACTA Band C, Nr. 5, Halle 1915, s. 3-272.

8. Hill, Donald, R.: The Book of Knowledge of Ingenius Mechanical devices. Dordrecht (Holland)/Boston (U. S. A.) 1974.

9 Al-Hassan, Ahmad Y.: Al-Jami Bain al-İlm wal'-Amal al-Nâfi fi Sinâ'at al-Hiyal. Institut for the History of Arabic Science University of Aleppo, Syria 1979.

10 Çeçen, Kâzım: El-Cezerî'nin Su Saatinin Konstruksiyonu. I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 14-18 Eylül 1981, Bildiriler, c. V, İstanbul 1981, s. 322.

11 El-Cezerî'nin bu eserinin Süleymaniye Kütüphanesi (Ayasofya Nr. 3606) nüshası, varak 2-4.

12 De Vaux, Baron Carra: Les Penseurs de l'Islam. Paris 1921, Bd. II s. 173-4; Yaqût: Mucem'ul-Buldan. Beyrut 1957, Bd. II, s. 65; Turan, Ö.: Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969. 368.

13 Kaşgarlı Mahmud: Divanu Lugat üt-Türk. Nşr. Kilisli Rıfat, İstanbul 1333, 1335; Trk. Terc. B. Atalay, Ankara 1940-1941, I, s. 325.

14 Düsturname, s. 59; Turan, O.: s. 291.

15 Nesevi, M.: Siretu Celâleddin Mengübirti. Nşr. O. Houdas, Paris 1891, s. 186; Quatremere: Histoire des Moğol de la Perse. Paris 1836, s. 132-136.

16 Mehmed Neşri: Tarih-i Cihannüma. Nşr. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, T. T. K. Ankara 1957, c. 2, s. 565, 611 ve 639.

17 Hunke, S.: Allahs Sonne über dem Abendland. Stuttgart (1967) s. 36.

18 Darmstadler, L.: a.e., s. 52.

19 Giles, H. A.: A Chinese Biographical Dictionary. London-Shanghai 1898, s. 1; Sarton, G.: Vol II, Part, s. 1034.

20 Giles, H. A.: a.e., s. 354.

21 Sarton, G.: a.e., s. 1034.

22 Sarton, G.: a.e., s. 1039-1040; Joseph Toussaint Reinaud und Ildephonse Fave: Histoire de l’artillerie, I. ere partie: Du feu gregeois, de feux de guerre et des origines de la poudre a canon. Paris 1845.

23 Sarton, G.: a.e., s. 1039.

24 Hunke, S.: a.e., s. 37.

25 Darmstaedter, L.: a.e., s. 61. Fontana’nın tekniğe ait eseri Cod. İconogr. 242 numarada Münih’te Staatsbibliothek’tedir.

26 Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Leipzig und Halle 1739, Bd. XXII. S. 224; Regiomontanus’un uçan mekanik konstruksiyonlarından önce şu eserde bahsedilir: Ramus, Peter: Scholar. mathem., II. 62, Frankfurt 1599 (Bühel, J. A.: De Aqvila et Mvsca ferrea, quae mechanico artifico apud Noribengenses qvondam volitasse feruntur, Altdorf 1707). Bkz. Feldhaus, F. M.: Die Technik München, (1970). Sp. 50.

27 Hunke, S. A.: a.e., s. 93.

28 “L’ouvrage sur la mecanique d’Ahmed fils de Mousa existe en manuscrit au Vatican, avec des figures, 6 Berlin et à Gotha; mais le texte n’en serait pas tres correct, d’après Wiedemann qui l’a un peu étudie. ” (De Vaux, Baron Carra: Les Penseurs de L’Islam. Paris 1921, Bd. II, s. 172).

29 Turan, O.: a.e., s. 368.

30 Yazıksız, Necip Asım: İstanbul’da Balon. Türk Tarih Encümeni Mecmuası, 18 (1926) s. 384-385.

31 İzbudak, Velet Çelebi: Divan-ı Türki Sultan Veled. Ankara 1925.

32 Hayreddin Zergili: El-alam Kamusul-Terâcim. Cairo 1927, s. 105; Sarkis, Joseph Elian: Dictionnaire Encyclopedique de Bibliographie Arabe. Fascicule XI. Caire 1930. s. 723-724.

33 Cheneb, M. ben al-Djawhari: Enzyklopaedie des İslâm. hrsg. M. Th. Houtsma. Leiden-Leipzig 1913, Bd. I, s. 1073.

34 Lévi-Provençal, E.: La Civilitation Arabe en Espagne. Paris 1948, s. 77; Sitzungsberichte d. phys. -med. Sozietät, Erlangen, Bd. 38, 1906, s. 146.

35 Evliya Çelebi: Seyahatname. Yeni harflerle baskı. İstanbul (1969), c. II, s. 335; Yazma nüshaları: Topkapı Sarayı Bağdad Köşkü, Nr. 304 a+b; Süleymaniye Beşir Ağa Kütüp. Nr. 448.

36 Evliya Çelebi: Seyahatname. Yeni harflerle baskısı. İstanbul (1969), c. II, 335-336.

37 Wilkins, John: Discovery of a New World. London 1638.

38 The Birth of Flight. Edited by Hartley Kemball Cook George Allen/Unvin Ltd. London 1941, s. 29.

39 Kuzmenko, S. N.: From the History of Rocketry in Ukraine. XIII. Th International Congress of the History of Science. Section N 12. History of Aircraft, Rocket and Space Science and Technology, Moskou 1971, s. 74-75.

40 Terzioğlu, Arslan: Handschriften aus dem Gebiet der Technik und Aerodynamik sowie ersten Flugversuche im IX. XVII. Jh. im İslâmisch-türkischen Kulturbereich. XIII. th. International. Congress of the History of Science, Section N 12. History of Aircraft, Rocket and Space and Technology, Moskou 1971, s. 75-76-77.

41 Bkz. Seyyid Vehbi: Surnâme. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, Nr. 952, varak 171 b.

42 Bkz. Mehmed Hazîn: Surnâme. Bayezid Kütüphanesi, Nureddin Paşa, Nr. 10267, varak 132 b.

43 Döğen, Şaban: Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi. İstanbul 1984, s. 205.

44 Bkz. Flack, N. D.: Diving vessel by the Ms. Day. London 1775.

45 Feldhaus, F. M.: Die Technik. Ein Lexikon der Vorzeit, der geschichtlichen Zeit und der Naturvölker. München 1970, Sp. 1122.

Osmanlılarda Matematik / Doç. Dr. Melek Dosay Gökdoğan [s.267-276]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Osmanlı Devleti’nde bilimsel araştırmaların başlangıcı genellikle on dördüncü yüzyıla götürülür. Bu yüzyılda, diğer İslâm memleketlerindeki bilginler vasıtasıyla Osmanlılarda bilim geleneği başlamış ve bu bilim anlayışı İslâm Dünyası anlayışının devamı niteliğinde olmuştur. Matematik için de aynı değerlendirme geçerli olup, 14., 15. ve 16.

yüzyıllarda İslâm uygarlığının etkilerini yansıtan matematik araştırmaları, 17., 18. ve 19. yüzyıllarda büyük ölçüde Avrupa'daki matematik gelişmelerinin etkisi altına girmiştir.

Osmanlıların ilk matematikçisi olarak kabul edilen Kadızâde-i Rûmî (ölümü 1440'tan sonra), bilgisini artırmak için Bursa'dan Semerkant'a gitmiş ve orada Uluğ Bey'in yanında Semerkant Gözlemevi'nin müdürlüğünü yapmıştır. Bir daha memleketine dönmeyen Kadızâde'nin kendisinden sonraki matematikçiler üzerinde çok etkisi olmuş ve Osmanlı matematik geleneğini şekillendirmiştir.

Risâle fî İstihrâci Ceybi Derecetin Vâhide bi 'Amelin Mü'essesetin 'alâ Kavâ'ide Hisâbiyye ve Hendesiyye 'alâ Tarîkati Gıyâsiddîn el-Kâşî adıyla, Gıyâseddîn Kâşî'nin 1 derecelik yayın sinüsünün hesaplanması ile ilgili eserine yazmış olduğu şerh daha sonraları Mîrim Çelebi ve Takıyyüddin'in çalışmalarını etkilemiştir.1 Kâşî'nin bir üçüncü derece denklemi çözümüne dönüştürdüğü bu hesaplamayı Kadızâde'nin basitleştirmiş olduğu söylenir.

Kadızâde'nin bir diğer geometri çalışması, Semerkandî'nin Eşkâli't-te'sîs adlı eserine yazmış olduğu Şerhu Eşkâli't-te'sîs, yüzyıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Kadızâde bu şerhinde geometrinin temel kavramlarını ve teoremlerini vermiş, Semerkandî'nin Euclid geometrisine bakışından farklı düşünceler getirmiştir. Bu farklılıklar özellikle Euclid'in paraleller postülası olarak tanınan beşinci postülasıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştır.2

Kadızâde yalnızca yazmış olduğu eserleriyle değil, yetiştirdiği öğrencileriyle de Osmanlı matematiğini şekillendirmiştir. Bunlardan Fethullah eş-Şirvânî ve Ali Kuşçu Osmanlı topraklarına gelerek, burada araştırmalarını yapmışlardır.

İkinci Murâd zamanında yaşamış ve Fâtih döneminin başlarında vefat etmiş olan Fethullah eş-Şirvânî (1417?-1486), Semerkant'tan

Kastamonu’ya gelmiş ve burada Candaroğlu İsmâil Bey tarafından memnuniyetle karşılanmış, medreselerde kelâm, mantık, matematik ve astronomi dersleri vermiştir. Böylece, Semerkant bilim çevresinin araştırma ruhunu Anadolu’ya getirmiş ve yaymaya başlamıştır. Naklî bilimler ve astronomiyle ilgili çalışmalarının yanı sıra matematik konusundaki en önemli çalışması Hocası Kadızâde-i Rumî’nin Eşkâli’t-Te’sîs şerhine yazmış olduğu Hâşiye ‘alâ Şerhi Eşkâli’t-Te’sîs adlı haşiyedir.3

Kadızâde’nin diğer öğrencisi Ali Kuşçu (ölümü 1474) ise, Uluğ Bey öldükten sonra Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’ın yanına gitmiş ve onun tarafından Fâtih Sultan Mehmed’e elçi olarak gönderilmiştir. Bu şekilde Fâtih ile tanışan Ali Kuşçu’nun bilgisine hayran olan padişah onu İstanbul’a davet etmiş, bu daveti kabul eden Ali Kuşçu Osmanlı başkentinde büyük itibar görmüş, Ayasofya Medresesi’ne müderris tayin edilmiştir. Böylece İstanbul’da matematik ve astronomi çalışmaları canlılık kazanmış, bilim adamları bile derslerine devam etmişlerdir. En meşhur öğrencileri Mîrim Çelebi ve Molla Lutfî’dir.4

Daha çok şerh veya hâşiye şeklinde olan çeşitli alanlardaki eserlerinden en önemli matematik çalışması, Muhammediyye adlı Fâtih’e ithaf ettiği hesap kitabıdır.

Yine, Fâtih devrinde yaşamış olan matematik ve astronomi bilgini Sinan Paşa (1441-1486), vezirlik makamına kadar yükselmiş, Fâtih ile arası açılınca önce hapse atılmış, sonra ulemânın araya girmesiyle Sivrihisar’a sürgün gönderilmiştir. Fâtih’in ölümü ve yerine oğlu İkinci Bayezîd’in tahta çıkmasından sonra affedilmiş ve Edirne Dâru’l-Hadîs’ine müderris olarak atanmıştır. 5

Günümüze ulaşan yegâne matematik eseri Risâle fî’z-Zâviyeti’l-Hâdde izâ Furidat Haraketu Ehadi Dıl‘ayhâ Tahsilu Zâviye Munferice (Bir Kenarı Hareket Ettirildiğinde Geniş Açı Olan Dar Açı Hakkında Risâle) adını taşır.

Bu risaleyi, Fâtih’in huzurunda, Ali Kuşçu’nun sorduğu “Öyle bir dar açı bulunsun ki, bu dar açı, bir kenarı genişleme yönünde hareket ettirildiğinde dik açı olmadan geniş açı meydana gelsin. Hareketin devam ettirilmesi halinde, dik açı olmaksızın bir dar açı oluşsun” şeklindeki soruya cevap olarak yazmıştır. Sinan Paşa, geometride bir varlığın küçük olma durumundan ara durum olmadan büyük olma durumuna geçmesi acayip gibi görünse de, eğer geometrik olarak ispatlanabiliyorsa, aklın da bunu tartışmasız kabul etmesi gerektiğini düşünmüştür. O da risalesini bir soruyla bitirmiştir: Büyük açı küçük açıyı ihtiva ediyorken, küçük açı oluşmadan büyük açının elde edilmesi nasıl mümkün olabilir?6

Fâtih’in, Ali Kuşçu’nun sorusuna kendi ulemâsının cevap bulmasını istemesi ve onları âdeta yarıştırması, Ali Kuşçu ve benzeri bilginleri Osmanlı topraklarında bir araya toplama amacını ve aklî bilimlerin Osmanlı topraklarında da yeşermesini ne kadar istediğini göstermektedir.

Fâtih ve İkinci Bayezîd devri bilim adamlarından ve Sinan Paşa’nın öğrencisi olan Molla Lutfî, matematik bilimlerini Ali Kuşçu’dan okumuş ve Sinan Paşa’ya anlatmış, böylece Sinan Paşa da matematik bilimleri öğrenmiştir. Sinan Paşa vezirken onu Fâtih’e tavsiye etmiş ve saray kütüphanecisi yaptırmıştır. Molla Lutfî, hocası Sinan Paşa Sivrihisar’a sürgün gönderilince onunla birlikte gitmiş, İkinci Bayezîd tahta çıkınca Bursa’daki Sultan Murâd Medresesi müderrisi olmuştur. Sonra sırasıyla Filibe Medresesi’ne, Edirne Dâru’l-Hadîs’ine, Sahn-ı Semân Medresesi’ne, Bursa’daki İkinci Murâd Medresesi’ne müderris atanmış, sonunda İstanbul’da Fâtih Medreselerine müderris olmuştur. Bu görevinde dinsizlikle suçlanarak At Meydanı’nda idam edilmiştir. Bu akıbete uğramasında, insanlarla alay etmesinin ve herkese dil uzatmasının rolü olduğuna kuşku yoktur.

Matematikle ilgili en önemli eseri, kısmen çeviri kısmen telîf olan Taz‘îf el-Mezbah adlı geometri çalışmasıdır. Burada “Delos Problemi” olarak tanınan meşhur üç klasik geometri probleminden, bir küpün hacmini iki katına çıkarmayı incelemiş ve çözmeye çalışmıştır. Delos adasında çıkan bir veba salgınından kurtuluş yolu olarak, tapınakta bulunan küp şeklindeki sunak taşının iki katına çıkarılması gösterildiği için, Delos Problemi adıyla meşhur olan bu problemin çözümünü Molla Lutfî orta orantı yöntemiyle bulmaya çalışarak, küpün iki katına çıkarılmasının bir kenarının iki katına çıkarılmasıyla olmadığını söylemiştir, kitabının sonuna da vebaya karşı bazı dualar ve tılsımlar koymuştur.7

15. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasındaki geçiş dönemini temsil eden Hacı Muhyiddîn ibn Mehmed ibn Hacı Atmaca’nın hayatı hakkında bilinenler çok azdır.8 Mecma’ el-Kavâid fî Beyân Müntehab el-Fevâ’id adlı eserini 1494 yılında yazdığı bilinmektedir. Hesap üzerine olan bu eserini İkinci Bayezîd’e takdim etmiştir. Yazarın, birçok aritmetik kitabını okuduktan sonra kaleme aldığını söylediği Mecma’ el-Kavâ’id,9 üç bölümden oluşmuştur. Birinci Bölüm tam sayılar üzerinedir. Bu bölümde incelenen konular, siyâkât rakamları, Hint rakamları (on tabanlı sayı sisteminin rakamları tanıtılmıştır), toplama (toplamanın en kısa ve faydalı olan yolları gösterilmiştir), onluk düğümlerin (on, yüz, bin, vb.) çarpımı (buna, hurûf-i teheccî-i erkâm dendiği de belirtilmiş ve bu çarpımların cetveli verilmiştir), onluk düğüm olmayan rakamların çarpımı (çarpan, çarpılan ve çarpım terimleri açıklanarak bu çarpma anlatılmıştır, buradan, Hacı Atmaca’nın sayıları 1 ile başlatmadığı anlaşılmaktadır), iki kat alma, yarı alma, çıkarma (çıkarma işleminin tanımı, “…Ve bu tefrîk itmek dahi bir mikdâr meblağdan bağzı harıc olsa, ba’de’l-haric bâkî ne kalûr, onu istihrâc eylemekdûr. Ve bu dahi iki nev’ dur….” (Varak 37b) şeklinde verilmiştir), bölme (bölme işleminin tanımı şöyle yapılmıştır: “… Ve taksîm diyû bir

mikdâr meblağı bir niçe kişilere ‘alâ es-seviye hisse itmeğe dirler….” (Varak 41b)), toplamanın, çarpmanın, iki kat almanın, yarısını almanın, çıkarmanın ve bölmenin sağlaması (sağlama işleminin tanımı şöyle yapılmıştır: “… Ve mîzân dahi şu ki dirler ki bu mezkürlerin herkangisiyle ‘amel olsa, ol eşkâl-i mustahrec zâîd midur nâkıs mıdur tamâm mıdur, anunkile biline…” (Varak 51a), guremâ bölünmesi (borçlunun malının alacaklılar arasında bölünmesi), üçte birini, dörtte birini, beşte birini…, onda birini almak (bu hesapları yapmayı bilmeyen kimsenin bazı işlemleri yapamayacağına dikkat çekilmiştir.

Örneğin, üçte bir, dörtte bir, beşte bir nedir ve bunlar nasıl hesaplanır, bilmeyen kimse paydaları belirleyemez, bunları yapamayan kimsenin miras bölüşümünü hesaplaması kolay olmaz.), paydaların belirlenmesi (Paydalarla ilgili bu bilginin önemli olduğu ifade edilmiştir. Çünkü, bu konuyu iyi bilen bir kimse, paydanın tam ve kesirli kısmını hesaplayarak, bu kesirlerdeki bölümlerle haşır neşir olabilir. Burada, birden çok kesrin ortak paydasının hesaplanması, bunların özellikleri açıklanmıştır), miras bölümü (bunun bir bölme işlemi olduğu ifade edilmiştir. Bu bölme işlemi, bir meblağın bazı mirasçılar arasında şer’i hesaba göre paylaştırılmasıdır), orantılı dört sayı (bunun üç çeşit olduğu bildirilmiştir. Birinci çeşitte, bu kadar nesne bu kadar akçaya olsa, bu kadarı hesapla ne kadar olur, bulunur. İkinci çeşitte, bu kadar nesne bu kadar akçaya olsa, bu kadar akçaya hesapla ondan ne miktar gelir, bu bulunur. Üçüncü çeşitte ise, çarpma ve bölme yapmadan, oranla hesaplanan bulunur.), çift yanlış yöntemi (bunun, iki hata olduğu belirtilmiştir. Bu yöntemle, ne kadar bilinmeyen varsa bulunur. Bazı problemler bir hata ile, bazıları ise iki hata ile bulunur) olarak sıralanırlar.

İkinci Bölüm kesirler üzerinedir ve bu bölümün konuları da miskâlin kesirleri (bu konuyu bilmenin, hesap uzmanları için önemli olduğu ifade edilmiştir. Miskâle dînâr dendiği de belirtilmiştir), miskâl ile miskâlin

kesirlerinin, yani şa‘ir ve kirâtın çarpılması, dirhemin kesirleri (bu konunun bilinmesi de yine hesap uzmanları için önemlidir, çünkü bu konuda birçok derin durum vardır, hesap uzmanları bir problemi bunları bilmeden özetleyemez), kesirlerle kesirlerin çarpılması (burada dirhemin kesirlerinin nasıl çarpılacağı açıklanmıştır), tam sayılarla kesirlerin çarpılması (bu konunun bilinmesinin de bütün hesap uzmanları için gerekli olduğu belirtilmiştir, çünkü bunlar da usûl-i hisâb ile ilgilidir. Bir örnek; 3 dirhem 1 dânk gümüşün her dirhemi ikişer dirhem ve çeyrek dirhem olsa, hesapla ne eder?), tam sayıların kesirlere bölünmesi (bu bölme işleminde bölümün kesirli çıkması söz konusudur), zirâ‘ın kesirleri (zirâ‘ insanlar arasında çok kullanıldığından, hesap uzmanları için önemli olduğu belirtilmiştir), zirâ‘ ile zirâ‘ ın kesirlerinin çarpılması, emdâdın kesirleri (bu konunun hesap uzmanları tarafından bilinmesi gerektiği ifade edilmiştir, çünkü insanlar arasında çok kullanılan bir konudur), emdâd ile emdâdın kesri olan kilecâtın çarpımı, kantârın kesirlerinin (bunu da hesap uzmanlarının bilmesi gerektiği belirtilmiştir, çünkü bu da tartılan şeylerin bir kısmıdır), kantâr ile kântarın kesirleri olan ledre, ludre ve dirhemin çarpılması, ledretü’l-harîrin kesirleri (Osmanlı topraklarında çok kullanıldıkları için, bunların da hesap uzmanlarınca bilinmesi gerektiği ifade edilmiştir), ledre ile ledrenin kesirlerinin çarpılması, tam ve kesirli tartının biçimi (tam ağırlıktan tartının nasıl bulunacağı açıklanmıştır), kesirlerle kesirlerin toplanması olarak sıralanırlar.

Üçüncü Bölüm, çeşitli meseleler başlığını taşır. Güç işlerin halledilmesinde kullanılan bu problemleri hesap uzmanlarının bilmesi gereklidir. Gereksiz fazlalıklardan sakınmak için, bu bölümü kısaltarak, problem şeklinde ele almıştır. En çok kullanılanlar, dolayısıyla en faydalı olacaklar arasından seçilmiş 40 tane problem ele alınmıştır.

Hacı Atmaca’nın eserini, Osmanlı muhâsiplerinin karşılaşmış oldukları günlük sorunların (miras problemleri, ağırlık, uzunluk ve hacim problemleri gibi) çözümünde kullanmaları için yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle siyâkât rakam sisteminin (divan rakam sistemidir) verilmesi, bunun en önemli göstergelerinden birisidir. Osmanlı maliyecilerinin siyâkât rakamlarını öğrenmelerinin nedeni, bu rakamların üzerlerinde herhangi bir oynama yapmaya müsait olmamalarıdır. Mecma‘ el-Kavâid’in, uygulamalı aritmetiğe ilişkin bir eser olduğu söylenebilir.

Hacı Atmaca’nın bir diğer eseri de Terceme el-Fasl el-Sâdis ‘Aşere fî Beyân el-Hata’eyn min Miftâh-i Kunûz ve Musbâh-i Rumûz adını taşır. Hayreddin Halîl ibn İbrâhim’in Farsça Miftâh-ı Kunûz-i Erbâb-ı Kalem ve Misbâh-i Rumûz-i Eshâb-i Rakam adlı eserinin on altıncı babının tercümesidir. Eserin aslı Fâtih’e sunulmuştu.10

Avrupa için Rönesans çağı olan 16. yüzyılın, Osmanlı İmparatorluğu için Altın Çağ olduğu kabul edilir. Bu dönemin ve hattâ bütün Osmanlı tarihinin en önemli matematikçisi ve bilgini Takîyüddîn’dir (1526-1585). Astronomi, fizik gibi çeşitli bilimsel alanlarda ve teknolojide ürünler veren Takîyüddîn, asıl ününü 1575 yılında İstanbul’da bir gözlemevi kurmasına borçludur.

Takîyüddîn, trigonometri fonksiyonlarının kesirlerini ilk defa ondalık olarak göstermiş ve 1 dereceden 90 dereceye kadar sinüs ve tanjant değerlerini hesaplayarak bunların tablolarını hazırlamıştır. Ondalık kesirleri, Gıyâsüddîn el-Kâşî’nin Miftâhü’l-Hisâb (Hesabın Anahtarı) adlı eserinden öğrenmiş ve bunları trigonometri ile astronomiye uygulamıştır.

Takîyüddîn, Bugyetü’t-Tüllâb min İlmi’l-Hisâb (Hesap Biliminden Beklediklerimiz) adlı eserinde, ondalık kesirleri altmışlık kesirlerin alternatifi olarak göstermiş ve bu iki tür kesrin birbirine dönüştürülmesini ve ondalık kesirli sayılarla işlemlerin yapılışını açıklamıştır.

Astronomi hesaplarında altmışlık yöntem elverişli olmadığı için, ondalık yöntemin kullanılmasını önermiş ve böylece astronomi bilginlerinin işini kolaylaştırmayı amaçlamıştı. Sidretü'l-Müntehâi'l-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'd-Devvâr (Gökler Bilgisinin Sınırı) adlı eserinde, birim dairenin yarıçapını 10 olarak almış ve kesirleri ondalık olarak göstermiştir. Eğer birim uzunluğu 10 olarak değil de 1 olarak almış olsaydı, bugün kullandığımız sistemi ortaya koymuş olacaktı. Cerîdetü'd-Dürer ve Harîdetü'l-Fiker (İnciler Topluluğu ve Görüşlerin İncisi) adlı eserinde de bu özelliklere göre sinüs-kosinüs ve tanjant-kotanjant tablosu hazırlamıştır.11

Takîyüddîn, Kitâb el-Nisâb el-Mütaşâkale (Sayıların Oranı) adlı cebirle ilgili küçük bir risalesinde ikinci derece denklemlerinin çözümünü incelemiş ve daha önceki İslâm cebir geleneğine bağlı kalmıştır.12

On yedinci yüzyılın en önemli matematikçilerinden olan Ali b. Velî b. Hamza el-Cezâirî el-Mağribî (ölümü 1614), Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd adlı Türkçe matematik kitabında aritmetik, cebir, hesap ve misâha gibi klasik matematik konularını incelemiştir. Bu eser, Türkçe yazılmış en hacimli ve kapsamlı matematik kitabıdır. Bazı konularda orijinal katkılar vardır.13 Yazar bu kitabını Padişah Üçüncü Murâd'a sunmuştur.

Mağribî, Mağrib'te doğmuş ve eğitimini tamamlamak için İstanbul'a gelmiş, daha sonra çeşitli görevlerle Arap ülkelerine gidip dönmüştür. Söz konusu eserini hac için gittiği Mekke'de yazmıştır. Eserin girişinde, Hindistan'dan Mağrib'e kadar uzanan İslâm ülkelerinde görülen çözümü güç bazı problemlerin çözümlerini vermiştir. Mağribî, Endülüs ve Mağrib'li matematikçilerden yararlanarak onların fikirlerini Osmanlılara nakletmede önemli bir rol oynamıştır.14

Eser bir giriş, dört bölüm ve bir sonuç kısımlarından oluşmuştur. Birinci bölüm tam sayılarla yapılacak işlemler üzerinedir. Toplama ve iki katını

alma, çıkartma ve yarısını alma, çarpma ve bölme işlemleri anlatılmıştır.

İkinci bölüm kesirler ve köklü ifadeler üzerinedir. Kesirlerin toplanması, çıkarılması, çarpılması ve bölünmesi işlemleri, tam sayıların kare köklerinin bulunması, irrasyonel niceliklerin toplama, çıkarma, çarpma ve bölünmesi, sayıların üçüncü ve dördüncü kuvvetten köklerinin alınması anlatılmıştır.

Üçüncü bölüm, bilinmeyenlerin bulunması için çeşitli yollar üzerinedir. Dört oran yoluyla bilinmeyenin bulunması, çift yanlış yoluyla bilinmeyenin bulunması ve cebir ve mukâbele yoluyla bilinmeyenin bulunması anlatılmıştır. Bu bölümün ilginç tarafı, bir geometrik diziyle bir aritmetik dizi arasındaki ilişkiyi ortaya koymasıdır.

1 2 4 8 16 32 64 128 ……

1 2 3 4 5 6 7 8 ……

Dizilerinde, örneğin 32 sayısının üssü olan 6, 32’nin çarpanları olan 4 ile 8 sayılarının üsleri olan 3 ile 4’ün toplamından 1 eksiktir. Eğer Mağribî, 1 ile başlayan geometrik dizi ile sıfırla başlayan aritmetik dizi arasında böyle bir ilişki kursaydı, kendisinden yirmi dört yıl sonra Napier’in bulmuş olduğu logaritmayı keşfedeceği düşünülmüştür.15 Ancak Avrupa’da aşağı yukarı aynı sıralarda aynı durumda olan başka matematikçiler de vardı, onlar için de aynı değerlendirme yapılabileceğinden, Mağribî’ye bu açıdan bir ayrıcalık tanımak makul görünmemektedir.

Tuhfetü’l A’dâd’ın dördüncü bölümü şekillerin ve cisimlerin ölçülmesi üzerinedir. Dört kenarlı şekillerin, üçgenlerin, dairenin, daire kesmesinin ve hacimlerin ölçülmesi anlatılmıştır.

Sonuç bölümünde de çeşitli problemler çözülmüştür. Tuhfetü’l-A’dâd, Türkçe yazılmış eski hesap kitaplarının en mükemmeli olarak kabul edilir.16

18. yüzyılın önemli matematikçilerinden Abu’l Fazl Halîl Fâ’iz b. Câbî-zâde Mustafa b. ‘İsâ al-Kostantînî al-Yedikulevî (1674-1722), İstanbul’da Yedikule’de doğmuştur. İlk öğretimini tamamladıktan sonra, Kara Halil Efendi, Boşnak Sâlih Efendi, Mestçi-zâde Abdullah Efendi ve Mutavvelci Efendi gibi dönemin seçkin bilginlerinden aklî ve naklî bilimleri okumuş, Neşâtî Dede’den Farsça öğrenmiştir. Bilgilerini yeterince geliştirdikten sonra hoca olarak ders vermeye başlamıştır. Öğrenci yetiştirme işiyle meşgul olurken, bir taraftan da aklî bilimlerden matematik ve astronomi üzerine yoğunlaşmıştır.

Arapça, Farsça ve Türkçe yazabilen Halîl Fâ’iz Efendi, şiirlerinde Fâ’iz mahlasını kullanmıştır. Sevda hastalığından dolayı kendisini asarak intihar etmiştir.17

Halîl Fâiz Efendi en önemli matematik eseri olan Fezleketü’l-Hisâb’ın (Özet Hesap) giriş bölümünde, bazı arkadaşlarıyla Zîc-i Gürgânî’den (Zîc-i Uluğ Bey) kurallar çıkarma ve gezegenlerin hareketlerini belirlemeye ilişkin bir konuşma sırasında, astronomide kullanılan hesaba ilişkin Türkçe bir risale yazılmasının düşünüldüğünü söyler. Bunun üzerine kaleme aldığı Fezleketü’l-Hisâb, bir giriş, altı bölüm ve bir sonuçtan oluşmuştur.

Girişte, astronomi hesabı için gerekli olan 60’lık sayı sistemi tanıtılmıştır.

Birinci bölümde toplama ve iki katını alma konusu incelenmiştir. Burada, 60’lık sistemde toplama ve bir sayının iki katını almanın nasıl olduğu anlatılmaktadır.

İkinci bölümün konusu yarısını almadır.

Üçüncü bölümde çıkarma işlemi anlatılmıştır.

Dördüncü bölümün konusu çarpmadır. 60’lık sayı sisteminde çarpmanın cetvel yardımıyla nasıl yapılacağı ve sağlaması göstermiştir.

Beşinci bölüm bölme üzerinedir. Bölenin ve bölünenin yalın sayı veya bileşik sayı olmasına göre, bu sistemde bölme işleminin nasıl yapılacağı anlatılmıştır.

Altıncı bölüm kök alma üzerinedir.

Bazı faydalar üzerine olan Sonuçta, işlemleri kolaylaştırmak ve kısaltmak için bir cetvel geliştirilmiştir. Daha önce Takîyüddîn'in Cerîde el-Dürer ve Harîde el-Fiker adlı zîc'inde de bulunan bu cetvel çarpma, bölme ve kök alma işlemlerinin sonuçlarını verir.18

İçeriğinden anlaşıldığına göre, Fezleketü'l-Hisâb astronomlar tarafından kullanılan 60'lık sistemi tanıtmak maksadıyla yazılmış bir eserdir.

Halîl Fâiz Efendi'nin diğer eserleri, Al-Futûh al-'Alâ'iyya (Yüce zaferler) astronomideki tartışmalı bazı problemlerin çözümü ile, Makâlât al-Sayyarât (Gezegenlerle ilgili makaleler) gezegenlerin hareketleriyle, Al-Savlat al-Hizabriyya fi'l Masâ'il al-Cabriyya cebir problemlerinin çözümü ile ilgilidir. Bir de Takvîm-i Sâl-i 1127-1128 adında takvim çalışması vardır.19

Artık Osmanlı biliminde Batı'nın etkisinin hissedilmeye başlandığı 18. yüzyılın, ilginç matematikçilerinden birisi de Ebû Sehl Numân b. Sâlih el-Eğini'dir (ölümü 1753'ten sonra). 1741 yılında yazmış olduğu Tebyînü A'mâli'l-Misâha adlı teorik ve pratik geometri kitabında Avrupa'da geliştirilen geometri bilgilerini kullanmış ve bunların önemini vurgulamıştır.

Osmanlı Devleti'nin 1738'de kazandığı Avusturya savaşından sonra, iki devlet arasında kalan Tuna ve Sava Nehirlerindeki adaların paylaşılması için oluşturulan komisyonda Eğini de görevliydi. Tuna Nehrinin adalarıyla kıyılarını ölçmek için Avusturyalı mühendislerin kullanmış oldukları âletleri Osmanlılar bilmiyorlardı, ancak Avusturyalıların yanlış ölçüm yapabileceklerini düşündüklerinden, uzaktan gördükleri kadarıyla ve

tahminde bulunarak onlar da âlet yapmış ve Avusturyalıları şaşırtmışlardır. Osmanlıların bu bilgiye sahip olmadıklarını bilen ve böyle bilgileri kendi kendilerine üretemeyeceklerine inanan Avusturyalılar, içlerinden bazılarının rüşvetle bu bilgiyi Osmanlılara verdiklerinden kuşkulanmışlardı. Eğini, atalarının bu bilime sahip olduğuna onları ikna etmiş ve pek çok işte faydalı olacak bu bilimin âletleri ve uygulamasını konu edinen, ayrıntılı bir kitap yazmaya karar vermiştir.

İşte bu kararının neticesi olarak ortaya çıkan Tebyînü A'mâli'l-Misâha'nın içeriği, misâha (ölçme) bilimi, ilgili terimler, uzunlukların ve genişliklerin ölçülmesi, haritalar, ölçeksiz haritalara ölçek bulmak ve ölçme işlemlerinde kullanılacak âletlerden oluşmuştur.20

Padişah Üçüncü Mustafa (1757-1774), astrolojiye meraklı olduğundan, Fransa'dan astronomiyle ilgili kitaplar istetmiş, bazı kitaplarla birlikte Lalande'ın (1732-1807) Zîc'leri de gönderilmişti. Bu arada Üçüncü Ahmed (1703-1730) zamanında Paris'e elçi olarak giden Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin getirdiği Cassini'nin Zîc'leri Üçüncü Mustafa'nın dikkatini çekmiş ve Lâleli Camii muvakkiti olan Kalfazâde İsmail Çınarî'den bu zîcleri Türkçe'ye çevirmesini istemiştir. Tuhfe-î Behic-î Rasini Tercüme-i Zîc-î Kassini (1772) adını taşıyan bu çevirinin başına İsmail Çınarî bir de logaritma cetveli ekleyerek, bu konuyu ilk defa Osmanlılara tanıtmıştır. Cassini, işlemleri kolaylaştırmak için 1614 yılında Napier tarafından keşfedilen logaritma cetvellerini kullanmış, ama bunların iyi bilindiğini düşündüğü için bu cetvelleri vermemişti. Kalfazâde'nin eklediği cetveller 1'den on bine kadar bütün tamsayıların logaritmalarıyla, sıfırdan 45 dereceye kadar yayların sinüs ve tanjantlarının logaritmalarını ihtiva etmektedir.21

İsmail Çınarî'nin bu zîc tercümesi hem Osmanlıların logaritmadan haberdar olmasını sağlamış, hem de Osmanlı takvim anlayışını etkilemiş ve

III. Selim takvimlerin artık Uluğ Bey’in zîclerine göre değil, Cassini’nin zîclerine göre hazırlanmasını istemiştir.22

Avrupa’ya üstünlüğünü kaybeden Osmanlılar, askeri yenilgilere çözüm olarak askerî mühendislik okullarını kurmuşlardır. Bu dönemin matematik etkinliklerinde bu mühendislik okullarının önemli yeri olmuştur. Bunların ders programlarında yer alan matematik, astronomi, istihkâm, coğrafya gibi dersler için Batı’dan çeviri ve uyarlama yoluyla ders kitapları hazırlanmıştır. Özellikle bu mühendislik okullarının baş hoca ve hocaları matematik kitapları yazmış ve çevirmişlerdir. Bu okullardan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn (Deniz Mühendislik Okulu), ilkin III. Mustafa zamanında 1773’de, Osmanlı Devleti’nin hizmetine girmiş bir Macar soylusu Baron de Tott’un yardımıyla kurulmuştur. Donanmaya fen bilgisine sahip subaylar yetiştirmek amacıyla kurulmuş olan bu okul Birinci Abdülhamid döneminde (1774-1789) yeniden düzenlenmiştir. Mühendishâne-î Bahrî-i Hümâyûn’un başhocaları arasında Osmanlıların gerilemeye başladığı bir yüzyılda yaşamış olmasına rağmen, matematik yeteneğiyle sivrilmiş meşhur Gelenbevî İsmail Efendi (1730-1790) vardı. Onun klasik matematik geleneğine bağlı son Osmanlı matematikçisi olduğu söylenir. Bunun sebebi, cebirde klasik İslâm dönemi cebir geleneğini devam ettirmesidir. Ayrıca, trigonometride de geleneğe uygun olarak altmışlık kesirleri kullanmıştır. En önemli matematik eserleri Hesâbü’l-Küsûr, Şerh-i Cedâvilü’l-Ensâb, Usûl-ü Cedâvil-i Ensâb-ı Sittînî, Adlâ-ı Müsellesât, Kitâbü’l-Merâsıd olarak sıralanabilir.23

Aritmetik ve cebir ile ilgili ayrıntılı bir eser olan Hesâbü’l-Küsûr, beş bölümden oluşur. Birinci bölüm, kesirli işlemler üzerinedir. İkinci bölümde dört oran, üçüncü bölümde yanlış yoluyla çözüm, dördüncü bölümde analiz ve sentez, beşinci bölümde ise cebir yoluyla bilinmeyenin bulunması konuları ele alınmıştır. Kitabın en önemli kısmı beşinci bölüm olup, burada

basamaklar ve bunlarla yapılan işlemler, cebir yoluyla bilinmeyenin bulunması kuralları açıklanmıştır. Yine bu bölümde, İslâm cebrinde "mesâil-i sitte" (altı problem, denklem) adıyla tanınan, katsayıları birer sayıdan ibaret denklemlerin çözümleri gösterilmiştir. Gelenbevî incelediği denklemlerin çözümlerini daha öncekilerin, örneğin Hârezmî'nin yaptığı gibi geometrik olarak ispatlamamıştır.24

Risâle fî Şerh-î Cedâvili'l-Ensâb ve Nisbeti'l-Ceybiyye ve'l-Zılliye ve Ceybi'l-A'şârî ve Zılli'l-A'şârî adlı eseri, İstanbul'da artık tanınmaya başlamış olan logaritma cetvellerinin düzenlenmesi ve kullanılmasıyla ilgilidir. Bu risale logaritma konusunda yazılmış ilk müstakil Türkçe eser olup, Gelenbevî girişte amacını şöyle açıklamıştır: "… Hesap işlemlerinde çarpma, bölme, kare alma, karekök alma, küp alma, küp kök alma vb. işlemleri yapmak için, özellikle kesirli sinüs ve tanjantların işe karıştığı hesaplarda kolaylık olsun diye üç cetvel bulmuşlardır. Bunlardan, mutlak sayılarla ilgili olanına ensâb cetveli, her yayın sinüsüyle ilgili olanına nisbet-i ceybiyye cetveli ve her yayın tanjantıyla ilgili olanına nisbet-i zılliye cetveli denir. Bu risâle iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde bu üç cetvelin icadı, esası ve kaynağı incelenmiştir. İkinci bölümde ise bu cetvellerin kullanılışı açıklanmıştır."25

Gelenbevî, Usûl-i Cedâvil-î Ensâb-ı Sittînî'de astronomi hesaplarında kullanılan altmışlı kesirler için hazırlanmış olan logaritma cetvellerinin yapılış ve kullanılışından bahsetmiştir.

Adlâ-i Müsellesât'da (Üçgenlerin Kenarları) üçgenlerin açı ve kenar bağıntılarını incelemiştir. Burada üçgenlerle ilgili üç teorem tanıtılmıştır, bunlar Pitagor, tanjant ve sinüs teoremleridir. Bu teoremler kullanılarak üçgenlerin kenar ve açılarının hesaplanması kitabın asıl konusunu teşkil eder.

Sultan Üçüncü Selim’in Mühendishâne-î Berrî-i Hümâyûn’a atadığı ilk hocalardan olan Kırımlı Hüseyin Rıfkı Tamanî (?-1817), burada uzun yıllar baş hocalık yapmış, matematik derslerinin düzenlenmesine büyük emeği geçmiş ve ders kitapları yazmıştır. Ayrıca, birçok eseri de Türkçe’ye çevirerek modern Batı biliminin Osmanlı Devleti’ne aktarılmasına öncülük etmiştir. Bunlar içinde en önemli çevirisi, Bonnycastle’ın yayımlamış olduğu Euclid’in Elementler’inin modernleştirilmiş ve düzeltilmiş bir uyarlamasının çevirisidir.26 Usûl-i Hendese (Geometrinin Elemanları) adlı bu çeviriyi, Müslüman olmuş ve Osmanlıların hizmetine girmiş Selim adında bir İngiliz Mühendisin yardımıyla yapmıştı. İngiliz seyyahı Mac Farlane ve mühendis Sang, Hüseyin Rıfkı’nın Euclid geometrisi çevirisinin, Avrupa dillerine yapılmış bütün çeviriler içinde okunmaya ve anlamaya en elverişli ve en mükemmeli olduğunu bildirmişlerdir.27 Çevirinin sonuna eklenen düzlem trigonometri ile ilgili bölümün Hüseyin Rıfkı’nın katkısı olduğu düşünülmektedir.28

Hüseyin Rıfkı Osmanlılarda logaritma konusunda yazılan üçüncü müstakil kitabın da yazarıdır. Logaritma cetvellerinin ülkemizde yaygınlık kazanıp kullanılmasını sağlamak amacıyla Türkçe yazdığı Logaritma Risalesi’nin Giriş bölümünde logaritmanın kaidelerini vermiş, birinci bölümde kesirli sayılarla işlemleri anlatmış, ikinci bölümde logaritma cetvelleri yardımıyla trigonometri fonksiyonları ve üslü sayılarla işlemleri açıklamış ve sonuç bölümünde de altmışlık kesirlerle onluk kesirlerin birbirlerine dönüşümlerini anlatmıştır.29 Ancak bu nispeten küçük incelemenin, Gelenbevî’nin logaritma kitabından daha mükemmel olduğu söylenemez.

Mühendishâne-î Berrî-i Hümâyûn’un en meşhur baş hocası İshak Efendi (1748?-1834), Hüseyin Rıfkı Tamâni’nin öğrencisiydi. Yazdığı kitapları ve okuttuğu dersleriyle modern Batı bilimini Osmanlılara

tanıtmada önemli rolü olmuştur. En önemli eseri, Mühendishâne için hazırlamış olduğu dört ciltten oluşan Mecmûa-i Ulûm-u Riyâziyye'dir (Matematik Bilimleri Mecmuası).30 Bu eserin birinci ve ikinci ciltleri matematiğe ayrılmıştır. Birinci cildin konusu aritmetik, cebir ve geometri; ikinci cildin konusu ise düzlem trigonometri, geometri işlemleri, cebirin geometriye uygulanması, koni kesitleri ve diferansiyel ve integral hesaptır. Bu eserle ilk defa olarak yüksek matematik Osmanlılara girmiştir. Yine, ilk defa İshak Hoca ile modern Batı bilimlerinin terimleri Türkçeleştirilmiştir. Onun türettiği matematik ve fen terimleri 1930'lara kadar Türkiye'de kullanılmıştır.31

Mecmûa-i Ulûm-u Riyâziyye'nin birinci cildi üç bölümden oluşur. İlk bölüm aritmetik olup, bu da üç kısma ayrılmıştır. Tamsayılar üzerine olan birinci kısımda ele alınan konular; sayıları sayma ve yazma sistemi, sayıları toplama, çıkarma, çarpma ve bölmedir.

Kesirler üzerine olan ikinci kısmın konuları; kesirlerin toplanması, çıkarılması, çarpımı ve bölümü, ondalık kesirler olarak sıralanırlar.

Bilinmeyenin bulunmasında kullanılan Dört Oran kaideleri üzerine olan üçüncü kısımda ise bir orantıda dördüncü terimin bulunması, ters ve doğru orantı, bileşik orantı hesapları gibi oran ve orantı konuları, olmayana ergi yöntemiyle çözüm kaidesi, faiz hesapları işlenmiştir.

1831'de basılan birinci cildin ikinci bölümü olan cebir de üç kısımdan oluşmuştur.

Birinci kısmın konuları cebire özgü ilkeler, cebirsel niceliklerin ıslahı, cebirsel niceliklerle dört işlemin yapılması, cebirsel kesirler, cebirsel niceliklerin kuvveti, kökü, bu kök ve kuvvetlerle işlemlerin yapılmasıdır.

Cebir biliminin dayandığı oran ve orantı üzerine olan ikinci kısmın konuları; cebirsel oran ve orantı, aritmetik oran, geometrik oran, ardışık

orantı, logaritma, rasyonel ve irrasyonel niceliklerdir.

Denklemler üzerine olan üçüncü kısmın konuları ise, denklemler, denklem ve orantıların dönüştürülmeleri, birinci dereceden bir bilinmeyenli denklemler, birinci dereceye dönüşen problemler, birinci dereceden iki bilinmeyenli denklemler, birinci dereceden çok bilinmeyenli denklemler, ikinci derece denklemleri, ikiden yüksek dereceli denklemler, sonsuz kabul edilen nicelikler, zincirleme büyüklüklerdir.

Birinci cildin üçüncü bölümü olan geometri dört kısma ayrılmıştır.

Doğru geometrisi üzerine olan birinci kısımda çizgi, daire, dikme, açı, paraleller, daire içindeki açılar incelenmiştir.

İkinci kısmın konusu ise düzlem geometridir. Burada üçgenler, üçgenlerin özellikleri, benzer üçgenler, dörtgenler, çokgenler, bunların iç ve dış açıları, çokgenlerin alanları, çevreleri eşit şekiller incelenmiştir.

Geometrik orantı üzerine olan üçüncü kısmın konuları, orantılı doğrular, üçgenlerdeki orantılar, dik üçgendeki orantılar, çok kenarlı bir şeklin başka bir şekle dönüştürülmesi, dairenin dörtgenleştirilmesi, benzer çok kenarlılar, düzlem yüzeylerdir.

Dördüncü kısmın konusu uzay geometridir. Burada cisimlerin alanları ve hacimleri, Platon’un beş düzgün cismi incelenmiştir.

İkinci cilt düzlem trigonometri ve konikler, diferansiyel ve entegral hesap olmak üzere iki bölümden oluşmuştur.

Birinci bölüm üç kısımdan ibarettir. Trigonometri üzerine olan birinci kısımda sinüs, kosinüs, tanjant, sekant ve kosekant hesapları, trigonometri ile ilgili problemlerin çözümleri, cebir formüllerinin geometriye ve geometrinin cebire uygulanması, geometri işlemleri incelenmiştir.

Konikler üzerine olan ikinci kısımda koni kesitlerindeki orantılar, elips, parabol ve hiperbol ile bunların özellikleri, koniklere ait genel formüller, hiperbolün köşegenleri, hiperbolik logaritmalar, hiperbolün sinüs ve

kosinüsleri, hiperbollerin optiğin ışınların kırılması konularında kullanılma biçimleri, benzer koni kesitleri yer alır.

Üçüncü kısımda yüksek geometri konuları vardır. Bunlar arasında mutlak ve geometrik eğriler, belirsiz denklemlerin geometrik yerleri, birinci dereceden iki bilinmeyenli geometrik yerler, ikinci dereceden iki bilinmeyenli denklemlerin geometrik yerleri, üçüncü ve dördüncü dereceden belirli denklemlerin geometrik yerleri, irrasyonel eğriler, sarmaşık eğrisi, helezon eğrisi bulunur.

İkinci bölümde diferansiyel hesap üzerine olan birinci kısmın konuları; diferansiyellerin bulunma biçimleri, ikinci ve üçüncü derece diferansiyelleri, sinüs ve kosinüsün diferansiyelleri, logaritmanın diferansiyeli, üslü niceliklerin diferansiyelidir.

Entegral hesap üzerine olan ikinci kısmın konuları ise; yalnız bir diferansiyel değişkenli büyüklüklerin geometrik entegralleri, entegralleri genel kaidelerle alınan bileşik diferansiyeller, iki terimli diferansiyelin geometrik entegralinin olabilirliği veya olamazlığı, eğrilerin dörtgenleştirilmesi, cisimlerin hacim ölçüleri, sinüs ve kosinüslü büyüklüklerin entegralleri, yaklaşık entegraller ve kullanım biçimleri, iki terimli belirsiz diferansiyelin başka bir iki terimli belirli diferansiyele dönüştürülmesiyle entegral alma, cebirsel kesirler, entegrallerin bulunmasını sağlayan bazı dönüşümler, üslü büyüklüklerin entegralleri, çok değişkenli büyüklüklerin entegrali, diferansiyel denklemlerin entegralleri, ikinci ve üçüncü ve daha yüksek dereceli diferansiyel denklemlerdir.32

Bu konulardan da görüldüğü gibi Mecmûa-i Ulûm-u Riyâziyye ile modern sayı anlayışı, diferansiyel ve entegral hesap Osmanlı matematiğine girmiştir.

Mühendishâne’de ders kitabı olarak kullanılması için kaleme alınan Mecmûa-i Ulûm-u Riyâziyye çeşitli Batı kaynaklarından çeviri ve uyarlama

yoluyla ortaya konmuş bir kitaptır. Doğu dillerinin yanı sıra birçok Batı dilini de bilen İshak Hoca eğitim ve öğretimde kolaylık sağlaması için hem matematik hem fen bilimlerini bir araya toplamış, kendi hünerini de katarak eserini yazmıştır. Matematik üzerine olan birinci cildini Sultan II. Mahmud'a sunmuş, Padişahın beğenisini kazanmış ve kitabın basımı ve dağıtımı devlet tarafından yapılmıştır. Bu kitap daha sonra Mısır'da Bulak Matbaasında da basılmış (1845), böylece İslâm Dünyası'nda İstanbul dışında da etkisi olmuştur.33 Mecmua-i Ulûm-u Riyâziyye'de verilen bilgiler Batı'daki teknik okulların matematik kitaplarında verilen bilgilerle aynı seviyedeydi.

İbrahim Edhem Paşa (1785?-1865), Avrupa'daki bilimsel yenilikleri takip ederek, bunları ülkemize getirmeye çalışanlardandır. Bu maksatla bazı matematik kitaplarını Türkçe'ye çevirmiştir. En önemli çevirisi, meşhur Fransız matematikçisi Legendre'ın (1752-1833) çok popüler olan ve Euclid geometrisinin yerini alan Elements de Geometrie adlı kitabıdır. Kitâbu Usûli'l Hendese (Geometrinin Unsurları) adıyla çevirdiği bu kitapta bulunan bazı teoremleri uzun ve karışık bularak beğenmemiş ve Fransa'da bazı hocaların da yapmış olduğu gibi bu teoremler yerine Fransız matematikçisi Lacroix'in (1765-1843) teoremlerini almıştır. Bu çeviride ayrıca, Delambre (1749-1822) ve Mechain'in (1744-1804) uzunluk birimi olarak metreyi belirlemek için yapmış oldukları meridyen yayını ölçme çalışmalarını vermiştir. Bu da onun Fransa'daki jeodezi, ölçü ve ayarlar gibi pratik konulardan da haberdar olduğunu gösterir.

İbrahim Edhem Paşa'nın logaritma üzerine de bir çeviri kitabının olduğu bildirilmiştir. Tercemetü'l-Kitâb li-isti'mâli cedâvili'l-ensâb adlı bu kitabı Osmanlılarda dördüncü logaritma kitabıdır.34

İbrahim Edhem Paşa Batı'daki yenilikleri aktarmakla yetinmemiş, geometri çevirisinde matematik tarihiyle ilgili bilgi de vermiştir.

Osmanlılarda ve İslâm Dünyası'ndaki bazı matematik çalışmalarından bahsetmiştir. Örneğin, İslâm Dünyası'nda daire alanıyla ilgili çalışmalar dolayısıyla irrasyonel sayıların karekökü ile ilgili düşünceleri aktarmıştır. Yine, Klasik Yunan uygarlığından beri üzerinde çalışılan bir açının üçe bölünmesi probleminin çözümü için Mühendishâne'de Masdariyecizâde Hüseyin Efendi'nin yapmış olduğu çalışmayı eleştirmiştir. Bu problemin geometrik olarak çözümlenmesinden çok fayda beklenmediğinden, matematikçiler için cazibesini kaybettiğini söylemiştir.35

Osmanlılarda modern matematiğin en önemli temsilcilerinden birisi olan Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa (1832-1901), Vidin'de doğmuş, gençliğinde İstanbul'a gelerek Harp Okulu'nda okumuş ve buraya cebir hocası, aynı zamanda da parlak bir subay olmuştur. Çeşitli görevlerle yurt dışına gönderildiğinden, İngilizce ve Fransızca'yı çok iyi öğrenmiş, Avrupa ve Amerika'daki matematik gelişmeleri yakından izleme fırsatına sahip olmuştur. Daima devlet memuriyetiyle görevli olmasına rağmen, matematik bilimlerle de ilgilenmeye zaman ayırmış, zengin bir kütüphane oluşturmuş, çevresindeki yetenekli gençlere (örneğin Salih Zeki) vakit ayırarak onlarla bilimsel münazaralar yapmış, Cemiyet-i Tedriysiye-i İlmiye gibi toplulukların kurulmasına ön ayak olarak halkın eğitilmesinde de aktif rol oynamış, periyodik yayınlarla (örneğin, Mebâhîs-i İlmiye adlı aylık dergi) aydın bir çevrenin oluşmasına çaba sarf etmiştir.36

Hüseyin Tevfik Paşa'nın yazdığı ve çevirdiği eserlerin çoğu basılmamıştır. Ancak, Tanzimat'tan sonraki matematik eserlerinin en önemlisi olan Linear Algebra (Lineer Cebir) adlı kitabı 1882 ve 1892 yıllarında olmak üzere iki kere basılmıştır. Paşa bu eserini görevli olarak bulunduğu Amerika'da İngilizce yazmıştı. Bu kitapta, Argand'ın (1768-1822) kompleks sayılarla ilgili teorisinde ileri sürdüğü çarpımı üç boyutlu uzaya uygulamanın bir yolunu bulmuştur. Bunu, Amerika'ya giderken

geminin kamarasında bulduğu ve bir sigara paketi üzerine yazdığı bilinmektedir.

Lineer cebir ile ilgili ilk kitaplardan olan Linear Algebra'nın önsözü şöyledir: "Burada incelenen lineer cebir, Argand'ın kompleks ve sanal niceliklere ilişkin sistemini üç boyutlu uzaya uygulama çabasının ürünüdür. Dünyanın Sir William Hamilton'a borçlu olduğu "Quaternions" sistemi de buna benzer bir gayretten doğmuştur. Ancak bu iki sistemin arasında hemen hemen müşterek hiçbir şey yok gibidir. Yalnızca düzlem geometriye uygulanması mümkün olan Argand'ın sistemi, Hamilton'un sisteminin özel bir durumu değildir. Bu sebepten dolayı, Hamilton'un "calculus of directed lines" buluşundan sonra bile, Argand'ın cebri tamamlanmış olmaktan uzaktır."

"Büyük matematikçilerden Cauchy bazı önemli araştırmalarında Argand'ın sistemini kullanmıştır. M. Bellavitis tarafından kurulan ve düzlem analitik geometrinin çok genel bir sistemi olan "Methode des Equipollences" Argand'ın cebrinin geliştirilmiş bir biçiminden başka bir şey değildir."

"Cebirsel denklemler teorisinin en önemli teoreminin en yalın ve güzel ispatını Argand'ın sistemi sağlamıştır. Ve, Argand'ın sanal nicelikler üzerine olan bu metodu, bayağı cebirde her zaman karşılaşılan a±b÷-1 gibi bir ifadenin geometrik yorumunu verir. Böylece, Argand sistemi olmasa, bayağı cebrin dahi tamam olduğu düşünülemez."

" İşte beni, Hamilton'un büyük hesabından vazgeçerek yeni bir cebir kurmaya sevk eden sebep budur."

"Lineer cebirde ve Hamilton'un hesabında vektörlerin toplanması ve çıkartılması tıptı Argand'ın usülü gibidir."

"Lineer cebrin çarpımı quaterniyonların çarpımından tamamıyla farklı olup, özel bir hal olarak Argand'ın çarpımını kapsar."

“Lineer cebrin hem üç boyutlu geometriye, hem de düzlem geometriye uygulanması mümkündür. Ve düzlem geometriye uygulandığında, yalnızca notasyon farkıyla Argand’ın cebrinden başka bir şey değildir.”

“Lineer cebrin çarpımı geometrik bir anlayış üzerine kurulmuştur. Metafiziksel sayılabilecek hiçbir şey ihtiva etmez ve yalnız uygulanmasında quaterniyon hesabına dikkat çekecek biçimde benzemekle kalmayıp, aynı zamanda

bize quaterniyon prensiplerini, Hamilton’un kitabında kullanılan usulden başka bir şekilde kurmaya yardım eder.”

“ Quaterniyon’un lehinde söylenenleri lineer cebir lehinde de korkusuzca söyleyebiliriz.”

“ Öğretim açısından en önemli şey, bu konuyu okuyan kimsenin hafızasını, ilerlemek için, erişilmiş olan birçok neticelerle yüklemeye ihtiyaç olmamasıdır. Her mesele aşağı yukarı müstakildir.”37

Bu önsöz çeviri olmayan bu eserin önemini açıkça göstermektedir.

Tevfik Paşa’nın matematikle ilgili diğer eserleri Zeyl-î Usûl-î Cebir, Usûl-î İlm-î Hesâb’dır. Hesâb kitabı, okuttuğu teorik ve pratik hesap dersinin notlarından oluşmuş olup, kısmen basılmıştır. Cebir zeyli ise, matematik hocası Tahir Paşa’nın yazdığı cebir kitabına yaptığı ektir. Burada türev ve serilerle ilgili konuları ele almıştır. Türevlerle ilgili olarak, cebirsel ve cebirsel olmayan fonksiyonların türevlerinin nasıl alındığını, yakınsak ve ıraksak dizileri, Taylor ve Mac Lauren kaidelerini, fonksiyonların azami ve asgari noktalarını, üçüncü derece denklemleri için Ferrari’nin yöntemini açıklamıştır.

Tevfik Paşa son derece faal bir kişiliğe sahipti, Yusuf Ziya Paşa ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa ile birlikte kurdukları Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye’de ve Darüşşafaka’da matematik dersleri vermiş ve yine arkadaşlarıyla birlikte çıkarttığı “Mebâhis-i İlmiye” adlı aylık dergiye

makaleler yazmıştır. İki sene çıkan bu dergide yayımladığı ilk makalesi, aritmetik üzerine “Hesâb-ı Müsennâ” adını taşır.

Matematiğin gelişmesine ve öğretimine hizmeti geçen Osmanlı’nın son dönem bilginlerinden biri Salih Zeki’dir (1864-1921). Matematik yeteneğini öğrenciliği sırasında göstermiş, Darüşşafaka’yı birincilikle bitirerek Posta ve Telgraf Dairesi fen kalemi kâtipliğine başlamış, daha sonra çalıştığı kurum tarafından tahsilini tamamlaması için Paris’e gönderilmiş, burada yüksek elektrik mühendisliği tahsilini büyük başarıyla tamamlayarak dönmüştür. Maarif İdaresi, Rasathane müdürlüğü gibi çeşitli idari görevlerde bulunan Salih Zeki, bilimsel çalışmaları için tıpkı Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa gibi zaman ayırmış, nihayet Darülfünun’un başına getirildiğinde, aradığı ortamı ve istediği hizmetleri yapma fırsatını bulmuştur. Burada matematik, astronomi ve fizik bölümlerini kurmuştur. Yine bu bölümler için birçok ders kitabı hazırlamış ve hocalık yapmıştır. Yazdığı kitaplar cebir, sayılar teorisi, düzlem geometri, ihtimaller hesabı, aritmetik, düzlem trigonometri, uzay geometri, Lobatchevski ve Riemann geometrileri üzerinedir.

Salih Zeki Türk bilim tarihçiliğinin de kurucusu olarak kabul edilir. Bu alandaki araştırmaları özellikle matematik tarihiyle ilgili olup, iki kitapta toplanmıştır. Bunlardan Asâr-ı Bâkiye (Ölmez Eserler) dört cilt olup, sadece ilk iki cildi yayımlanmıştır. Birinci cilt İslâm Dünyası’ndaki trigonometri çalışmalarıyla, ikinci cilt ise Müslümanların aritmetik ve cebire yapmış oldukları katkılarla ilgilidir. Salih Zeki’nin bu kitabını hazırlarken Montucla, Tannery, Delambre ve Cantor gibi Batılı bilim ve matematik tarihçilerinin kitaplarının yanı sıra, İstanbul’daki yazma kütüphanelerinde mevcut olan yazma eserlerden de yararlanmış olduğu bilinmektedir.

Salih Zeki’nin matematik tarihiyle ilgili ikinci kitabı Kâmûs-ı Riyâziyyât (Matematik Bilimleri Sözlüğü) olup, bu sözlükte matematik ve

astronomi terimlerini açıklamış ve Doğulu ve Batılı bütün matematikçilerle astronomların yaşamlarını ve eserlerini tanıtmıştır. Ne yazık ki eserin yalnızca birinci cildi yayımlanabilmiştir.38

Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminde matematikçiler İslâm Uygarlığının klasik eserlerini takip ederek katkı yapmaya çalışmışlar, ancak on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanan bilimsel gelişmeler karşısında, Osmanlı matematikçileri onların çalışmalarını öğrenerek memleketimize aktarma ve yeni kurulan okullarda öğretme çabasına girişmişlerdir. Gerek ilk dönemlerdeki çalışmalarla gerekse son zamanlardaki çeviri etkinlikleriyle Osmanlı matematikçilerinin orijinal evrensel katkılarının olmadığı görülmektedir, ancak Osmanlı matematik metinlerinin ayrıntılı olarak incelenmesiyle, modern matematikle yeni bağlantılarının kurulmasının mümkün olabileceği düşünülebilir.

1 İhsan Fazlıoğlu, "Hesap", İslâm Ansiklopedisi, 17, Türkiye Diyanet Vakfı, s. 247.

2 İhsan Fazlıoğlu, "Hendese", a.g.e., s. 202.

3 Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şirvânî", İslâm Ansiklopedisi, 12, s. 463-466.

4 Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", İslâm Ansiklopedisi, 2, s. 408-410.

5 Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, Cilt 1, Ircıca, İstanbul 1999, s. 27-28.

6 İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", Dîvân, 1996/1, Bilim ve Sanat Vakfı, s. 85-105.

7 Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, Cilt 1, s. 37-40; Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 59; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, s. 299-300.

8 Bakınız; Salih Zeki, Asâr-ı Bâkiye, Cilt 2, İstanbul 1329, s. 287; Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Cilt 3, s. 265; Adnan Adıvar, a.g.e., s. 98.

9 Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmet, No. 337.

10 Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen ve Cevat İzgi, Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, Cilt 1, İstanbul 1999, s. 29-31.

11 Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Koç Aydın, Bilim Tarihine Giriş, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 1999, s. 315-320.

12 Melek Dosay, "Takîyüddîn'in Cebir Risalesi", Belleten, Cilt LXI, Sayı 231, Ankara 1997, s. 301-319.

13 İhsan Fazlıoğlu, "Hesap", İslâm Ansiklopedisi, Cilt 17, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998, s. 250.

14 Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, 1, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 246-247.

15 Salih Zeki, Âsâr-ı Bâkiye, Cilt 2, s. 290.

16 Salih zeki, a.g.e., s. 287-291.

17 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Cilt 3, s. 265.

18 Fezleketü'l-Hisâb, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3172.

19 Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, cilt 1, İstanbul 1999, s. 168-169; Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, cilt 1, İstanbul 1997, s. 392-394.

20 Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, 1, s. 314-317.

21 Bursalı Mehmet Tahir, Aydın Vilayetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Muverrihîn ve Etibba'nın Terâcüm-ü Ahvâli, İzmir 1324, s. 95-97; Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, 1, İstanbul 1939, s. 153-154; Adnan Adıvar, a.g.e., s. 200.

22 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Cilt III, İstanbul 1342, s. 257.

23 Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagür, “Gelenbevî”, İslâm Ansiklopedisi, 13, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1996, s. 552-555; Kemal Zülfü Taneri, Türk Matematikçileri, Matbaacılık Okulu, 1958, s. 61-68; Abdülkuddûs Bingöl, Gelenbevî’nin Mantık Anlayışı, MEB, İstanbul 1993, s. 1-7; A. Adıvar, a.g.e., s. 203-204; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, I, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 254-255.

24 Salih Zeki, Âsar-ı Bâkiye, II, s. 294-301.

25 Risâle fî Şerh-î Cedâvili’l-Ensâb ve Nisbeti’l-Ceybiyye ve’l-Zılliye ve Ceybi’l-A‘şârî ve Zılli’l-A‘şârî, Bâyezid Umûmî, Nr. 4516, varak 4.

26 Bursalı Mehmet Tahir, İdare-î Osmaniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri, Kitaphane-î Sudî, İstanbul 1335, s. 37; Osmanlı Müellifleri, III, s. 261-262; Sadık Erdem, Mir’ât-ı Mühendîs-Hâne-î Berrî-i Hümâyûn, İstanbul Teknik Üniversitesi, Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi, No: 3, İstanbul 1986, s. 26.

27 Osman Ergin, a.g.e., 2, s. 270-271.

28 Aydın Sayılı, “ Turkish contributions to and reform in higher education, and Hüseyin Rıfkı and his work in geometry”, Ankara Üniversitesi Yıllığı, XII, Ankara 1972, s. 89-98.

29 Hüseyin Rıfkı Tamâni, Logaritma Risalesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 2001.

30 Osman Ergin, a.g.e., 2, s. 277; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., 3, 1342, s. 254.

31 Ercümend Kuran, “Müsbet Bilimlerin Türkiye’ye Girişi (1797-1839)”, VII. Türk Tarih Kongresi, II, Ankara 1973, s. 675; Kemal Zülfü Taneri, a.g.e., s. 69-77.

32 Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziyye, Bulak Matbaası, Mısır 1257.

33 Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, “Mecmua-i Ulum-i Riyaziye”, Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu

Bildirileri, Ankara 1986, s. 46-49; Ekmeleddin İhsanoğlu, Başhoca İshak Efendi, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1091, Ankara 1989.

34 İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 251.

35 Semuhi Sonar, "İbrahim Edhem Paşa'nın Kitâbû Usuli'l Hendese'si Hakkında", Araştırma, II, Ankara 1964, s. 145-178; A. Adıvar, a.g.e., (Ek 56, Sevim Tekeli), s. 221; Melek Dosay, "İbrahim Edhem Paşa", OTAM, 7, Ankara 1997, s. 113-117.

36 Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., 1342, s. 258-259; Kemal Zülfü Taneri, a.g.e., s. 78-82.

37 Hüseyin Tevfik Paşa ve "Linear Algebra", hazırlayan Kâzım Çeçen, İstanbul 1988; Kerim Erim, "Riyaziye", Tanzimat, İstanbul 1940, s. 480-482.

38 Kemal Zülfü Taneri, a.g.e., s. 83-99; Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Bilim Tarihine Giriş, Ankara 1999, s. 360.

Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 1982. Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şirvânî", İslâm Ansiklopedisi, 12.

Hacı Atmaca, Mecma' el-Kavâ'id, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmet, No. 337.

Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", İslâm Ansiklopedisi, 2, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989.

Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Cilt III, İstanbul 1342.

Bursalı Mehmet Tahir, İdare-î Osmaniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri, Kitaphane-î Sudî, İstanbul 1335.

Bursalı Mehmet Tahir, Aydın Vilayetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Muverrihîn ve Etibba'nın Terâcüm-ü Ahvâli, İzmir 1324.

Abdülkuddûs Bingöl, Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, MEB, İstanbul 1993.

Melek Dosay, “Takîyüddîn’in Cebir Risalesi”, Belleten, Cilt LXI, Sayı 231, Ankara 1997.

Melek Dosay, “İbrahim Edhem Paşa”, OTAM, 7, Ankara 1997.

Sadık Erdem, Mir’ât-ı Mühendîs-Hâne-î Berrî-i Hümâyûn, İstanbul Teknik Üniversitesi, Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi, No: 3, İstanbul 1986.

Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, 1, İstanbul 1939.

Kerim Erim, “Riyaziye”, Tanzimat, İstanbul 1940.

Câbizâde Halîl Fâiz, Fezleketü’l-Hisâb, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3172.

İhsan Fazlıoğlu, “Hesap”, İslâm Ansiklopedisi, 17, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1998.

İhsan Fazlıoğlu, “Hendese”, a. g. e.

İhsan Fazlıoğlu, “Ali Kuşçu’nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa’ya Nisbet Edilen Cevabı”, Dîvân, 1996/1, Bilim ve Sanat Vakfı.

Gelenbevî, Risâle fî Şerh-î Cedâvili’l-Ensâb ve Nisbeti’l-Ceybiyye ve’l-Zılliye ve Ceybi’l-A‘şârî ve Zılli’l-A‘şârî, Bâyezîd Umûmî, Nr. 4516.

Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagür, “Gelenbevî”, İslâm Ansiklopedisi, 13, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1996.

Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, Cilt 1, Ircıca, İstanbul 1999.

Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar, İhsan Fazlıoğlu, Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, cilt 1, İstanbul 1997.

Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, “Mecmua-i Ulum-i Riyaziye”, Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1986.

Ekmeleddin İhsanoğlu, Başhoca İshak Efendi, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1091, Ankara 1989.

İshak Hoca, Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziyye, Bulak Matbaası, Mısır 1257.

Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, 1, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Ercümend Kuran, “Müsbet Bilimlerin Türkiye’ye Girişi (1797-1839) ”, VII. Türk Tarih Kongresi, II, Ankara 1973.

Aydın Sayılı, “ Turkish contributions to and reform in higher education, and Hüseyin Rıfkı and his work in geometry”, Ankara Üniversitesi Yıllığı, XII, Ankara 1972.

Semuhi Sonar, “İbrahim Edhem Paşa’nın Kitâbû Usuli’l Hendese’si Hakkında”, Araştırma, II, Ankara 1964.

Hüseyin Rıfkı Tamâni, Logaritma Risalesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 2001.

Kemal Zülfü Taneri, Türk Matematikçileri, Matbaacılık Okulu, 1958.

Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Koç Aydın, Bilim Tarihine Giriş, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 1999.

Hüseyin Tevfik Paşa ve “Linear Algebra”, hazırlayan Kâzım Çeçen, İstanbul 1988.

Salih Zeki, Asâr-ı Bâkiye, Cilt 2, İstanbul 1329.

Takîyüddîn ve İstanbul Gözlemevi (Rasathanesi) / Yrd. Doç. Dr. Yavuz Unat [s.277-288]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında, III. Murat Dönemi'nde İstanbul'da Tophane sırtlarında XVI. yüzyılda Takîyüddîn tarafından İstanbul'da kurulan gözlemevinin Osmanlı bilim tarihinde önemli bir yeri vardır.

Takîyüddîn, 16. yüzyıl Osmanlı biliminin en önemli bilginlerindendir. 1521 yılında Şam'da doğmuş, Mısır ve Şam'da çeşitli bilim adamlarından hadis, tefsir ve fıkıh gibi konularda dersler almıştır.

Takîyüddîn babasıyla İstanbul'a ilk gelişlerinde bazı önemli bilimsel toplantılara katılmıştı. Bu toplantılara katılanlar arasında Semerkand Gözlemevi'nin kurucularından Kutbettin Efendi ve oğlu Muhammet Efendi de bulunmaktaydı.

Bu kişiler Takîyüddîn'in astronomiye meraklı olduğunu görerek onu bu mesleğe doğru yönlendirmeye gayret etmişler ve Kutbettin Efendi, Ali Kuşçu'dan devraldığı ve muhtemelen Semerkand kütüphanelerine ait olan matematik ve astronomi ile ilgili bütün kitapları kendisine teslim etmiştir (1553). Böylece Takîyüddîn ilk bilgilerini buradan almış ve önemli matematik ve astronomi eserlerini inceleme fırsat bulmuştur. Takîyüddîn, ekonomik nedenlerden dolayı yargı yolunu seçip Mısır'a giderek yargı görevinde bulunduktan sonra tekrar İstanbul'a gelmiş ve artık buradan ayrılamamıştır.

İstanbul Gözlemevi'nin Kuruluşu

Takîyüddîn İstanbul’da bir gözlemevi kurmayı arzu etmekteydi. İstanbul’a gelir gelmez bu arzusunu gerçekleştirmek üzere dönemin önemli bilginleriyle temasa geçti. 1571’de Müneccimbaşı Mustafa Çelebi ölünce yerine Müneccimbaşılığa (baş astrolog) atandı. Vezir Sokullu Mehmet Paşa ve Takîyüddîn’i himayesi altına alan Hoca Saadettin, Takîyüddîn’in gözlemevi kurma isteği ile ilgilendiler ve onu desteklediler. Bunun üzerine Takîyüddîn, kullanılan Uluğ Bey Zîc’inin gününü doldurduğunu, günün ihtiyaçlarına uygun olmadığını ve yeni gözlemler ışığı altında yeni tablolar oluşturulmasının gerekliliğini açıklayan bir layiha hazırladı. Bu raporla birlikte Padişah’ın huzuruna çıkan Hoca Saadettin ve Sokullu Mehmet Paşa, III. Murad’ı Takîyüddîn’in yönetimi altında bir gözlemevi kurulması konusunda ikna ettiler ve Takîyüddîn Padişah tarafından Padişah’ın adıyla anılacak bir zîc hazırlamakla görevlendirildi (1575). Takîyüddîn bu olayı şöyle ifade etmektedir;

“Ondan sonra Padişah sarayının eşiğine yüz sürüldüğünde, Mehmet Paşa, bendelerini, Padişah’ın yüce ismiyle anılacak yeni bir zîc düzenlemekle görevlendirip ulu Hakan tarafından verilen yüce emri gösterince, sözü edilen husus, mutlak bir şeref ve belki Hakk’ın mutlak bir lütfu sayılıp Mısır diyarında bulunan emlâk ile mal ve mülk kaynaklarından tamamen feragat etmeye ve Devlet adına söz konusu hizmeti gerçekleştirmeye…”1

Gözlemevini kuruluş tarihi hakkında uyuşmazlıklar vardır. Atâi, Zeyl-i Şakaik-i Atâî adlı eserinde gözlemevinin kuruluş tarihini 1579 olarak vermekle birlikte bu tarihin yanlış olduğu konusunda bilim tarihçileri hemfikirdirler. Çeşitli Osmanlı kaynaklarında da aynı tarih verilmektedir. Prof. Dr. Sevim Tekeli, Atâi’nin bir tarih hatası yapmış olduğundan söz etmektedir. Zira Atâi, gözlemevinin kuruluşunu Sultan Murad’ın saltanat

başlarına rastladığını bildirmekte, ancak gözlemevinin kuruluşu için verdiği tarihle bu sözü birbirini tutmamaktadır.2

Gerçekte gözlemevinin kuruluş tarihi bu tarihten daha eskilere gitmektedir. Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı adlı eserinde Ahmed Refik, 20 Nisan 1578 tarihli bir fermandan bahseder. Bu ferman şöyledir:

"İstanbul kadısına hüküm ki, müteveffa Lütfullah'ın vakfı olan müneccim kitapları mahmiyey-i mezburade Mimar Sinan Mahallesi'nin imamı ve müezzini ellerinde olduğu ilâmolunmağın alınıp rasathaneye verilmek emredüp buyurdum ki, vadıkta tehir etmeyüp müteveffay-i mezbûrun nücumuna ve ilm-i heyete ve hendeseye müteallik olan kitapları eğer mezkûrun ellerindedir ve eğer ahardadır her kimde ise getirip dahi bilfiil rasad hizmetinde bulunan Mevlânâ Takîyüddîn'e cümlesin teslim ettiresin fî 12 Safer 986."3

Buradan anlaşıldığına göre, gözlemevi 1578'de faaliyette olmalıdır.

Gerlah, Türkisches Tagesbuch adlı hatıratında, gözlemevi aletlerinin yapılışının 1577'de başladığını bildirir. Tarih-i Ebu'l-Faruk'tan öğrendiğimize göreyse, gözlemevi 1577 kuyruklu yıldızı ve 1578 veba salgınından önce kurulmuş olmalıdır.4

Yine, 6 Haziran 1575 tarihli belgeden gözlemevinin 1575'de kurulmuş, ancak inşa faaliyetlerinin henüz tamamlanmamış olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu belgede, gözlemevi binasının yeterli sayıda odalara sahip olmadığı ve yeni odaların eklenmesi gerektiği yazılıdır.5

Alâüddin Mansur'un şiirlerinde gözlemevinin faaliyetlerinin 1577 yılında başladığı anlaşılmaktadır. Alâüddin Mansur, şiirinin 106. beytinde şöyle der;

"Gerek ilk önemde ve gerekse geri plândaki bütün hazırlıklariyle,

Takîyüddîn, rasatlarına dokuz yüz seksen beş yılında6 başladı."7

O halde, gözlemevinin inşası ve aletlerin yapımı 1577'de bitmiş ve tam tempoyla çalışmalar aynı yıl (1577) başlamış olmalıdır.

Kaynaklara göre gözlemevinin kurulması için hükümetin tahsis ettiği masraf on bin altındır. Bu o dönemde büyük bir miktardır; ancak Merâga ve Semerkand gözlemevlerinin masrafları göz önüne alındığında oldukça düşüktür. Takîyüddîn'e bu iş için senelik üç bin altın tahsis edilmiş olduğunu da belirtmek gerekir.

Gözlemevinin yerleşim yeri için İstanbul'da Avrupa yakasında bulunan yüksek bir yer olan Tophane sırtlarındaki bir bölge seçilir. Fatin Gökmen, bu yerin neresi olduğunun bilinmediğini, gözlemevinin Galata Saray Mektebi'nin bulunduğu mevki civarında olmasının muhtemel olduğunu söyler.8 Gözlemevinin yeri, kimi kaynaklara göre Galata Kulesi'nde ve Galata Sarayı'ndadır. Atâi'ye göre ise Galata Dağı'nın tepesindedir. Gerlah, gözlemevinin yerinin Beyoğlu'nda Andreas Gritt'in evinin yakınında olduğunu söyler. Ancak bu konuda en doğru bilgi Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye'de yer almaktadır. Buna göre gözlemevi Galata'da Tophane'de kurulmuştur.9

Gözlemevinin Yıkılışı

Gözlemevinin ömrü kısa sürmüş ve Ocak 1580'de yıktırılmıştır. 1577 senesinin Kasım ayında, İstanbul semalarında ünlü 1577 kuyruklu yıldızı gözlemlenmiştir. Takîyüddîn kuyruklu yıldız gözlemi vesilesiyle Sultan Murad'a ait kehanetlerde bulunmuş ve bu olayı iyi haberler müjdeleyicisi olarak yorumlayarak İranlılara karşı Türk kuvvetlerinin başarılı olacağını söylemiştir.10

Ancak, bu gözlemin ardından İstanbul'da 1578'de bir veba salgını baş göstermiştir. Veba salgınıyla birlikte gözlemevine karşı olumsuz bir tavır oluşmaya başlamış ve saraydakiler bu fırsattan yararlanarak, bir gözlemevinin kurulduğu her yerde felâketlerin birbirini kovaladığını, Uluğ

Bey'in ölümünü de örnek göstererek kanıtlamaya çalışmışlardır. Devrin ŞeyhülÎslâmı Ahmed Şemseddin Efendi Padişah'a bir rapor sunmuş ve bu raporunda gözlem yapmanın uğursuz, feleklerin esrar perdesine küstahça öğrenmeye cüret edenin akıbetinin mahrum olduğunu ve eğer bir memlekette zîc hazırlanacak olursa o memleket mamur iken harap ve devletin binaları deprem ile toprak olacağını bildirmiştir.

Bunun üzerine Kaptan-ı Deryâ Kılıç Ali Paşa'ya bir Hatt-ı Hümayun gönderilmiş, Kılıç Ali Paşa Güneş'in gölgesinin yüksekliği ve yıldızların gözlemlenmesi için hazırlanan halatı kesmiş, derin kuyuyu taş ile doldurmuş ve gözlemevini yıkmıştır.11 Muhtemelen Takîyüddîn, Hoca Saadettin Efendi sayesinde hayatını kurtarmış ve iki sene sonra da vefat etmiştir.

Tarih-i Ebu'l-Faruk'ta gözlemevinin yıkılışı şu şekilde aktarılmaktadır;

"Biraz evvel kuyruklu yıldız çıkmış idi. 986'da (1578) vebâ zuhur etti. Pek çok adam kırıldı. Mihrimah Sultan, ŞeyhülÎslâm Hamid Efendi ve Piyâle Paşa bunların meyanında idi. Halkta şikayet çoğaldı. Saraydaki mühtediler bundan istifade ettiler. Hoca Saadettin Efendi'nin delaleti ile Tophâne'de bir rasathane kurulmuş idi. Padişahın da nücuma meyl ve merakı vardı. Gündüz bile ecram-ı semaviyenin seyrinde medar olmak üzere derin kuyu içine aletler yerleştirilmiş idi. İlm-i nücuma vukufda teferrüd eden Takîyüddîn Efendi'yi Mısır'dan celb ettiler. 3000 altın senevi tahsisat ile rasathaneye müdür oldu. Bir Yahudi müneccimini de muavin verdiler. Mühtediler bu rasathaneyi vesile-i tezvir ittihaz ettiler. Her nerede böyle bir rasathane inşa olundu ise neticesinde felaket vaki olduğunu güya emsâl-i tarihiyye ile ispat etmeye kalkıştılar. Kuyruklu yıldızın, vebânın bunun mukaddimatı olduğunu iddia ettiler. Padişah korktu. Rasathanenin yıkılıp mahvedilmesini emretti. Rasathane Saadettin Efendi ile padişahın arzu ve tensibleri semeresi idi. Aleyhinde sarayda çevrilen entrikaya hedef

dahi Saadettin Saadettin Efendi idi. Çünkü bu ağalar ile kalfalar, belki daha büyük harem-i hümayun erkânı Saadettin Hoca'nın padişah üzerinde icra ettiği nüfuzu çekemiyorlardı. Lakin Saadettin Hoca'nın aleyhinde çevrilen bu dolap dahi akibet Sokullu'nun aleyhine döndü…"12

Gözlemevinin Yapısı

Gözlemevinin büyüklüğü konusunda tam bir bilgimiz yoktur. Ancak İstanbul Gözlemevi, astronomlar ve idari personel için çalışma odaları ve kalacağı yerler içeren özenle yapılmış bir bina idi. Ayrıca bir de kütüphanesi bulunmaktaydı. Bu kütüphanede, yakın zamanlarda ölen bir kişinin özel koleksiyonu yer almaktaydı.

Kaynaklara göre binanın yanında "Küçük Gözlemevi" olarak adlandırılan bir bina daha bulunmaktadır. Muhtemelen bu bina, taşınabilen gözlem araçlarının toplandığı bir yerdi. Resim 1'de bu küçük yapı ve içinde çalışanları görülmektedir. Yapı, üzerinde kiremitli çatısıyla tek bir odadan ibarettir. Resmin sağ tarafında, içerisinde kitaplar bulunan raflı bir kitaplık yer almaktadır. Bunun önünde, üzerinde çeşitli astronomik aletlerin bulunduğu uzun bir masa vardır. Resimde on altı kişi görülmektedir. Sol tarafta bir kişi, üzerinde bir kumpasın bulunduğu bir masa yanında, kağıt üzerine bir şeyler çizmektedir. Diğerleri ise, çeşitli aletlerle astronomik çalışmalar yapmaktadırlar. Resimde görülen astronomik araçlar arasında kuadrant ve usturlab bulunmaktadır.

Kimi kaynaklara göre Gözlemevi'nin bir de gözlem kuyusu (ya da gözlem kulesi) bulunmaktadır. Gerlach'a göre gözlemevi inşa edilirken Galata üzerinde Venedikli Andreas Gritt'in evinin bulunduğu civarda bir kule ve onun altına birkaç kulaç derinliğinde bir kuyu kazılmıştır.13 Yine Evliya Çelebi Tophane sırtlarında Sansonhane yakınlarında, Ali Kuşçu tarafından bir "müneccim kuyusu" kazıldığını ve bu kuyunun IV. Murad zamanında Müftü Yahya Efendi'nin fetvasıyla doldurulduğunu

anlatır.14 Gerçekte müneccim kuyusu meselesi halk arasında bir efsane olarak yaşamış ve zamanla en meşhur astronom olarak Ali Kuşçu bilindiği için Ali Kuşçu'ya mal edilmiştir.15 İstanbul Gözlemevi'nde böyle bir kuyu yoktur. Ancak şunu da söylemek gerekir ki, böyle bir kuyu Takîyüddîn tarafından Kahire'de iken kullanılmıştır. Onun Kahire'de gözlem amacıyla kullandığı bu kuyu yaklaşık 25-35 metre derinliğindeydi ve kuyuya inmek için bir de merdiven bulunmaktaydı.16

Gözlemevinde Çalışan Personel

Elimizdeki mevcut bilgilere dayanarak gözlemevinde çalışan personel sayını tespit etmek olanaksızdır. Ancak bazı belgelerde, burada çalışan kişilerin adları ve görevleri yer almaktadır. Tarih-i Ebu'l-Faruk'ta, Takîyüddîn'in yanında Yahudi bir müneccimin görev aldığı yazılıdır. Yine İsmet Miroğlu'nun Başbakanlık Arşivi'nde bulduğu belgeler bu konuya açıklık getirmektedir. 9 Ağustos 1579 tarihli bir belgede şunlar yazmaktadır:

"Rasadhanede beş akçe ile halife olan Alyon adındaki nâm zimmi mürd olub yeri mahlûl olmağın Yani nâm zimmi üstad dülger olub muhildir deyu bildirmeğin beş akçe ile duyuruldu."17

Şehinşâhnâme'den öğrendiğimize göre, gözlemevinde Takîyüddîn ile birlikte on beş kişi çalışmaktaydı. Bunlar arasında ikinci rasıd, üçüncü rasıd, kâtip ve rasıdlara hizmet eden bir kişi de yer almaktadır.18 Buradan alınan resimden gözlemevinin çalışanları net bir biçimde görülmektedir (Resim1). Resmin en üst kısmında altı kişi bulunmaktadır. Sağda iki kişi bir usturlabı incelemektedir. Bunlardan sağdaki Takîyüddîn'dir. Takîyüddîn'in arkasında bulunan ve el pençe divan duran kişi muhtemelen müstahdemlerden

biridir. Diğer üç kişiden en sağda olanı, rub'u tahtasıyla irtifa (yükseklik) almakta, ortadaki önündeki kağıda pergelle bir şeyler çizmekte,

solda olanı ise iki delikli araç ile gözlem yapmaktadır. Resmin ortasında beş kişi bulunmaktadır. Soldan itibaren sırasıyla, iki gözlemci uzun, dereceli bir sehpayı tanzim etmekte, ortadaki bir şeyler kaydetmekte, dördüncüsü rub'u tahtasını incelemekte, sonuncusu ise elindeki bir kitabı okumaktadır. Resmin ön tarafında ise beş kişi görünmektedir. Soldaki üç kişiden ikisinin önlerinde bir yazı masası bulunmakta, ayakta duran üçüncüsü ise bir kitap okumaktadır. Dördüncü kişi bir Yerküre yakında bulunmaktadır. Yerkürede, Asya, Afrika ve Avrupa görünmektedir. En sağda olanı ise elinde bir cetvel tutmaktadır.19

Takîyüddîn, burada çalışmış olan Yahudi bir astronomdan da süz eder. Bu kişi Salonica'da doğmuş olan Dâvud el-Riyâzî'dir.20 Takîyüddîn'den öğrendiğimize göre 1577/1578 yılında olan ancak havanın bulutlu olması nedeniyle İstanbul'dan gözlemlenemeyen bir tutulmayla ilgili olarak ondan bilgi almıştır. Dâvud el-Riyâzî, muhtemelen 1577-1578 yılında (ya da bu yıllardan sonra) gözlemevinin kadrosuna dahil olmuştur.21 Sayılı, birkaç Avrupalı kaynağın, Takîyüddîn aleyhinde bir tutum sergileyerek Dâvud el-Riyâzî'nin gözlemevinin gizli yöneticisi olduğu gibi yanlı44ş bir tutum içerisine girdiklerini söyler.22

Dâvud el-Riyâzî hakkındaki bilgiler üç kaynağa dayanmaktadır. Bunlardan ilki, Takîyüddîn'in Sidret el-Müntehâ'sı, diğeri de el-Hafâcî olarak tanınan Ahmed b. Muhammed İbn 'Ömer'in (ölümü 1659) Habâya el-Zevâyâ ve Reyhânet el-Elibbâ'sıdır. Sidret el-Müntehâ'da Takîyüddîn, üç Güneş tutulması gözleminden bahsederken üçüncü tutulmanın bulutlar nedeniyle gözlemlenemediğinden ve bu nedenle de Kahire'deki arkadaşları ile Selânik'te bulunan Dâvud el-Riyâzî'den bilgi aldığını söyler. Habâya el-Zevâyâ'da el-Hafâcî, Selânik'te Koca Dâvud olarak tanınan Yahudi bir hahamla görüştüğünü ve ondan dersler aldığını bildirir. Reyhânet el-Elibbâ adlı kitabında ise el-Hafâcî, İstanbul'da pek çok değerli hocalarla dolu

olduğundan bahseder ve bunların arasında da el-Hibr Dâvud'un adını verir. Ona göre el-Hibr Dâvud ya da Koca Davud, zamanında benzeri görülmeyen bir şahsiyettir. Ancak Habâya el-Zevâyâ'da el-Hafâcî'nin yazdığına göre, Takîyüddîn kendisine, Koca Dâvud'un Almagest'i iyi bilmediğini söylemiştir. Yine El-Hafâcî'nin bu eserinden, Takîyüddîn ile Koca Dâvud arasında bir anlaşmazlık bulunduğunu öğrenmekteyiz.

Gözlemevi'nde Kullanılan Araçlar

Bu gözlemevinde 16. yüzyılın en mükemmel gözlem araçları inşa edilmiştir. Yapılan araştırmalar bu gözlemevinde inşa edilen gözlem araçları ile Tycho Brahe'nin (1546-1601) Danimarka Kralı Frederic II'nin himayesinde Hven'de 1576 yılında inşasına başlanan gözlemevindeki gözlem araçları arasında tam bir paralelizm olduğunu göstermiştir.23

Takîyüddîn İstanbul Gözlemevi'nde önemli gözlem aletleri yapmış ve kullanmıştır. Gözlemevinde kullanılan bu aletlere ilişkin üç önemli kaynak vardır:

1. Meçhul bir yazar tarafından kaleme alınan ve İstanbul Gözlemevi'nin aletlerinin tasvirini veren 'Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye24 adlı risâle.25

2. Takîyüddîn'in Sidret el-Müntehâ26 adlı eseri.27

3. Alâüddin Mansur'un İstanbul Gözlemevi hakkındaki şiirleri (Şehinşâhnâme).28

Ayrıca, Sayın Prof. Dr. Sevim Tekeli, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde 1956 yılında Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi adıyla Doktora Tezini vermiş ve bu tezin önemli bir bölümünü yayımlamıştır.29

Bu kaynaklara göre İstanbul Gözlemevi'nde şu araçlar kullanılmıştır:

1. Zât el-Halâk (Halkalı Araç, Armillary Sphere);
2. Zât el-Şu'beteyn (Cetvelli Araç, Turquetum);

3. Zât el-Sakbeteyn (İki Delikli Araç, Dioptra);

4. Duvar Kadranı (Libne, Mural Quadrant);

5. İtidal Halkası (Halka el-Üstüva, Ekinoktial Armil);

6. Zât el-Evtar (Kirişli Araç);

7. Zât el-Semt ve'l-İrtifâ (Azimut Yarım Halkası, Azimuthal Semicircle);

8. Rub-ı Mıstara (Tahta Kadran, Cetvelli Kadran, Rub-ı Deffe);

9. Müşebbehe bi'l Monâtık

10. Zât el-Ceyb

11. Saatler

12. Sindî Cetveli

1. Zât el-Halâk (Halkalı Araç,

Armillary Sphere)

Gök cisimlerinin enlem ve boylamlarının bulunmasında kullanılan bu alet yüzyıllarca gözlemevlerinin en belli başlı aleti olmuştur; ilk tasviri, "Usturlab" adı ile Batlamyus'un (M.S. 150 yılları) Almagest adlı kitabında verilir. Batlamyus'un bu aleti altı halkadan oluşur (Şekil 1).

1. Ekliptik halkası (A).

2. Kutuplar halkası (B).

3. Büyük boylam halkası (C).

4. Küçük boylam halkası (D).

5. Enlem halkası (E).

6. Meridyen halkası (F).

Ekliptik halkası Güneş'in üzerinde dolandığı daire, yani Güneş'in yörüngesidir. Kutuplar halkası ekliptiğe diktir ve ekliptiğin kutupları istikametinde, içbükey ve dışbükey kısımlarından çıkıntı yapacak şekilde eksenle tespit edilir. Bu eksenin dış kısmında büyük boylam halkası, iç kısmına da küçük boylam halkası takılır. Böylece bu iki halka, ekliptiğin

kutupları üzerinde ve boylam istikametinde hareket ederler. Küçük boylam halkası içerisine, hareketli bir enlem halkası takılır. Bu halkanın çapı istikametinde karşılıklı iki hedefesi ve bu hedefelere tespit edilmiş, taksimat üzerinde hareket eden iki müşiri vardır. Kutuplar halkasının ekvatorun kutuplarını temsil eden (P, Pı noktaları) kısımlarına sadece dışbükey kısımlarında çıkıntı yapan iki eksen yerleştirilir ve bu eksenlere de meridyen halkası geçirilir. Alet ile gözleme gelince; Güneş ve Ay (ya da herhangi bir gök cismi) ufuk üzerindeyken, büyük boylam halkası Güneş'in o andaki ekliptik derecesine getirilir. Ekliptikle ile büyük boylam halkasının kesişme noktası Güneş'e doğru çevrilir. Böylece ekliptik o andaki konumunu almış olur. Sonra, küçük boylam halkası, gözlemi yapılacak gök cismine çevrilir ve enlem halkasındaki hedefelerden gök cismi görülünceye kadar hareket ettirilir. Küçük boylam halkasının ekliptiği kestiği nokta gök cisminin boylamını, enlem halkasındaki müşirin gösterdiği taksimat da enlemi verir.30

Takîyüddîn'in kullandığı zât el-halâk, çapı 9 1/6 zira' olan 6 halkadan yapılmıştır (Resim 2).

1. Meridyen halkası.
2. Büyük boylam halkası.
3. Ekliptik halkası.
4. Hâmile (Kutuplar) halkası.
5. Küçük boylam halkası.
6. Enlem halkası.31

Ekliptik, kutuplar halkası, enlem ve boylam halkalarının yerleştirilişi Batlamyus'unkiyle aynıdır. Halkaların çapları 4 metreden fazladır ve ufuk adı verilen bir kaide üzerine yerleştirilmişlerdir. Halkalı araç ve ufuk altı sütun üzerine konulmuştur ve bu sütunların uçları da başka bir kaide

üzerindedir. Buna benzer bir kaide, XVI. yüzyıl Avrupası’nda kullanılmaktaydı.32

Takîyüddîn bu aletten şöyle bahsetmektedir:

“O, rasat aletlerinin şekil ve delâlet ettiği mâna bakımından en büyüğüdür… Yeni Murad Han rasathanesindeki bu aletin çapı 9 1/6 zira‘ idi… Her iki boylam halkasını (büyük ve küçük boylam halkaları) ekliptiğin içine yerleştirmek bizim ihtiyar ettiğimiz şıktan daha doğru olamaz. Çünkü böyle bir tertip, büyük boylam halkasının ekliptikle küçük boylam halkası arasında bölünmesinden ötürü, küçük boylam halkasının dakik ölçüsüne mani olur.”33 Aynı türde tertibe Nasirüddîn el-Tûsî (1201-1274) de işaret etmiştir. Ona göre enlem halkasını ekliptik içerisine yerleştirmek daha doğrudur. Çünkü ekvatorun kutbu, büyük boylam halkasının tam dolanımına engel olmaz ve böylece büyük boylam halkası daha rahat döner.34

2. Zât el-Şu’beteyn(Cetvelli Araç, Turquetum)

Zât el-Şu’beteynin ilk tasvirine Batlamyus’ta rastlanmakta ve Batlamyus bu alete “Ufkun Kutuplarından Geçen, Büyük Daire Üzerinde Gözlem Yapan ve Paralaks Bulmaya Yarayan Araç” adını verir. Batlamyus aleti şöyle tarif eder: “Olabildiği kadar küçük taksimatlandırılabilmesi için 2 zirâ‘’dan küçük olmayan iki cetvel alınır ve uçlarından birleştirilir. Biri ufka dik olarak bir kaideye yerleştirilir, diğerine de iki hedefe tespit edilir. Tam ortalarına, göze yakın olanı küçük, uzak olanı büyük olmak üzere iki delik delinir. İnce ve düz olan üçüncü bir cetvel alınır ve ikisi arasındaki açıyı ölçmek için dik cetvelin yanına yerleştirilir” (Şekil 2).35

Takîyüddîn’in bu aleti Batlamyus’unkinin aynıdır. Yalnız meridyen düzlemine

tespit edilmiş olup, her yönde yükseklik ölçebilecek tarzdadır. Üç cetvelden oluşur. Biri ufka dikey olup diğeri ise bunun tepesine bir eksenle

bitiştirilmiştir. Üçüncüsü kirişlere bölünmüştür ve birincinin alt kısmına bir eksenle bağlanmıştır (Resim 3).36

Bu aletle gözlem şöyle yapılır: H cetveli, hedefelerden yıldız görününceye kadar çekilir. Böylece taksimatlı cetvel, H cetveliyle birlikte belli bir noktaya kadar açılır. Taksimatlı cetvel üzerindeki kısım açının kirişini gösterir.

3. Zât el-Sakbeteyn (İki Delikli Araç, Dioptra)

Bu alet, Güneş'in ve Ay'ın çaplarını, Güneş ve Ay tutulmalarının miktarlarını hesap etmekte kullanılır. Takîyüddîn Zât el-Sakbeteyni dakika bölümlerini gösterebilecek kadar büyük çapta inşa etmiştir (Şekil 3). Meçhul bir yazar tarafından kaleme alınan ve İstanbul Gözlemevi'nin aletlerinin tasvirini veren ‘Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye adlı eserde bu alete ilişkin olarak şu satırlar yer almaktadır:

"Altıncı âlet dioptradır. Almagest'in beşinci kitabında bu da mevzuu bahis edilmiştir. Bununla yıldızların uzaklıkları büyüklükleri ve kadirleri bulunur. Şekli şöyledir: Trikuedrumun ikinci cetveli gibi, uzunluğu hakîmî zirâ‘ı ile on iki zirâ‘ olan bir cetvel yapılıp, dakika ve dereceye taksim edilir. İki ucuna biri sâbit diğeri hareketli hedefe tespit edip rasatla meşgul olurlar. Yanında bulunan bir kâtip de tahkik olunan değerleri yazar (Resim 4)"37

Gözlemci 1. delikten bakar (Şekil 3) ve gök cisminin kursunu 2. delikte de görmeye çalışır. Delik 1. cetvel üzerinde hareketlidir ve gök cismini tam olarak bu delikten gözlenecek şekilde hareket ettirilir; taksimatlı cetvel üzerindeki değer gök cisminin görünen çapını verir.

4. Duvar Kadranı (Libne, Mural Quadrant)

Meridyen üzerine inşa edilmiş bir duvarın yüzeyine tespit edilmiş bir kadrandır ve yıldızların meridyen geçişlerini gözlemekte kullanılır. Adından da anlaşılacağı üzere çeyrek daire yayından ibarettir. Muhtemelen ilk

hedefeli kadran, Aristoteles’in (M.Ö. 384-322/1) öğrencisi Dicaearchos (M.Ö. yaklaşık 355-285) tarafından yapılmıştır. Ayrıca Eratosthenes’in (M.Ö. 275-194) bir kadran yardımıyla bir dağın yüksekliğini ölçtüğü söylenir.38

Mevcut kaynaklara göre İslâm Dünyası’nda kadran hakkında ilk eser Harezmî (IX. yüzyıl) tarafından kaleme alınmıştır. Harezmî’den sonra çok çeşitli adlar altında kadranlar yapılmış ve kitaplar yazılmıştır. Batı’da ise bu konuda kitap yazan ilk kişi Pisalı Leonardo’dur. Ancak bu kadran taksimatlı gölge karesi olan basit bir kadrandır ve bu tip kadranlar çok küçük oldukları ve dakik sonuçlar için elverişli olmadıklarından İslâm Dünyası’nda Âlât el-Rasadiyye denilen gruba dahil edilmemişlerdir.39 Astronomi sahasında ayrıntılı olarak kadranı ele alan Batlamyus’tur. Batlamyus Almagest adlı eserinde, yekpare tahta veya taştan kare biçiminde yapılmış bir duvar kadranı tasvir eder.40 Batlamyus’un tasvir ettiği türde kadranlar İslâm Dünyası’nda ilk zamanlardan beri kullanılmıştır. Bunlar arasında Battânî (858-929) ve Birûnî (XI. yüzyıl) sayılabilir. Yine Sâgânî’nin de (ölümü 990) 21 ayak çapında çok büyük bir kadran kullandığı bilinmektedir.

İstanbul Gözlemevi’nde bu araç 6 metre çapında olarak inşa edilmiştir. 16. yüzyıla kadar Avrupa’da bu tip bir duvar kadranına rastlanmamaktadır. Kullanılan kadranlar Batlamyus’unkine benzeyenler veya taşınabilenlerdir. Böyle bir araç Batı’da ilk defa Tycho Brahe tarafından kullanılmıştır. Takîyüddîn tarafından kullanılan duvar kadranı 6 metre çapında pirinç iki kadrandan oluşmuş ve meridyen düzlemi üzerindeki bir duvarın yüzeyine yerleştirilmiştir. Kaynaklara göre Takîyüddîn bu aracı, Süds-i Fahri41 ve İki Halka yerine yapmıştır.42

Takîyüddîn bu aleti şöyle tasvir eder:

“Kadran: Bu kare biçiminde düz bir cisimdir. Yüzeylerinden biri, insanın muktedir olabileceği şekilde dik konur ki (cismin) yüzeyi meridyen

düzlemine intibak etsin. Üzerine güneysel ve kuzeysel iki çeyrek daire yayı çizilir. Onun için yüzeyleri birbirine paralel mihveri olan bir cetvel yapılır. Rasat anında cetvelin iki hedefesi ile en büyük eğimi, yıldızların deklinasyonları, memleketin enlemini bulmak mümkün olsun diye mihver çeyrek dairelerden birinin merkezine takılır (Şekil 4). Yeni rasathanede dikilmiş olan libnenin üzerine çizilmiş kadranın yarıçapı 13

Hakemî zira‘43 idi (Resim 5).”44 Fatin Gökmen, taksimat dairesinin merkezi karenin merkezi olarak alınmış olduğuna göre, aletin esasını oluşturan levhanın yaklaşık 19 1/2 m2 olması gerektiğini söyler.45

5. İtidal Halkası (Halka el-Üstüva, Ekinoktial Armil)

Esas kısmı taksimatlı büyük bir halkadan ibarettir ve itidal (ılım) noktalarının belirlenmesinde kullanılmıştır.46

Bu alete ilk defa Batlamyus’ta rastlanmaktadır. Batlamyus bu aletin mucidi olarak Hipparchos’u (M.Ö. yaklaşık 190-120) göstermektedir. Almagest’te verilen tasvire göre bu alet ekvator düzlemine tespit edilmiş bir halkadan ibarettir. Güneş ılım noktalarından birine gelince halkanın içbükey kısmı aydınlanır.47

Ancak, Takîyüddîn bu aleti kullanmamış, onun yerine geçen ve Zât el-Evtar adı verilen başka bir alet kullanmıştır. Zira Zât el-Evtâr’dan bahsederken “Mütekaddimin vermiş olduğu itidal halkasından müstağni bırakır.” demektedir.48

6. Zât el-Evtar (Kirişli Araç)

Ekinoksların saptanmasına yarar. Takîyüddîn aletin tasvirini verirken bunun kendi icadı olduğunu, eskilerin ekinoks noktalarının tayininde kullandıkları itidal halkasının yerine geçtiği bildirir (Resim 6).

Takîyüddîn’in tasvirine göre araç dört düz cetvelden ibarettir. Bu dört cetvel dikdörtgen biçiminde birbirleriyle birleştirilmiştir (Şekil 5). Uzun olan cetvellerin (AB ve CD cetvelleri) boyu 60 bölüm, AC ve BD

cetvellerinin boyu ise o memleketin enleminin sinüsü kadardır. AB ve CD Doğu-Batı doğrultusuna paralel olarak yerleştirilir. Enlem kaidesi üzerine, enlemin sinüsünden fazla olan, dikey iki cetvel dikilir (AY ve BU cetvelleri). "Sonra enlem kaidesi üzerine ve Doğu-Batı noktalarına, ekvatorun çapına karşıt olan yüzü tarafına, iki tane amut dikeriz. Uzunluğundan o memleketin enlemine eşit olan bir uzunluğu ayırırız. Sonra üst kısmına, sağlam, orta kalınlıkta bir iğnenin geçebileceği kadar delinmiş bir parça yaparız. Aynı şekilde ekvatorun çapının iki ucundaki her bir açı için de aynısını yaparız. Sonra, Doğu ve Batı sütununun deliklerinden ip geçirir ve gereriz. Bu üçgenin yüzeyi ekvator düzlemine paralel olur. Bununla zevalden önce vaki olan ekinoks gününün değişikliği bilinmiş olur. Batı cihetinde vaki olan değişiklik bulunmak istenirse ip Batı sütunundaki delikten Doğu tarafına nakledilir."49

Takîyüddîn gözlemin nasıl yapılacağına ilişkin bir ayrıntı vermemektedir. Muhtemelen gözlem ipler vasıtasıyla yapılmaktaydı. Tam ekvator düzlemine gerilmiş olan bu iplerin birbirlerini gölgelendirmesi ile ekinokslar (ılım noktaları) belirlenebilir.50

7. Zât el-Semt ve'l-İrtifâ (Azimut Yarım Halkası, Azimuthal Semicircle)

Gök cisimlerinin yükseklik ve azimutlarını bulmaya yarayan ve Teodolit'in öncüsü olan bu araç İslâm Dünyası'nda İbn Sinâ'dan (980-1037) beri kullanılıyordu. Nasirüddin el-Tûsî ile en mükemmel düzeye ulaşan bu araç Batı dünyasında ilk defa Tycho Brahe tarafından kullanılmıştır. Takîyüddîn'in bu aleti, ufuk halkası üzerine yerleştirilmiş bir yarım halkadan ibarettir (Resim 7). Yarım halka merkezine bir idade tespit edilmiştir. Bu, 180 dereceye taksim edilmiş çevre üzerinde hareket ederek yıldızların yüksekliklerini tayin eder.51

Takîyüddîn bu aleti şöyle tarif eder;

“Daha önceki halkalar gibi bakırdan, düz, yüzeyleri paralel bir yarım halka alırız. Çapı silindirin yüzeylerinden düz yüzeyinki kadar olur. Merkezine iki hedefeli cetvelin geçmesine yarayacak delik için bir ilave yaparız. Bu (cetvel) (yarım halkanın) yüz seksen dereceye bölünmüş yüzü üzerinde gezer. Taksimat çapının iki tarafından başlayıp her biri orta kısımda doksanda son bulur (Şekil 6) … Aletin kullanılan yüzü her durumda daima yükseklik dairelerinden birine intibak eder. Açıktır ki, 360 dereceye bölünmüş ve taksimatın başı meridyen doğrusunun uçlarında olan, ekinokslardan başlayan, ufka paralel diğer bir halka üzerine konursa, o zaman, dört yönden 90 dereceye kadar, aleti kendi gölgelendirinceye kadar döndürmekle azimutun bulunması mümkündür. Cetvel, iki delikten ışınlar girinceye veya yıldız her ikisinden görününceye kadar döndürülmekle, bu azimutun yüksekliği elde edilir. Bu alet İslâm astronomlarının icadıdır.”52

8. Rub-ı Mıstara (Tahta Kadran, Cetvelli Kadran, Rub-ı Deffe)

Yıldızların yükseklik ve zenit yüksekliklerini ölçmeye yarayan tahta cetvelden yapılmış çeyrek dairedir. Mevcut verilere göre bu alet ilk defa Tycho Brahe ve Takîyüddîn tarafından kullanılmıştır. Kaynaklara göre bir takım tahta cetvellerden (mıstara) yapılmış olduğundan Rub-ı Mıstara (Cetvelli Kadran), ya da tahtadan yapıldığından

Rub-ı Deffe (Tahta Kadran) adı verilmiştir.53 Takîyüddîn’in kullandığı Rub-ı Mıstara, 450 cm. yarı çapında bir kadrandır (Resim 8). Yarıçapı yaklaşık 4,5 metre olan tahtadan çeyrek daire yapılır (Şekil 7). Bunun iki ucuna yarıçapı yerine geçen iki cetvel tespit edilir. Üçüncü cetvel ise yayın ortası ile merkezini birleştirir. Bu cetvelin ortasına, bir kaide üzerinde yer alan bir mihver yapılır. Kadranın merkezine bir şakul asılır. Yan cetvellerden birine de iki hedefe tespit edilir. “Bir de merdiven yapılır. Kâtip aşağıda şakulü gözler, râsıtlar da merdivene çıkıp rasat ederler.”54

Yıldız görünene kadar kadran hareket ettirilir. Yıldız göründüğü anda şakulün ipinin cetvel üzerinde gösterdiği taksimat yıldızın yüksekliğidir.

9. Müşebbehe bi’l Monâtık

Yapılış itibariyle Sekstant’a[55] benzer. Herhangi bir düzlemde iki veya üç yıldız arasındaki açıyı ölçmeye yarayan bu araç 16. yüzyıl pratik astronomisinin en önemli icatlarındandır.[56] Üç taksimatlı daireden ibarettir. Üç yıldızdan oluşan bir küresel üçgenin kenarlarını ölçmekte kullanılır.[57]

Alet üç cetvelden oluşur. Cetvellerden ikisi, birbirinin üzerine kapatıldıkları zaman iki iç yüz bir birinin üzerine intibak edecek şekilde birleştirilir. İki cetveli birleştiren mihverin başında içi boş yuvarlak bir parça vardır. Bu boş kısma üçüncü cetvel sokulur ve bir mihverle tespit edilir (Şekil 8). Böylece B cetveli aşağı ve yukarı hareket eder, ancak D cetveli hem aşağı ve yukarı hem de sağa ve sola hareket edebilir.

A cetvelinin ucuna iki yıldızın arasındaki mesafeyi ölçmek üzere taksimatlı bir yay tespit edilmiştir. D cetvelinin ucuna da, üçüncü yıldızın, bu iki yıldızla aynı hat üzerinde olmadığı durumlarda bu yıldızın mesafesini ölçmek için, dışbükey kısmı ilk yayın içbükey kısmına değecek biçimde ikinci bir taksimatlı yay takılmıştır.

Her biri A, B ve D cetvellerinin uçlarında ve biri de bu üç cetvelin birleştiği mihverde olmak üzere dört hedefe yapılır. Mihverdeki hedefe yıldızların her üç cetvelden de gözlenebilmesi için hareketlidir.

Alet sağa ve sola hareket edecek biçimde bakırdan bir kaideye veya mafsallı bir sütuna oturtulur (Resim 9). Alet bu sütun üzerinde ufuk düzlemi üzerinde istenilen yöne döndürülebilir ve pergel biçiminde B cetveli aşağı ve yukarı açılabilir.[58]

10. Zât el-Ceyb

Bu alet, Zât el-Şu‘beteynde olduğu gibi iki cetvelden ibarettir. Her iki cetvelin ucuna işaret yapılır ve işaretten itibaren cetveller 60’a bölünür.

Cetvellerden birinde ucunda bir şakul bulunan bir ip bulunur. Bu cetvele iki de hedefe tespit edilir (Şekil 9). A cetveli ufka paralel olarak konur. Hedefede yıldız görününceye kadar B cetveli kaldırılır. Şakulin ipinin A cetvelinde işaret ettiği değer, merkezden itibaren yüksekliğin tamamının kosinüsüne, işaretten itibaren de (1-cos.A)'ya eşittir. Takîyüddîn bu aletten bahsederken şöyle der: "Şayet biz ağır bir üçüncü cetvel yaparsak, bir kenarı iplik yerine geçer. Bunu da aletin bölümleri gibi taksim ederiz. Ne kadar çok çeşitli faydaları olan bir alet. Diğer aletleri alâkadar eden hususların onu etmemesi dolayısıyla bir eşi bulunmazdır. Onu mükemmel bir tarzda ve güzel bir durumda yaptım."59

11. Saatler

Yıldızların sağ açıklıkları Güneş'le yıldızlar arasında geçen süreyle ölçülür. Bunun için de dakik saatlere ihtiyaç vardır. Saatler ancak 16. yüzyılın ikinci yarısında bir gözlem aracı olarak kullanılabilecek dakikliği ulaşabilmişlerdir. Tycho Brahe gözlem amacıyla üç saat yaptırtmıştır. Takîyüddîn de gözlemevinde saati bir gözlem aracı olarak kullanmıştır. Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşâhiye adlı eserde bu konuda şu satırlar yer almaktadır; "Dokuzuncu alet astronomik saattir. Batlamyus'tan şöyle bir söz nakledilir: 'Zamanı dakik olarak ölçmeye muktedir olsam rasatta tamamiyle bir tasarruf yapabilirdim.' Hatta, su ile kum tayin etmeye çalışıp muvaffak olamadığı ilim adamlarına malum olduğu halde, Allah'ın yardımları ile, dünyanın meskûn olan yerlerinin Padişahı-hilâfet günleri daim olsun-Hazretlerinin emirleriyle, şimdi Mevlanâ Takîyüddîn Efendi astronomik saati tertip etmekle Batlamyus'un elde edemediğini elde etmeye muvaffak olmuştur."60 Takîyüddîn de Sidret el-Müntehâ'nın aletler bahsinde Batlamyus'un dakika bir tarafa dakiklikte dereceye bile ulaşmak için bir yöntem bulamadığından ve bundan dolayı dakiklikten sarfı nazar ettiğini yazar.61

Takîyüddîn’in yapmış olduğu bu alet, zamanı belirlemek için kullanılan bir tür mekanik saattir; kendi icadıdır. Sidret el-Müntehâ’dan anlaşıldığı üzere, ayrı ayrı üç saat makinesi takımını kapsamaktadır. Her takım geniş bir kurs üzerinde iki akreple bir yelkovanı döndürür. Her üç takımı birden hareket ettiren kuvvet ise, kısa bir ipe bağlanmış olan büyük bir ağırlık tarafında sağlanmaktadır. Akrebin biri saat adedini, diğeri derecelere taksim edilmiş bir daire üzerinde,

Güneş’in saat açısını, yelkovan ise dakikaları göstermekteydi. Yelkovanın bulunduğu daire 360’a bölündüğünden her taksimat arası 10 saniyeyi göstermekteydi. Böylece bunun yarısını alarak 5 saniyeye kadar zamanı tayin etmek mümkün olabilmekteydi.

12. Sindî Cetveli

Bu alet hakkında Sidret el-Müntehâ’nın aletler bahsinde herhangi bir açıklama yoktur. Muhtemelen bu araç gözlemevinin ana aletleri arasında yer almadığı için Sidret el-Müntehâ’nın aletler bahsinde söz konusu edilmemiştir. Alâüddin Mansur’un İstanbul Gözlemevi hakkındaki şiirlerinden öğrendiğimize göre Sindî (Senidî veyahut Suneydî) Cetveli (Resim 12), aletlerin dakikliğini arttırmak için kullanılan bir cetveldir.62

‘Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye adlı risâlede ise bu alet şu şekilde tasvir edilir: “Sonuç, söz konusu aletlerin terkibi için yapılan sindî pergelinin tasviridir. Halkaları dakik olarak yapmak ve daire içine çizmek için buna ihtiyaç olur. Bu, ağaçtan, uzun bir cetvel ile taşçı kazması şeklinde iki demir parçadan ibarettir. Pergel için (daire çizmek için) bunlar, o cetvelin ucuna geçirilir. Merkez demiri baş tarafına tespit edilir. Pergel için olanı bir mihverle uzatılıp kısaltılarak faaliyette bulunur. Fakat bu cetvelin pergeli (iki demiri) olmayacak olursa ona sindî denmez.”63

Takîyüddîn Teleskop

Kullandı mı?

Takîyüddîn'in kullanmış olduğu sanılan diğer bir astronomik alet ise, uzaktaki nesneleri yakınlaştıran optik bir alettir. Takîyüddîn Kitâbu Nûr-i Hadakati'l-Ebsâr ve Nûr-i Hadîkati'l-Enzâr (Göz ve Bakış Bahçelerinin Işığı Üzerine Kitap) adlı eserinde şöyle söyler: "Ben uzakta bulunmaları nedeniyle görülemez (gözden gizlenmiş olan) eşyayı en ince ayrıntılarıyla gösterebilen ve ortalama uzaklıkta bulunan gemilerin yelkenlerini bir ucundan tek bir gözle baktığımızda görebileceğimiz ve (daha önce) Yunanlı bilginlerin yapıp, İskenderiye Kulesi'ne yerleştirmiş olduklarına benzer bir billur (mercek) yaptım."64

Takîyüddîn'in yaptığı bu aleti teleskop olarak tanımlamamız mümkündür. Zira yukarıdaki tasvirden anlaşıldığı üzere bu alet çok uzaktaki nesneleri çok yakından ve ayrıntılarıyla gösterebilmektedir. Bilinen kaynaklara göre teleskopun en erken tarihi 1600 yıllarına denk düşmektedir.65 Teleskopun astronomik amaçlı kullanımı ise 1609 yılında Galilei (1564-1642) ile mümkün olmuştur. Takîyüddîn ise bu kitabını 1574 başlarında yazmıştır. Ancak Takîyüddîn bu aletin Eski Yunanlılar tarafından yapıldığını ve İskenderiye Kulesi'ne yerleştirildiğini söylemektedir. Ne var ki, bilinen kaynaklara göre İskenderiye Kulesi'nde böyle bir alet yoktur. Bu durum göz önüne alınırsa, bu aletin teleskop olmadığı, bir gözlem borusu (sighting tube) olduğu daha akla yakın görünmektedir.66 Zira bu alet, çok daha eskilerden beri, örneğin Çin'de M.Ö. 1100'lerde bilinmekte ve kullanılmaktadır.67

Gözlemevi'nde Yapılmış
Olan Gözlemler

Fatin Gökmen'e göre İstanbul Gözlemevi'nde yapılmış olan gözlemler Ay ve Güneş gözlemleriyle sınırlı kalmış ve hatta Güneş gözlemleri tamamlandığı halde Ay gözlemleri tamamlanmamıştır.68 Bu kanaat gerçekte Takîyüddîn'in sadece Sidret el-Müntehâ adlı eserinin dikkate

alınmış olmasındadır. Onun diğer zîcleri de incelendiğinde İstanbul Gözlemevi'nde sadece Güneş ve Ay gözlemlerinin yapılmadığını, diğer gezegenlere ilişkin gözlemlerin de yapıldığı ortaya çıkmaktadır.69

İstanbul Gözlemevi'nde yapılmış olan gözlemler hakkındaki bilgilerimiz Takîyüddîn tarafında yazılmış olan üç zîce dayanmaktadır;

1. Sidret el-Müntehâ el-Efkâr fî Melekût el-Felek el-Devvâr (1577/78-1580).

2. Teshîl Zîc el-Aşârîyye el-Şehinşâhiyye (1580).

3. Cerîdet el-Dürer ve Hâridet el-Fiker (1584).70

Sidret el-Müntehâ'da, 1577 yılına ait iki solstis ve İstanbul'un enleminin tayininde kullanılan gözlemlerden bahsedilmektedir. 1579 yılında da bir ekinoks gözlemi ve yine aynı yıl duvar kadranı ve Zât el-Halak ile iki Güneş gözlemi yapılmıştır. Yine Ekim 1576 tarihinde, biri Hoca Saadettin'in evinde, diğer ikisi gözlemevinde olmak üzere üç gözlem daha yapılmıştır.

Takîyüddîn, daha çok kuramsal nitelikte olan Sidret el-Müntehâ'ya Ay'ın hareketine ilişkin tadil tablolarını almamıştır. Ancak Sidret el-Müntehâ'da verilmeyen bu tablolar Teshîl Zîc el-Aşârîyye el-Şehinşâhiyye ve Cerîdet el-Dürer ve Hâridet el-Fiker zîclerinde verilmiştir. Gerçekte her üç zîc incelendiğinde, Takîyüddîn'in bir zîcde yer alan tabloyu diğer iki zîcde yer vermediği görülmektedir. Muhtemelen bunun sebebi, İstanbul Gözlemevi'nde yapılmış olan gözlemlerin birden fazla zîce dağıtılmak istenmesidir.71

Teshîl Zîc el-Aşârîyye el-Şehinşâhiyye'de yer alan gezegen tabloları, İstanbul Gözlemevi'nde sadece Ay ve Güneş gözlemlerinin yapılmadığını, gezegenlere ilişkin gözlemlerin de yapıldığını göstermektedir. Ayrıca zîcde Satürn, Venüs ve Merkür gezegenleri için enlem tablosu da hazırlanmış, ancak Satürn'ün tablosu doldurulduğu halde diğerleri boş bırakılmıştır.72

Cerîdet el-Dürer ve Hâridet el-Fiker adlı zîcde ise diğer iki zîcde yer almayan Güneş ve Ay tutulmalarının yer aldığı görülür. Burada yer alan diğer bir tablo ise 1581 yılında hazırlanmış sabit yıldızlar tablosudur. Burada Takîyüddîn 69 yıldızın boylamını, enlemini, yönünü, deklinasyonunu, zeval rektesansiyonunu ve geçiş derecelerini vermektedir.73

Takîyüddîn'in burada yaptığı gözlemlere dayanarak yaptığı Güneş'e ilişkin hesapları bu yüzyılın dünya çapındaki en başarılı çalışmaları olarak kabul edilmiştir. Güneş'in Yer'e göre görünür hareketini en iyi biçimde açıklayan ilk önemli çalışma, M.Ö. 150 yıllarında yaşamış olan ünlü bilim adamı Hipparchos tarafından ortaya atılmıştır. Hipparchos, Güneş'in hareketlerini açıklamak için Aristoteles'in (M.Ö. 4. yüzyıl) evren modeline uygun bir sistem geliştirmiştir. Buna göre; 1) Yer evrenin merkezinde ve hareketsizdir; 2) Bütün gök cisimleri Yer'in etrafında dairesel olarak dolanırlar ve hızları sabittir. Ancak yapılan gözlemler gezegenlerin muntazam bir hızla hareket etmediklerini göstermekteydi. Ayrıca gezegenlerin Yer'e olan uzaklıkları sürekli değişiyordu. Gözlemler bu temel prensipleri ile uyuşmuyordu. Hipparchos dışmerkezli (eksantrik) bir sistem kullanarak, gözlemlerle sistemi uyuşturmaya çalıştı. Hipparchos tarafından ileri sürülen ve daha sonra Batlamyus tarafından da benimsenen bu kuramı İslâm astronomları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Buna göre, Güneş, gerçekte kendi yörüngesinde değil, bu yörünge ile aynı düzlemde bulunan, dışmerkezli bir yörünge, yani "merkezi kaymış" bir daire (felek el-hâric el-merkez, dışmerkezli daire, eccentric) üzerinde bir yıllık sürede dolanmaktadır.74 Bu Güneş'in dışmerkezli yörüngesidir. Burada önemli olan dışmerkezliliğin (eccentricity) hesabıdır.

Hipparchos, bu yörüngenin merkezi ile Yer'in merkezi arasındaki mesafeyi, mevsim farklarından yararlanarak hesap eder ve yörüngenin

yarıçapı 60 birim olarak kabul edildiğinde, 2,5p olarak verir.75 Ancak Yer'in merkezden ne kadar kaydırılacağının tespiti için kullanılan bu yöntemde dönence noktalarının tam olarak belirlenmesi çok zor olduğundan hata daha başlangıçta işin içine giriyordu. Başka bir yöntem de geliştirilemediğinden bu uygulama 16. yüzyıla kadar sürdü. Nikolaus Copernicus (1473-1543) ve Tycho Brahe (1546-1601) bu noktaları hesaba katmayan ve "üç gözlem noktası" yöntemi adı verilen bir yöntem geliştirdiler. Ancak bu yöntemin İslâm Dünyasında çok önceleri Beyrûnî (973-1048), Nasırüddîn-i Tûsî (1201-1274), el-Urdî, Nizamüddin el-Nişaburî gibi bilim adamları ve Takîyüddîn (1526-1585) tarafından kullanıldığı görülmektedir. Takîyüddîn Sidret ül-Müntehâ adlı eserinde gök cisimlerinin yörünge elemanlarının hesaplanmasında üç yöntemden söz eder ve şöyle der; "İkincisi, nerede olurlarsa olsunlar ikisi karşılıklı olmak koşuluyla üç nokta yardımı ile modernlerin izledikleri yoldur." Takîyüddîn bu yöntem ile dışmerkezlik değerini 2p 0ı 34ıı 6ııı 53ıv41v 8vı olarak hesap etmiştir. Copernicus bu değeri 1p 56ı, Tycho Brahe ise 2p 9ı 2ıı 24ııı olarak verir.76

1 Fatin Gökmen, "Tarihî Muhâsebe", Cumhuriyet Gazetesi, 17 Mayıs 1341, s. 4.

2 Sevim Tekeli, "Nasirüddin, Takiydüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi", Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XVI, Sayı 3-4, Ankara 1958, s. 311.

3 Ahmed Refik, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1333, s. 53.

4 Tekeli, 1958, s. 311.

5 Başbakanlık Arşivi, Mühimme Defteri, nr. 40, s. 60; İsmet Miroğlu, "İstanbul Rasathanesine Âit Belgeler", s. 80.

6 1577.

7 Aydın Sayılı, “Alâüddin Mansur’un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri”, Belleten, Cilt 20, Ankara 1956, s. 466.

8 Fatin Gökmen, “Tarihî Muhâsebe”, Cumhuriyet Gazetesi, 17 Mayıs 1341, s. 4.

9 Tekeli, 1958, s. 312.

10 Aydın Sayılı, Obsevatory in Islam, Ankara 1988, s. 290.

11 Atâi, Zeyl-i Şakaik-i Atâi, İstanbul 1268, Cilt I, s. 286.

12 Ekmeleddin İhsanoğlu’ndan naklen; (bkz., Ekmeleddin İhsanoğlu, Büyük Cihad’dan Frenk Fodulluğuna, İstanbul 1996, s. 111-112).

13 J. H. Mordtmann, “Das Observatorium des Taqi al Dîn zu Pera”, Der Islam, Cilt 13, s. 90-91.

14 Evliya Çelebi, Seyahatname, Cilt I, s. 443.

15 Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 106-107, 108; Tekeli, 1958, s. 312.

16 Observatory in Islam, s. 294; Aydın Sayılı, “The Observatory Well”, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XI, Sayı 1, Ankara 1953, s. 151-152.

17 Miroğlu, s. 81; Muammer Dizer, “Osmanlıda Rasathaneler”, Fatih’ten Günümüze Astronomi, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, 7 Ekim 1993, İstanbul 1994, 1994, s. 38.

18 Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1969, s. 43, 49.

19 Obsevatory in Islam, s. 295.

20 16. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın başlarında Selânik’te yaşamış Yahudi asıllı bilim adamıdır. El-Hibr Dâvud (Haham Dâvud) ve Koca Dâvud adlarıyla da tanınır (Ayrıntılı bilgi için bkz., İhsanoğlu, 1996, s. 106-107).

21 Observatory in Islam, s. 297.

22 Observatory in Islam, s. 297.

23 Prof. Dr. Sevim Tekeli, doktora tezinde Takîyüddîn'in ve Tycho Brahe'nin kullandığı gözlem araçlarını karşılaştırmış ve "Nasirüddin, Takiydüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi" adıyla yayımlamıştır (Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XVI, Sayı 3-4, Ankara 1958, s. 301-393).

24 Kimin tarafından kaleme alındığı bilinmeyen bu risâlenin yazım tarihi de kesin olarak belli değildir. Bu risâleyi çeviren ve yayımlayan Sayın Prof. Dr. Sevim Tekeli, risâlenin yazım tarihinin muhtemelen 1575-1577 olabileceğini söyler (bkz. Sevim Tekeli,

"Meçhul Bir Yazarın İstanbul Rasathanesinin Âletlerinin Tasvirini veren 'Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye Adlı Makalesi", Araştırma, Sayı 1, Ankara 1963, s. 73).

25 Bu risâle, Sayın Prof. Dr. Sevim Tekeli tarafından "Meçhul Bir Yazarın İstanbul Rasathanesinin Âletlerinin Tasvirini veren 'Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye Adlı Makalesi" adıyla yayımlanmıştır (Bkz. Araştırma, Sayı 1, Ankara 1963, s. 71-122).

26 Bu eserin de yazım tarihi kesin olarak belli değildir. Kaynaklara göre 1577 ya da 1578'den önce tamamlanmış olması mümkün değil gibi görünmektedir. Diğer taraftan 1580'de tamamlanan Takîyüddîn'in diğer zîci Teshîl Zîc el-Aşârîyye el-Şehinşâhiyye'den önce yazılmış olduğu düşünülürse, bu eser 1577 (veya 1578) ve 1580 tarihleri arasında yazılmış olmalıdır.

27 Sidret el-Müntehâ'nın İstanbul Gözlemevi'nde kullanılan aletlerinin anlatıldığı kısım, Sayın Prof. Dr. Sevim Tekeli tarafından "Takiyüddin'in Sidret ül-Müntehâ'sında Aletler Bahsi" adıyla yayımlanmıştır (Bkz. Belleten, Cilt 25, Ankara 1961, s. 213-238).

28 Şehinşâhnâme adını taşıyan Alâüddin Mansur'un Farsça olarak kaleme almış olduğu bu eser 28 Ekim 1581'de tamamlanmıştır. Alâüddin

Mansur’un İstanbul Gözlemevi hakkındaki şiirleri, Sayın Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı tarafından “Alâüddin Mansur’un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri” adıyla yayımlanmıştır (Bkz. Belleten, Cilt 20, Ankara 1956, s. 411-484).

29 Sevim Tekeli, Nasirüddin, Takîyüddîn ve Tycho Brahe’nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi, Ankara 1958, s. 301-393.

30 Tekeli, 1958, s. 349-350; Batlamyus, The Almagest, İngilizceye Çeviren; R. Catesby Taliferro, Great Books of Western World, Cilt XVI, Chicago-London-Toronto 1952, V, I.

31 Sevim Tekeli, “Takiyüddin’in Sidret ül-Müntehâ’sında Aletler Bahsi” Belleten, Cilt 25, Ankara 1961, s. 216-221.

32 Tekeli, 1958, s. 342-360.

33 Tekeli, 1961, s. 219.

34 Tekeli, 1958, s. 351-352.

35 XII. yüzyılın başlarında yaşamış olan Câbir ibn Eflah Islah el-Mecistî adlı eserinde, Batlamyus’un “Zât-üs-Şu’beteyn”ini tasvir ettikten sonra, kendisinin icad ettiği bir aletin tasvirini verir. Daha sonra Câbir’in bu kitabının Latinceye tercümesi, Avrupa’da yeni bir aletin doğmasına neden olmuştur; “Turquetum”. Genellikle Ay’ın paralaksını ölçmeye yarayan bu alete 16. yüzyıla kadar inşa edilmiş çoğu gözlemevinde rastlanmaktadır. Zinner bu alete Türk gözlem aleti “Türgengerät” adını verir: “İsminden de anlaşılacağı gibi bu aletin ortaya atılmasında Türk veya Arap aleti model olarak kullanılmıştır. Bu, muhtemel olarak 1100 yılı civarında Câbir tarafından icat edilip isim verilmeyen bir alettir” (Tekeli, 1958, s. 336-337, 339-340, 368).

36 Tekeli, 1958, s. 336-342, 367-369.

37 Sevim Tekeli, “Meçhul Bir Yazarın İstanbul Rasathanesinin Âletlerinin Tasvirini veren ‘Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye Adlı

Makalesi”, Araştırma, Sayı 1, Ankara 1963, s. 83.

38 Tekeli, 1958, 315.

39 Tekeli, 1958, s. 317.

40 Almagest, I, s. 48-49.

41 Süds-i Fahri adlı 60 derecelik bir yaydan oluşan ve 20 metre çapındaki bu gözlem aracını, Ebû Mahmûd Hâmid b. Hıdr el-Hûcendî (10. yüzyıl) ekliptiğin eğimini ölçmek amacıyla yapmıştır.

42 Tekeli, 1958, s. 315-325.

43 Hakemî zirâʻsı veya amel zirâʻsı adı verilen bu zirâʻnın 1/24’ü 100 dirhem ağırlığında kurşundan yapılmış bir küpün kenarına eşittir. O halde 1 parmak 3,046 santimetre ve 1 zirâʻ 0,731 metre olmalıdır. Bkz. Fatin Gökmen, 3,24 Mayıs 1341.

44 Tekeli, 1961, s. 215.

45 Fatin Gökmen, 3, 24 Mayıs 1341.

46 Gökmen, 3, 24 Mayıs 1341.

47 Tekeli, 1958, s. 345.

48 Tekeli, 1961, s. 215.

49 Tekeli, 1961, s. 215-216.

50 Tekeli, 1958, s. 348.

51 Tekeli, 1958, s. 326-336.

52 Tekeli, 1961, s. 222.

53 Tekeli, 1963, s. 82; Tekeli, 1958, s. 325.

54 Tekeli, 1963, s. 83.

55 Sekstant, Altılık, Sucûs-ı Dâire; açısal yükseklik ölçen bir alettir.

56 Tekeli, 1958, s. 366-367.

57 Fatin Gökmen, 3, 24 Mayıs 1341.

58 Tekeli, 1958, s. 366-367; Tekeli, 1961, s. 224-225; Tekeli, 1963, s. 83.

59 Tekeli, 1961, s. 224.

60 Tekeli, 1963, s. 84-85.

61 Tekeli, 1961, s. 226.

62 Sayılı, 1956, 466.

63 Tekel, 1963, s. 85.

64 Hüseyin Gazi Topdemir, Takîyüddîn'in Optik Kitabı, Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu, Ankara 1999, s. 340.

65 Teleskopun kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. 1604'te Zacharias Jansen (yaklaşık 1580-1638), 1608'de Hans Lippershey (yaklaşık 1570-1619) ve yine 1608'de Jacop Metius (1571-1635) tarafından müstakil olarak yapıldığı sanılmaktadır. 1590'larda İtalyan doğa filozofu Giambattista della Porta (1534/5-1615) tarafından yapılmış bir İtalyan modelinden de söz edilmektedir. Diğer taraftan, 1570'lerde Leonard Diggest (yaklaşık 1520-1573) ve oğlu Thomas Diggest (1546?-1593) tarafından İngiltere'de dışbükey lens ve aynadan oluşan bir aracın yapıldığı da bilinmektedir. Ancak bu araç deneysel olarak yapılmış ve seri üretime hiçbir zaman geçilmemiştir. Bu araç hakkında elde bu bilgiden başka bilgi de yoktur (Teleskopun ayrıntılı tarihi için bkz. Yavuz Unat, İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi, Nobel, Ankara 2001, s. 191-198).

66 İçi boş lenssiz "görüş tübü" (sighting tube) ile yapılan gözlemler eski Yunan'a kadar gider. Aristoteles'in ve Strabo'nun (M.Ö. yaklaşık 63-M.S. yaklaşık 19) yazılarında bu tüplerle yapılan gözlemlerden bahsedilmektedir.

67 Topdemir, 1999, 141-142.

68 Fatin Gökmen, "Râsıd Takiyüdin", Cumhuriyet Gazetesi, 24 Mayıs 1341, s. 2.

69 Remzi Demir, "İstanbul Rasathanesi'nde Yapılmış Olan Gözlemler", Belleten, Cilt LVII, Sayı 218, Ankara 1993, s. 172.

70 Takîyüddîn'in bu zîci Doç. Dr. Remzi Demir tarafından Takiyüddîn'de Matematik ve Astronomi adıyla çevrilmiştir (Takiyüddîn'de Matematik ve Astronomi, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000).

71 Demir, 1993, s. 164.

72 Demir, 1993, s. 168.

73 Demir, 1993, s. 171.

74 Unat, 2001, s. 40.

75 Unat, 2001, s. 41-42.

76 Yavuz Unat, "Güneş (Astronomi)", TDV İA, Cilt 14, İstanbul 1996, s. 292-294.

Atâi, Zeyl-i Şakaik-i Atâi, Cilt I, İstanbul 1268.

Demir, Remzi, "İstanbul Rasathanesi'nde Yapılmış Olan Gözlemler," Belleten, Cilt LVII, Sayı 218, Ankara 1993, s. 161-172.

Demir, Remzi, Takiyüddîn'de Matematik ve Astronomi adıyla çevrilmiştir (Takiyüddîn'de Matematik ve Astronomi, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Dizer, Muammer, "Osmanlıda Rasathaneler", Fatihten Günümüze Astronomi, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, 7 Ekim 1993, İstanbul 1994, s. 27-68.

Gökmen, Fatin, "Tarihî Muhâsebe", Cumhuriyet Gazetesi, 17 Mayıs 1341.

Gökmen, Fatin, "Râsıd Takiyüdin", Cumhuriyet Gazetesi, 24 Mayıs 1341.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna, İstanbul 1996.

Miroğlu, İsmet "İstanbul Rasathanesine Âit Belgeler".

Mordtmann, J. H., “Das Observatorium des Taqi al Dîn zu Pera”, Der Islam, Cilt 13.

Refik, Ahmed, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1333.

Sayılı, Aydın, “The Observatory Well”, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XI, Sayı 1, Ankara 1953, 149-156.

Sayılı, Aydın, “Alâüddin Mansur’un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri”, Belleten, Cilt 20, Ankara 1956, s. 411-484.

Sayılı, Aydın, Observatory in Islam, Ankara 1988.

Schweigger, Salomon, Reisebeschreibungen nach Konstantinopel, Nurnberg 1608.

Tekeli, Sevim, “Nasirüddin, Takiydüddin ve Tycho Brahe’nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi”, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XVI, Sayı 3-4, Ankara 1958, s. 301-393.

Tekeli, Sevim, “Takiyüddin’in Sidret ül-Müntehâ’sında Aletler Bahsi”, Belleten, Cilt 25, Ankara 1961, s. 213-238.

Tekeli, Sevim, “Meçhul Bir Yazarın İstanbul Rasathanesinin Âletlerinin Tasvirini veren ‘Âlât-ı Rasadiye li Zîc-i Şehinşahiye Adlı Makalesi”, Araştırma, Sayı 1, Ankara 1963, s. 71-122.

Tekeli, Sevim, “Takiyüddin’de Güneş Parametrelerinin Hesabı”, Profesör Necati Lugal Armağanı, Ankara 1969, s. 703-710.

Tekeli, Sevim, “Osmanlıların Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı”, Fatihten Günümüze Astronomi, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, 7 Ekim 1993, İstanbul 1994, s. 69-85.

Tekeli, Sevim, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat ve Ayten Aydın Koç, Bilim Tarihine Giriş, Nobel, Ankara 2001.

Topdemir, Hüseyin Gazi, Takîyüddîn’in Optik Kitabı, Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu, Ankara 1999, s. 340.

Unat, Yavuz, “Güneş (Astronomi), ” TDV İA, Cilt 14, İstanbul 1996, s. 292-294.

Unat, Yavuz, “Osmanlı Astronomisine Genel Bir Bakış”, Osmanlı, Cilt 8, Yeni Türkiye Yayınları, Editör: Güler Eren, Ankara 1999, s. 411-420.

Unat, Yavuz, İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi, Nobel, Ankara 2001.

Unat, Yavuz, “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi”, OTAM, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, Sayı 11, Ankara-2000, Ankara 2001, s. 633-696.

Ünver, Süheyl, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1969.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kopernik Sistemi / Dr. Avner Ben - Zaken [s.289-302]

Calıfornıa Üniversitesi Los Angeles Tarih Bölümü / A.B.D.

“Güneş ışınlarının zerreciklerinin farkına varmayı bilmezler onlar, bilmezler gökyüzündeki ayı. Yay olmuş bedenlerini gözyaşı sicimleriyle bağlayıp tutkunun okunu fırlatanlar, bilmezler yay neden yapılır.” Hayalî d. 1557

1637 yılında Noel Duret isimli bir Fransız güneşi merkez kabul eden Kopernik sistemi hakkında Paris’te bir kitap yayınladı. 1660 yılında Tezkereci el-Zigetvari İbrahim Efendi bu kitabı Arapçaya çevirdi. Bu el yazması kitap, üç asırdan fazla bir süre Osmanlı arşivlerinde bir köşede unutulduktan sonra 1990’ların başında yeniden keşfedilmiştir. Arapça yazılmış bu kitap, Modern Arap biliminin başlangıç yıllarının yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır.

İslâmiyet’in başlangıç yıllarında eski Yunan felsefe ve bilim birikiminin Müslümanlara ve Orta Çağ sonlarına doğru Müslümanlardan Avrupalılara geçişi İslâm bilimi tarihçileri tarafından sıkça incelenen bir konudur. Bu araştırmacılar eski Yunan felsefe ve biliminin Orta Çağ sonrasında Avrupa’ya aktarılmasında İslâm felsefesinin ve biliminin bir köprü olduğuna dikkati çekerler. Bu konu hakkında yapılan birçok çalışmada İslâmiyetin açıklığından bahsedilmiş ve Avrupa’da bilimin yükselişine katkıları anlatılmıştır. Ancak erken dönemde Avrupa biliminin İslâm dünyasına geçişi hakkında yazılanlar çok azdır.

Bu durum şaşırtıcı değildir. Erken dönem İslâm bilimleri tarihçileri modern İslâmi kültürün ilk dönemlerinin durgun ya da gerileme içinde olduğu düşüncesini taşımışlardır.3 Sonuç olarak, bir yandan ilerleyen

Avrupa, öte yandan “gerileyen” İslâm şeklinde birbirine paralel iki ayrı tarihi gelişimin varolduğunu iddia etmişlerdir.

İslâm bilimlerinde mistisizmin yükselişi ve rasyonalizmden uzaklaşma sonucu görülen bu ataletten rahatsız olmuşlardır. Bu tarihçilere göre, Gazali’nin (d. 1111), filozofların dini doğruları kanıtlayamadıklarını göstermeye çalıştığı ünlü eseri Tehafütü’l-Felasife (Filozofların ataleti) ile bu duraklama başlamıştır. Yine bu grup, İslâm bilimlerinin bir çeşit derin uykuya daldığını ve yeni Avrupa bilimlerine sadece batının kolonileşme çağında karşı koyduğunu iddia etmiştir. Onlar için İslâm dünyası Avrupa ile aynı tarihi yolda ilerlemiş ve hatta onunla bütünleşmiştir. Avrupa ve İslâm dünyası arsındaki bilimsel bilgi açısından sürekli bir etkileşim ve göç olduğu olgusunu yok sayan “etkisini yitirmiş olan tezi” savunurlar. Ayrıca dinin ve mistisizmin rasyonalizme üstün çıkacağı savını kabul etseler bile, bu etkisini yitirmiş tezin mistik ve entelektüel çevredeki bilimsel yazıların olması ihtimalini yok saydığını iddia etmektedirler4. Rasyonalist ekole göre, Arap ve Avrupa bilimlerinin karşı karşıya gelmesi, yükselen Avrupa gücünün farkında olan İslâmi büyümenin bir ürünüdür.

Bu çalışmamda İslâm dünyası ve Avrupa arasında habersiz, tesadüfi ve bilim dünyasında zaten varolan bilimsel bilginin göçüne dair alternatif görünümler sunan her iki ekolden de yola çıkıyorum. Arapça’da Kopernik sistemine dair ilk referansı irdeleyerek, Duret’nin kitabının tercüme edildiği şartları göstermeye çalışacağım. İslâm dünyasının bilimsel etkinliklerinin çok yönlülüğünü algılamak yerine kitabın Paris’ten İstanbul’a olan yolculuğunu aynen alacağım. Ayrıca Kopernik’in devrim niteliğindeki görüşlerinin ne şekilde olduğu ve tercüme sırasında bunu nasıl sunması gerektiği hakkındaki düşüncesini anlamamıza yarayacak ipuçları veren, Mütercim İbrahim Efendi’nin kimliğine dair bir hipotez öne süreceğim. Araştırmalarım, hem tercümenin içine işlemiş olan bilimsel

çevre, hem de tercümeye yön veren bilimsel ilgi hakkında bir şey önerebilir. Kopernik devrimiyle ilk karşılaşma rastlantısal olmaktan çok Avrupa bilimlerinin üstünlüğünün farkında olunması nedeniyle sunulacaktır. Avrupa-Osmanlı genel alanında varlığını belirten benzer içeriklerdeki tesadüflerin nasıl oluştuğunu göstermek için Osmanlı ve Avrupa bilim çevreleri birbirleri ile karşılaştırılacaktır.

Tesadüfleri vurgulayarak, böyle az rastlanır bir kitabın niçin tercüme edildiği ve tercümanın bilimsel eğilimi hakkında ne işaretler verdiği gibi soruları ortaya atacağım. Sonuç kısmında tercümanın kişisel eğiliminin, devrinin bilimsel atmosferini yansıttığının söylenebilirliği konusunu belirteceğim.

Türk bilim adamı, Ekmeleddin İhsanoğlu İslâmi bilimlerdeki bu durgunluk ve gerileme teorisine tepki göstererek, Osmanlı biliminin Bilim Devriminin bilincinde olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.5 Avrupa dillerinden Arapça'ya tercüme edilmiş bir dizi el yazması kitabın listesini vererek Osmanlı biliminin Avrupa'daki yenilikleri çok yakından takip ettiğini ve Avrupa'nın bir parçası olarak ilerlediğini göstermiştir. En başından beri İslâm bilim adamları arasında Kopernik sistemine bir ilginin olduğunu belirterek bilimsel tartışmasına devam etmiş ve mistisizmin artması yerine astronomide gerçekçi bilimsel çatışmaların sürdüğünü söylemiştir. İhsanoğlu'nun çok ilginç keşiflerinden biri de Kopernik devrimine Arapça ilk referansı içeren el yazması kitaptır.6 Tezkireci el-Zigetvari İbrahim Efendi isimli Müslüman bilim adamı Noel Duret'nin Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae adlı eserini Arapça'ya çevirmişti. Duret ve kitabı hareket noktası olarak alınmalıydı.

Noel Duret kimdi ve Kopernik sistemi üzerine yapılan çalışmalar arsındaki önemi neydi? Adı İngilizce ve Fransızca yazılmış hiçbir tarihi Bilim Devrimi araştırmasında geçmemektedir. Bilimsel Biyografi

Sözlüğü'ne geçmiş bir çalışması yoktur ve burada sadece Kepler üzerine yazıları olan biri olarak bahsedilir. İngiliz Kütüphanesi Kataloğu ve Milli Kütüphane kayıtlarında Novae motuum caelestium (1637) eserinin yazarı olarak geçmektedir.7

Araştırmamda Duret hakkında bulduğum ilk kayda değer bilgi Biographie Universelle'de idi ve burada kendisinden "Paris'te matematik öğretmeni olduğu ve gerçekten başarılı olamamış birkaç kitabın yazarı" olarak bahsediliyordu.8 Jerome de la Lande'ın onsekizinci yüzyılın sonlarında yazdığı bilimsel çalışmalar tarih araştırmasında Duret de geçer,9 La Lande bu devirde yapılmış bir çok astronomi yayını içinde Duret'nin yayınları da olduğunu belirtir10 ve Duret'den "bilim ve matematik profesörü" olarak bahseder.11 La Lande sadece Duret'nin yayınlarından tesadüfi olarak bahsetmiş olmasına rağmen, konumuz ile başka bir açıdan ilgilidir. Yazıları Arapça'ya tercüme edilmiş ilk Avrupalı Kopernikçi olduğu için La Lande, Arap biliminde Duret ile aynı noktada buluşur.12 Hem Duret'nin hem de La Lande'ın yazıları Kopernik sistemi konularının sade ve basit bir tarzda sunumunu amaçlayan özetler içermektedir.

Tarihi kayıtlarda ve bilimsel sözlüklerde Duret'den nadiren bahsedilir ve Novae Motuum'un sadece birkaç kopyası günümüze erişmiştir.13 Günümüzde olduğu gibi onyedinci yüzyılda da Novae Motuum ve yazarı astronomi alanında önemsenmemiştir ve pek tanınmaz. İbrahim Efendi, karşılaşmasının çok tesadüfi olacağı bu kitabı nasıl tercüme etmiştir? Kopernik, Brahe, Galileo ya da Kepler'in çalışmaları dururken, Kopernik sistemini anlatmak için neden az rastlanır ve marjinal bir kitap seçilmiştir? Eğer tesadüflere bağlı açıklamalardan kaçınmak isteseydik, İbrahim Efendi'nin Kopernik sisteminin genel ve iyi bir araştırmasını aradığını ve bu kitabı tercüme etmek için onayladığını söyleyebilirdik. Ancak bu yazının ilerleyen kısımlarında göreceğimiz gibi İbrahim Efendi zamanın

otoriteleriyle böyle bir kitabın tercümesinin faydaları hakkında mücadele etmek zorunda kalmıştır.

Pek olası görünmese de İbrahim Efendi'nin eline Duret'nin kitabı şans eseri geçmiş olabilir, ancak bu konu hakkında diğer alternatifleri de incelemek gereklidir. Bu noktada, İbrahim Efendi'nin Novae Motuum'u neden tercüme ettiğini açıklamak için iki hipotez sunmak istiyorum. Muhtemelen İbrahim Efendi Duret'den bahseden ve daha yaygın dolaşımda olan bir kitap aracılığı ile haberdar oldu. Duret ve kitabı astronomi ve bilim alanında marjinal kalıyordu. Novae Motuum'un yayınlanmasından ondört yıl sonra 1651'de astroloji, tıp ve şifalı bitkiler hakkında yazan İngiliz yazar Nicholas Culpeper'in astroloji ve tıp üzerine yazdığı kitabı Semeiotica uranica yayınladı.14 Tıp ve astroloji çevrelerinde Culpeper ve kitabı iyi biliniyordu, 1651 ve 1671 yılları arasında Semeiotica Uranica'nın beş baskısı yapıldı. Kitapta hastalıkları teşhis etmek için kırkiki değişik astrolojik metot anlatılıyordu. Birinci metot hekim ve ünlü astrolog Abraham Avenezra'nın metoduydu.15 İkinci metot Noel Duret'nin çalışması üzerine kurulmuştu ve Culpeper Duret'yi Fransa Kralı'nın ve majesteleri Kardinal Richelieu Dükü'nün yıldız falcısı olarak tanıtıyordu.16

İbrahim Efendi önce Culpeper'in kitabını okuduktan sonra yazarın onayladığı Duret'nin çalışmasını tercüme etmek için aradı mı? Arap yazarların biyografilerinin yer aldığı bir çeşit sözlük olan Mu'jam al-Muallif'in İbrahim Efendi'den hayatı tercüme ile geçmiş bir hekim olarak bahseder. İbrahim Efendi Osmanlı saray uleması içinde etkin bir kişiliktir ve bu gruptaki kişilerin çoğu hekimdir. İbrahim Efendi aynı zamanda astroloji ile de ilgilenen bir hekim miydi? Bu yapı pek alışılmadık sayılmazdı ancak açıklamalarıma devam etmek için işin spekülasyon kısmını delil yetersizliği nedeni ile bir kenara bıraktım.

İkinci açıklamam Duret'nin kitabının tam adı üzerine kuruludur: Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae (Richelieu'nun gök haritasının yeni göksel hareketi). Tüm kitapta Kardinal Richelieu'dan izler vardır. Kitap isminden, gerek Culpeper'den gerekse Biographie universelle'den açık bir şekilde Duret'den Kardinal Richelieu'nun baş adamı, sarayın yıldız falcısı olarak bahseder.17 Ancak yıldız falcısının tanımı (gökyüzü ve yeryüzündeki genel özelliklere bakarak haritalar çıkaran kişi) Duret'nin pek de astronomi ile ilgisi olmadığını ima eder.

Richelieu ve Osmanlı arasındaki ilişkilerin aslı neydi? Fransa'nın ezeli düşmanı Habsburglar ile çatışması nedeniyle, Richelieu Fransa'nın Osmanlılar ile ittifak geleneğini sürdürdü.18 Richelieu ile ilgili tarihi birçok kayda rağmen, Duret ya da kitabını Paris'ten, yayınladığı yer olan Osmanlıların başkenti İstanbul'a götüren işleyiş hakkında sağlam bir referans bulamadım. Osmanlı sarayı ve Avrupa sarayları arasındaki hediye alış verişi eski bir gelenek olmasına rağmen, bu hediyeler genellikle bilim ya da sanat ile ilgili şeyler oluyordu.19 Hediye vermek, formal bir şey olmaktan çok gücün dışa gösterilmesi, başarılı olmak için yürütülen bir stratejiydi.20

Richelieu ve Osmanlı sultanlığı arasında hediye alış verişi hakkında ipuçları bulmak için Richelieu'nun sanat koleksiyonu ve özel kütüphanesi hakkındaki kitaplara başvurdum.21 Koleksiyonu içinde, onyedinci yüzyıl başında aldığı İslâm sanatı ve bilimi hakkındaki eserleri buldum. Bunlar bir İslâmi minyatür ve dört Arapça el yazması kitap idi.22 Richelieu tüm koleksiyonu içinde Arapça, Osmanlıca ve Farsça otuzyedi el yazmasına sahipti. Richelieu için bu koleksiyonu 1604-1613 yılları arasında İstanbul'da büyükelçilik yapmış Savary de Breves oluşturmuştu. İstanbul dönüşü Breves, Richelieu'nun kişisel danışmanlığına atanarak

ödüllendirildi ve selefi 1613'ten 1640'a kadar İstanbul'da büyükelçilik yapan Harlay de Cesy ile yakın ilişkisini sürdürdü.

Richelieu tam bir sanat tutkunuydu ve kişisel çıkarları için adamlarına buldukları eserleri nüfuzunu kullanarak elde etmelerini söylemekte tereddüt etmedi. Breves İstanbul'daki bağlantılarını Osmanlılardan İslâmi eserleri Richelieu'nun sarayındaki entelektüel aktivitelerin meyveleri ile (Duret'nin Novae motuum caelestium ephemerides Richeliance kitabı) değiş tokuş etmek için kullandı. Arapça el yazmalarının Richelieu'nun kütüphanesine 1640'da getirildiği bilgimizden hareketle, kitapların değişiminin Duret'nin kitabının 1637'de basılması ile Richelieu'nun 1642'de ölümü arasında biryerlerde yapılmış olmasının mümkün olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Duret'nin Kopernik sistemi hakkındaki tartışması Osmanlı sarayı kütüphanesinde 1660'da İbrahim Efendi'nin gelişine kadar tozlanarak beklediği görülmektedir.

İbrahim Efendi'nin Arapça'ya tercüme etmek için Kopernik sistemi üzerine bir kitap aramadığı bellidir dolayısıyla bu açıklama benim çalışmam için önemlidir. İbrahim Efendi'nin böyle nadir bulunan bir Avrupa kitabı ile karşılaşması onun Kopernik sisteminin yankı bulmasının farkında olmasından çok bir tesadüfün sonucudur.

Duret'nin Novae Motuum adlı kitabının varolan tek kopyasını Clark kütüphanesinde incelediğimde bu kitabın astronomi yerine astroloji üzerine yazıldığının farkına vardım. İbrahim Efendi bu kitapla Saray kütüphanesinde şans eseri karşılaştı ise neden onu almayı bu kadar istedi? Astroloji, astronomi ya da her ikisinin karışımı olması mıydı onu asıl etkileyen? Bu soruların cevapları genel olarak Osmanlı sarayının bilim çevresi ve özel olarak astronomi ve astroloji arasındaki bağlar hakkında ipucu verebilir.

***

Önce Tezkereci el-Zigetvari İbrahim Efendi kimdi? Osmanlı biyografi sözlüğü, Sicil-i Osmani'de bir çok İbrahim Efendi kaydı vardır ancak hiçbir "Tezkereci" ismine rastlanmaz ya da bu kişiler astronomi ve astroloji ile ilgilenmemişlerdir. Arap yazarlar biyografik sözlüğü Mu'jam al-Muallifin, benzer şekilde bize yardımcı olamaz. Bunlara ilaveten bu devirdeki Mısır ve Türk bilimsel el yazmaları kataloglarında da ismi görülmemektedir.

Ancak bu adın kendisi bize bir takım ipuçları vermektedir. İbrahim Efendi çok sık rastlanan bir isimdir. Normalde, aileyi belirten bir işareti (İbn ya da Abu) olan bir soyad bize onun kökeni hakkında bir delil verebilir. İbrahim Efendi'nin durumunda ise soyadının olmaması onun bir dönme olduğunu düşündürebilir. Müslüman olan dönmeler genellikle İbrahim; Yahudi olan dönmeler ise genellikle Avraham adını alır. Onaltı ve Onyedinci yüzyıllarda İbrahim adında bir sultan ve iki başvezir vardır ve bir dönme onlara ithafen bu ismi almış olabilir. İkinci isim Tezkereci, Osmanlı bürokrasisinde "sertifika hazırlayan" memurlar için kullanılıyordu, bu memurlar re'is-ül-küttab'ın amirliğinde sertifika ve senetleri hazırlamaktan sorumluydular. Re'is-ül-küttab'ya da Osmanlı İmparatorluk meclisi nazırı kimi zaman diplomatik ilişkiler ile görevlendiriliyordu.23 Osmanlı İmparatorluğu'nda, Balkanlar'da yaşayan genç Hıristiyan erkekleri askeri ve sivil amaçlı kullanmak için toplayan devşirmelik kurumu vardı, İbrahim Efendi'nin de saray tarafından bu devşirmelerden seçilmiş olması mümkün müdür?

Son isim al-Zigetvari açıkça Doğu Avrupa'da bir yeri bize düşündürür. Onaltıncı yüzyılın ortalarına doğru I. Francis müttefiki Osmanlıları Habsburglara saldırmaya ikna etti ve Kanuni Sultan Süleyman Macar sınır şehri Zigetvar'ı kuşatma altına aldı.24 1566'da Kanuni'nin ölümünden iki gün sonra Zigetvar fethedildi ve daha sonra Osmanlıların Macaristan'daki

idari merkezleri oldu. Onyedinci yüzyılın başlarında Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi üç yılını Macaristan'ı dolaşarak geçirdi. Seyahatnamesinde, Zigetvar yakınlarındaki Pecs bölgesinde Osmanlıların 25 cami, 47 mescid, 12 medrese, 16 okul ve 9 han yaptıklarını yazar.25

İbrahim Efendi'nin geçmişi Osmanlı İmparatorluğu topraklarına onyedinci yüzyılda yeni katılan bu Macaristan ili ile alakalı görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde Latin okullarına sadece Hıristiyanların gidebilmesi nedeniyle İbrahim Efendi'nin Latinceyi çocukluğunda Zigetvar manastırında öğrendiğini varsaymak mantıklı görünmektedir; daha sonra Osmanlılar onu, lisan bilmesi nedeniyle sarayda kullanmak amacıyla devşirme yapmış olabilirler.

Hıristiyan dönmelere sufizmin çok cazibeli gelmesi, onun evrensel ve doğaüstü karakterler üzerine kurulmuş olmasındandı.26 Düşüncelerini hukuk felsefesi (fıkh) ya da şer'i fikirler ile uyuşturamayan kimi dönmelere sufizm daha cazip geliyordu. Muhtemelen İbrahim Efendi'nin sufizme sadakati onu kozmoloji ve astrolojiye doğru yönelmesine neden oldu. Belki de Duret'ye ilgi duymasının kişisel nedenleri de vardı. Şimdi bu tercüme için İbrahim Efendi'nin yazdığı önsözü incelemeyi düşünüyorum.

İlk bakışta İbrahim Efendi'nin tercümesi için seçtiği isim yanlış gibi görünmektedir. Duret'nin kitabının ismi Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae idi ve tercümesi "Richelieu'nun gök haritasının yeni göksel hareketi" demekti, ancak İbrahim Efendi tercümesinin adını Sejenjal al-Eflâki Gayati'l-İdrak (Semavi kürenin işareti ya da aynası ve onun ferasetinin amacı) olarak seçti.27 İbrahim Efendi kitabın adını neden kelimesi kelimesine tercüme etmemişti? Sadece geleneksel olarak yapılan masumane bir saj (kafiyeli düz yazı) denemesi ya da bir dize miydi? Ya da Duret'nin kitabını Fransız içeriğinden çıkartıp Osmanlı içeriğine sokmak

için yapılan bir teşebbüs müydü? “Yeni” kelimesi onu rahatsız mı etti? Efendi’nin başlığını şimdi biraz daha irdeleyelim

Sajanajl (işaretler ya da ayna) kelimesi eski Arap etimolojisinde geçmez ve Arap dünyasında çok nadiren kullanılır.28 Bir Arapça sözlük, kelimenin Bizans-Yunan kökenli olduğunu söyler. Bu durum tercümanın ana dilinin Arapça olmadığı ve Arapça’yı Arap topraklarında öğrenmekten çok hala Bizans kültürünün yöre halkı üzerindeki etkilerinin kuvvetli olduğu Anadoluya da Doğu Avrupa’da bir medresede öğrendiği yönündeki kuşkularını desteklemektedir. Başlığın geri kalan kısmı tanıdık gelmekte ve Efendi’nin İslâmi astronomi çalışmalarından haberdar olduğu kanısını ortaya çıkarmaktadır.

Onüçüncü yüzyılda ünlü bir Sufi filozof ve alim olan, Nasirüddin Tusi (d. 1274) Zübdetü’l-İdrak fi Hayati’l-Eflâk (Semavi kürenin ferasetinin özü) adlı kitabı yazdı. Kariyerine astrolog olarak başlayan al-Tusi 1256’da Bağdat’a ihanet ederek istilacı Moğollara katıldı. İlhanlı Hakanı Hulagu Tusi’nin zamanında yaptığı hainliği ödüllendirmek için, onu ünlü Moraghan Rasathanesi’nin kurulması ve gökyüzü gözlemleri yapması için görevlendirdi. Görevinin bir parçası olarak Tusi Euclid ve Ptolemy’nin bazı çalışmalarını tercüme edip yorumladı.29

Efendi’nin kitabı ile Tusi’nin kitabının isimleri arasındaki benzerlikler, akla İbrahim Efendi’nin kimliği ile Tusi’nin kimliği arasında bir çeşit benzerlik olduğunu mu getiriyor? İbrahim Efendi bir dönme olmasını Tusi’nin bir ihaneti ile aynı olarak mı değerlendiriyordu? İbrahim Efendi’nin kendisini Tusi’nin Euclid ve Ptolemy için yaptığı çalışmaların eşdeğeri olarak mı görüyordu? Bu soruları cevapsız bırakmak zorundayız.

Sajanjal el-Aflaki Ghayat’ı-İdrak iki kısma ayrılır: uygun bir tercüme ve bizim için daha da önemli olan İbrahim Efendi’nin önsözü. Duret’nin kitabının ağırlıklı olarak astrolojik olmasına ve kitapta Kopernik sisteminin

detaylarına inilmeden verilmesine rağmen, kitabın tercümanının önsözünde astrolojiden fazla bahsedilmez (İbrahim Efendi'nin önsözünde yaptığı astrolojik diyagramın dışında) bunun yerine İbrahim Efendi'nin astronomi tarihi üzerine okuduklarının bir sunumu vardır. İbrahim Efendi kitabı bulduğunu ve herşeyden bağımsız olarak Arapçaya tercüme etmek için bu kitabı seçtiğini belirtir, kitabın tercümesini bitirdikten sonra, yaptığı çalışmayı müneccimbaşı Mehmet Çelebi'ye göstermiştir30 (Osmanlı sarayında, müneccimbaşı sultanın baş astronomu ve astroloğuydu, görevi sarayın ve güdülecek politikaların yıldız haritasını çıkartmaktı).

Mehmed Çelebi ilkin bu çalışmayı onaylamadı ve "Avrupalıların buna benzer bir sürü eften püften işleri var" dedi. Fakat Efendi Duret'nin çizelgesini baz alan bir almanak hazırladığı vakit, müneccimbaşı bu çizelgenin Uluğ Bey tarafından hazırlanan bütün yetkin tablolar ile uygunluk gösterdiğini gördü ve en nihayetinde bu Fransız çalışmasının kıymeti konusunda ikna oldu.

Çalışmanın bir kopyası kendisi için hazırlanmıştı; Çelebi mütercime bir ihsanda bulundu. Efendi'nin Mehmet Çelebi' yi ikna etmek için harcadığı vaktin uzunluğu Mehmet Çelebi'nin Batı astronomisi ve astrolojisine karşı pek de ufku olmadığını gösteriyor. Fakat Mehmet'in bir almanağın sunumundan etkilenmeye istekli olduğu, esasında, Batı'nın teolojik astronomisini olmasa da tarihi astronomik kayıtlarının faydalı olduğunu kabul ettiğini ispatlıyor.

Astronomi tarihindeki girişinde, Efendi, bilimi, Yunanlılardan Araplar vasıtasıyla Kopernik'e kadar uzandırıyor. Gözleme dayalı eski astronominin metodolojik eksikliklerini belirtiyor ve yeni astronominin zice (astrolojik/astronomik almanak) dayandığının altını çiziyor.31 Daha sonra al-Battani, al-Zarqael, Uluğ Bey ve Tusi gibi Arap astronomların gözleme daha az vakit harcayarak ve yeni astronomi almanakları hazırlayarak

astronomiyi durmaksızın geliştirdiklerini vurguluyor. (Uluğ Bey'in ve Tusi'nin Semerkand Rasathanesi'ndeki çalışmalarından bigane gözüküyor). Her ne kadar Efendi'nin risalesinde astronomik harmoni Yunanlılardan alınmış da olsa, astronomların farklı etnik kökenleri ve dini inanışları hususunda her hangi bir vurgu yoktur. Öyle gözüküyor ki, Efendi için astronomlar belirli bir kültürün temsilcileri değil ama kozmopolit bireylerdi. Bu okuyuş yöntemini Kopernik sistemine nasıl uyguladığını göstermek için, Arap aleminden Avrupa'ya vuku bulan bilimsel göçe odaklanmalıyız.

1461 yılında Purbach ve Regiomontanus Alfonso'nun çizelgesinde hatalar buldular. Regiomontanus her ne kadar gözlemlerine zici düzeltmek amacıyla girişmiş de olsa, eserini bitirebilmek için yeterince yaşayamadı. Birkaç sene sonra, çok daha iyi ve başarılı bir bilim adamı olan Nicholas Kopernik çizelgenin çıkış noktasının çok da sağlam olmadığının farkına vararak Alfonso'nun çizelgesindeki hataları buldu ve 1525 senesinde yeni bir çizelge hazırladı… Çizelgesini astronomların yüzyıllar boyunca yaptıkları gözlemlere dayandırmıştı. Daha sonra, Kopernik, yeni bir esasın temellerini attı ve yerkürenin hareketini dayanak noktası yapan yeni bir zic oluşturdu.

Söz konusu zic zamanla Reine'in çok muteber kişiliklerinden biri olan Tycho Brahe tarafından kullanıldı. Brahe, mükemmel cihazlarla gözlemler yaptı ve Kopernik'in zijini düzeltmeye başladı. Gözlemlerine dayanarak, Güneş, Ay ve sabit yıldızların gök günlüğünü de yazdı… Daha sonraları bilim adamı Kepler Tycho'nun gözlemlerini baz alarak tüm yıldızlar için bir zij derledi ve ona Rudolfine Tabloları adını verdi… Güneşin ve ayın elipsleri bu zij'e intibak etmedi… Lansberger'in zij'ini baz alarak yaptığı otuz yıllık gözlemlerden sonra Duret de bir zij düzenledi.32

Belki dönme kimliğinin bir sonucu olarak, İbrahim Efendi bilimi ve bilim adamlığını kozmopolit olarak tasavvur etti. Eski Yunan bilimlerinden

İslâm bilimine ve daha sonra Avrupa bilimlerine aktarılmasıyla görülen gelişmeye dair yukarıda verilen paragraftaki alıntıları yazarken İbrahim Efendi bu bilimlerin sosyo-kültürel içeriklerine dair hiçbir şey söylemedi. Avrupa bilimleri ve İslâmi bilimler arasında bir ayrıma hatta eski ve yeni bilimler ayrımına gitmedi. O, bilim tarihini, bilgi birikimini bir bilim adamından diğerlerine aktaran bir zincir olarak görüyordu. Bilim tarihindeki radikal değişimleri, bilginin bir kuşaktan öteki kuşağa aktarılmasının geleneksel bir süreciymişçesine sunuyordu. Bu nedenle onun tercümesi içindeki zaman dilimlerinde hiçbir bilim devrimi yoktur ve sadece bilginin evrimi vardır.

Önsözünde de görebileceğimiz gibi, tercüme ettiği kitabın genelinde bir astroloji çalışması olması gerçeğine rağmen İbrahim Efendi astrolojiden bahsetmez. İbrahim Efendi'nin nev'i şahsına münhasır yaklaşımı onu bilim adamları arasında dini ve kültürel ayrımlara gitmekten alıkoyduğu gibi Duret'nin kitabının baskın olarak astrolojiye sadık olduğundan bahsetmekten de alıkoyar. İbrahim Efendi astronomi ve astrolojiyi birbirlerinden kesin olarak ayırmadı ve hem astronomların hem de astrologların kullandığı zij'in (astronomik almanak) gelişimini tartıştı. Ona göre bilginin bu iki alanı birbirleriyle çatışmadan bir arada olabilirdi.

Şimdiye kadar yazarın düşüncelerini sundum, ancak İbrahim Efendi ile müneccimbaşı Mehmed arasında geçen diyalog incelendiğinde, mağrur ve şüpheci yaklaşımı görebiliriz. Ancak güneş merkezli sistem fikrinin ortaya çıkışı ve önceleri otoriteler tarafından kabul görmesinde olduğu gibi Osmanlı bilim otoriteleri de bu düşünceyi önemsemedi.

İlk bakışta Mehmed bu kitabı "Avrupa beyhudelikleri" olarak nitelendirdi ve geri çevirdi, ancak İbrahim Efendi'nin bu kitabın İslâmi dünyanın bilinen zij'i ile uyumlu olduğuna ikna etmesinden sonra, Mehmed tercümeye icazetini vererek "Şüphelerimi sildin, Avrupalıların hazırladığı

zic'e itimadım var" dedi. Neden baş astronom yeni bir astronomi araştırmasının tercüme edilmesine karşı çıkmıştı? Bu çeşit bir bilgi aktarımı onun işinin bir parçası değil miydi? Duret'nin kitabının bazı kısımlarından-takvim tabloları astrolojik haritaların yapılması-faydalanabileceği fikri Mehmed Çelebi'nin bu projeyi desteklemesine neden olduğu görülmektedir. Bu durum bize Müneccimbaşılık makamı ve onun çevresindeki entelektüel içerik hakkında ne söyler?

İbrahim Efendi'nin Duret'nin kitabına karşı ilgisi ve müneccimbaşı'nın ilgisizliği arasındaki bağdaşmazlığı, İbrahim Efendi'yi saran bilim çevrelerinin asıl olarak teorik astronomiyle ilgilenmediklerini göstermek için zorlayacağım. Ayrıca hem astronomi hem de astroloji, Osmanlı içeriğinde faydacı bir karakter sergilemekteydi. Astronomlar zic'i tarihleri belirlemek için kullanırken astrologlar horoskoplar çıkarmak için kullanıyordu.

Bu yüzden İbrahim Efendi'nin bu kitabı kitaptan faydalanmak için saray kütüphanesinden alıp tercüme etmesi ve müneccimbaşının da kendi işine de yarayacak olan bu tercümeyi onaylamış olması ihtimal dahilindedir. Ancak bu varsayım sadece bizim yaptığımız bu çalışma için mi geçerlidir yoksa devrin bilimsel çalışma yapma koşulları hakkında bize daha geniş bir pencere de açabilir mi?

Onaltı ve onyedinci yüzyıl gökbilimleri öğrencileri hem astronomi hem de astroloji ile ilgileniyordu. Duret'nin kitabı bu durumun Avrupalı bir örneğidir, Osmanlı İmparatorluğu'nda onyedinci yüzyılda, ilerleyen kısımlarda görebileceğimiz gibi, bir farklılık yer almıştı, astronomi ve astroloji birarada olabiliyordu. Burada astronomi ve astroloji arasında bir "evliliğin genel bir resmini" sunmak istiyorum.

Sultan III. Murad (d. 1595) astronomi ile çok fazla ilgiliydi, 1570 yılında devrin en önde gelen İslâm astronomu Takîyüddîn'i Uluğ Beyin

Semerkant’da yaptığı ve kabul görmüş astronomi haritasından daha iyi bir harita yapması için çağırdı.33 III. Murad Takîyüddîn’i eğitim gördüğü Mısır’dan alıp İstanbul’a getirdi ve onu müneccimbaşılığa tayin etti. Baş vezir, Sokullu Mehmet Paşa ve sultanın hocası Hoca Sa’adeddin Efendi’nin politik ve ekonomik gözetiminde Takîyüddîn 1575’te bir rasathanenin inşasına başladı.34 Biagioli’nin Galileo’su gibi Takîyüddîn’den de büyük tören ve gösteriler yapması bekleniyordu.35 Bilimsel araçların ve rasathane binasının yapımı 1577’de tamamlandı ve aynı yıl gözlemler başladı. 1577 Kasımında ünlü bir kuyruklu yıldızın belirmesiyle astronomi ve astrolojinin ayrılmaz doğası kaçınılmaz olarak gündeme geldi. Bu bağlamda Takîyüddin gözlemleri ışığında Sultan III. Murad’a geleceğe dair bir tahmin çalışması hazırladı. Kuyruklu yıldızın hem askeri hem de ekonomi alanında iyi talihin habercisi olduğunu söyledi.

İran ordusunun bozguna uğratılmasına rağmen Osmanlı ordusu aksiliklerle mücadele etmiş ve salgın hastalık çıkmıştı. Buna ilaveten, bazı önemli şahsiyetlerin ölümleri bu devre damgasını vurmuştu. Bu talihsizlikler ve bir sürü suistimal sebebiyle rasathane 1580 yılında yıkıldı. Astronomi ve astrolojinin “evliliği” bu istisnai durumda kötü son ile noktalandı. İstanbul rasathanesi yedi yüzyıl süren Osmanlı İmparatorluğu’ndaki tek rasathaneydi.

Teorik astronomiye olan ilgisi Takîyüddin’i müneccimbaşı mevkiinde bulunmuş olan birçok kişiden ayırır. Ancak müneccimbaşının yükümlülükleri ve en önemli görevleri olan gelecek tahminlerinin sarayın kararlarını derinden etkilemesi Takîyüddîn’i daha çok astrolog olmak zorunda bırakmıştır.36

İbrahim Efendi’nin müneccimbaşı Mehmed hakkında bahsettiklerinden başka kayıt bulunmamasına rağmen, selefi müneccimbaşı Ahmed’in çalışmaları, bu makamın bilimsel ortamı hakkında bize bazı ipuçları

verebilir. Ahmet Bin-Lütfûllah 1667'de bu makama müneccimbaşı Mehmed'in ölümünden ve Sajanjal'ın yayınlanması üzerinden üç yıl geçtikten sonra gelmişti. Selanik'te doğmuş ve burada fıkıh, Sufizm, astronomi ve astroloji gibi devrin geleneksel okul konularının eğitimini almıştı.37

Müneccimbaşı olduktan sonra Sultan IV. Mehmed'in yakın çevresine girmiş ve onun kişisel astroloğu olarak hizmet etmiştir. Bu devirde Ahmed lakabını Müneccimbaşı olarak değiştirmiştir. Müneccimbaşı Ahmet astronomi hakkında yaptığı çalışmalardan çok kaleme aldığı tarih38 ve sufi şiiri39 üzerine olan yazıları ile ünlü olmuştur. Bu durum hükümdarlık çevrelerine ve astronomik çalışmalarının merkezine sufizmin iyice nüfuz ettiğinin bir göstergesidir. Kozmoloji ve astroloji arasındaki kısa mesafe ve bilimin mistisizm ile karışması, astronominin astroloji ile iç içe geçmiş olduğunu ortaya çıkarır.

Bu döneme ait yazılı bilimsel çalışmalarının bir incelemesi yukarıdaki savı destekler. Mısır Ulusal Kütüphanesi'ndeki bilimsel el yazmaları kataloğunun Türkçe bölümünde birçok el yazmasının listesi bulunmaktadır, bu el yazmalarının birçoğu müneccimbaşı kurumunda bulunan ve unvanları müneccimbaşı ya da müneccimek (Baş astronomun emrinde çalışan küçük astronom anlamındadır) olan kişilerce yazılmıştır. Yazılanların çoğu astrolojinin, astronominin içinde yer aldığının düşünülmesine yol açar niteliktedir.40

Konumuzla ilgili en anlamlı örnek Gian Domenico Cassani'nin boylamın yayının ölçümü (1712) çalışmasının Arapça sunumudur. İbrahim Efendi'nin kitabına benzeyen bu sunuş, modern Avrupa astronomisinin Arapça'ya tercüme edilmiş ender örneklerinden biridir. Ancak kimliği bilinmeyen mütercim Cassini'nin haritası üzerinde

astronomik tartışmalara ilaveten açıklamalarını Şam'ın bulunduğu astrolojik burç tabloları ile desteklemiştir.41

***

Bir süredir aktarmaya çalıştığım gibi, İbrahim Efendi'nin tercümesi astronomi ve astrolojinin el ele yürüdüğü bilimsel bir çevre içinde yapılmıştı. Ancak bu barış dolu birliktelik İslâm astronomi tarihi boyunca hep süregelmiş miydi?42

İslâm'ın ilk asırları boyunca, din ve bilim birbirlerini bütünler olarak gelişti. Kuran, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden yüzelli yıl sonra yazılı hale getirildi. Ardından hadis yazını ve hukuk okulları geldi. Aynı zamanda birçok astronomik çalışmayı da içeren Yunan felsefe ve bilim eserlerinin çoğu Yunanca, Süryanice ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme edildi. Astronomi eserlerinin yanı sıra bazı astroloji çalışmaları da (Ptolemy'nin tetrabiblos'u gibi) tercüme edilen eserler arasındaydı.

İlk başta dinin astronomi ve astroloji kombinasyonu mümkün göründü. Müslüman filozof el-Kindi'nin söyledikleri ile aktarırsak: "Gezegenler akıl ve konuşma yeteneğine sahip gerçek (natiqat) tinsel varlıklardır, ve (kendilerinin) bu dünyalardaki her şeyin sebep (fa'ilat) ve yönetimi (mudarribat) hepsini kontrol eden bir yaratıcının emriyle olur".43 Ancak bu uzlaşma fazla devam etmemiştir. İslâmi kanunların yazılması, astronomi ve astroloji üzerine yazılan birçok eser bir süre sonra birbirleriyle çelişmeye başladı. Dini liderler İslâmi teoloji ile astroloji arasındaki çelişkilere dayanarak astrolojideki kehanet geleneğini öne çıkardılar ve eleştirdiler. Astrolojinin ezeli ebedi bir dünyanın varolduğu fikrini desteklediğini ve yaratılmış bir dünya fikrine uymadığını iddia ettiler. Ayrıca astrolojinin geleceği tahmin potansiyeli, uyulması zorunlu ilahi emirlere gerek bırakmıyordu.44 Astrolojinin doğal sonucu dini inançlara aykırılığa (kifar)

vardığı kanısı vardı. İnançlardan sapma konusunda en iyi örnek dokuzuncu yüzyıl astrologlarından Abu Ma'shar'dı (Abu Ma'shar, d. 886). Abu Ma'shar önceleri hadis alimi idi, daha sonra el-Kindi (d. 870) tarafından geometri ve aritmetik desteğinde astroloji çalışması için teşvik edildi. Hadis kaynaklarına göre, Abu Ma'shar kendini astrolojiye öyle kaptırmıştır ki sonunda dini inançlara aykırı bir kişi olmuştur.45

Özünde İslâmi teoloji ile uyuşmazlık olmasının bir sonucu olarak herhangi bir astroloji çalışması tehlikeli olarak nitelendirilmiştir. Astronomiyle ilgilenen filozof ve astronomlar kendilerini astrolojiden uzaklaştırdılar. Tamamen ayrı bir gerçeği vurguladılar. Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda bazı filozoflar astrolojiye karşı yazıları kaleme aldılar. Örneğin Farâbî (d. 990) astrolojiye karşı olan bir polemik geliştirdi ve astrolojiyi bilim olmaktan çıkarıp batıl inanç olarak nitelendiririrken,46 astronomiyi "ilm al-nujum al-t'alimi" yani yıldızların matematik bilimi olarak tanımladı.47 İbn Sînâ (öl. 1037), başka bir alandaki değişiklikleri izleyerek insanların gayipten haber almalarına olanak tanıyan, Stoacı evreni oluşturan bütünler arasındaki doğal sempati düşüncesini kabul etmesine rağmen, astrologların çalışmalarını, hür iradeyi ve her şeyin orijinal nedeninden kaynaklanmasını öne sürerek reddetti.48 Psikolojik ve etik incelemesi Shemona Perakim'de (8 bölüm) Ben-Maimon (öl. 1204) "neden ve algıya ters düşen yanlış ve tehlikeli bir teori" olduğunu söyleyerek astrolojiyi reddeder.49

Daha önce bahsettiğim düşünürlerden farklı bir düşünceyle Gazalî astrolojiye karşı savaşa girdi. Felsefeye saldırdığı çalışması, Tahafut al-Falasifah'ta (Filozofların tutarsızlığı) Gazali bir bilim olarak astrolojinin ancak tıp ile aynı, fakat matematikten çok aşağı bir seviyede olacağını belirtti.50 Bilimle uğraşan bazı filozoflara ilaveten bazı matematikçiler kendilerini astrolojiden bütünüyle ayırdılar. Bir matematikçi ve astronom

olan Thabit Ben-Qurrah (öl. 901) da astrolojiyi bilimlerden ayırarak yerden yere vurdu.51

Filozof ve bilim adamlarının astrolojiden ayrılması sadece bir abartı değildir. Çoğu astronom yaşamlarını politik bir liderin hamiliğinde sürdürdükleri için yükümlülükleri arasında bu kişilere astrolojik tahminler hazırlamak da vardı.

Bu yüzden, bir gelir kaynağı ortaya çıkana kadar astronomlar (aflakiyn) ve astrologlar (munajjimin) arasında kesin bir ayrım yapmak olanaksızdı. İslâmi kanunların belirlenmesi ile birlikte, profesyonel astronomluk müessesesinin kurulması mümkün oldu, çünkü ay takviminin hesaplanması için astronomik çalışma yapmak gerekiyordu. Muvakkit’in (zaman tutucu) işini yapması için camide çalışması hoş karşılanıyordu. Bunun sonucunda onikinci yüzyılda bir astronomik literatür olan mikat (zaman tutma) gelişti. Ayrıca yeni astronomlar ortaya çıktı, bunların içinde Kopernik’ten önceki dönemin en büyük astronomu George Saliba’nın sözleriyle Ibn Shatir (d. 1375) Şam’daki Umayyad Camisi’nin muvakkit’i olarak çalıştı.

Ancak astronominin felsefi ve profesyonel olarak astrolojiden ayrılmasına rağmen, önde gelen bir grup astronom ikisini birleştirdi. Onuncu yüzyılda Al-Birûnî ve onüçüncü yüzyılda Tusi bunu yapanlar arasındadır. Yeni astronomlardan olan Birûnî (öl. 1050) kendini zor bir durum içinde buldu. Astronom olduğu halde, hamisinin isteğiyle ona bir astrolojik kitapçık hazırladı.52 Fakat Birûnî aynı kitap içinde astrolojinin bilimsel olmadığını ve “ne yapılması gerektiğini belirttiğini” yazdı.53 Görülen bu tutarsızlığa al-Birûnî’nin hamisinin onun astrolojik çalışmasını istemesi neden olmuştur çünkü kendisinin esas ilgi alanı astronomi üzerine kuruludur.

Nasırüddin Tusi’nin (d. 1274) durumu da bir başka örnek olarak karşımıza çıkar. İlhanlı sarayında astrolojinin politik önemine rağmen, al-

Tusi’nin teorik astronomi ve özellikle Tadhkira fi’ilm al-Hay’a (Astronomi bilimi notları) çalışması, çağdaşı bilim çevrelerince büyük kabul görecek gibidir. Astrolojik çalışmalarını inkar etmedi ve çoğunlukla kendisinden astronom ve astrolog olarak bahsedildi. Tusi’nin çalışmalarında bu iki ayrı alanın barışçıl birlikteliği İbrahim Efendi’ye ilham kaynağı olabilir.

Ancak astronomi ve astrolojinin birbirlerinden başarılı bir şekilde ayrılmış olması Osmanlılar zamanında neden bozulmuştur?

Çalışmamın bir parçası olarak Modern Osmanlı İmparatorluğu erken döneminde astroloji ve astronominin bir araya getirilmesi konusunda tarihi bir anekdot aktarmak istiyorum. Osmanlı sultanı II. Mehmed (“Fatih Sultan Mehmed” d. 1481) 1481’de de devrin önde gelen iki filozofu Hocazade Mustafa Muslahaddin Bursawi (öl. 1488) ve Aladin Tusi’yi yanına çağırttı. Sultan Mehmed, Gazali (Tehafü’l-Felasife’nin (Filozofların Tutarsızlığı) yazarı) ve İbn-Rüşt (öl. 1198, Tehafü’l-Felasife’nin (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) yazarı) arasında yıllardır süregelen keskin çatışmanın son bulmasını istediği için her birinin bir tarafı savunduğu, felsefi bir tez yazmasını emretti.

Sultanın emirlerini müteakip bu iki Osmanlı filozofu kendilerini tüm dünyadan tecrit ederek bir köşeye çekildi ve yaklaşık altı ay sonra tezlerini Sultana sunmak için saraya gittiler. Müzakereden sonra her birine onbin dirhem veren II. Mehmed her iki tezi de iyice inceledikten sonra Hocazade’nin tezini doğru ilan etti. Hocazade tezini İbn-Rüşd’ün Gazali’nin çalışmasını çürütmek için hazırladığı esere yapmıştı. Çalışmasının adını Gazali’nin önceki polemiği olan, Tehafü’t-Tehafüt et-Tehafüt’tan esinlenerek vermişti, fakat medrese çevrelerince çalışması tutarsızlığın tutarsızlığının tutarsızlığı diye tercüme edebileceğimiz Tehafü’t-Tehafüt et-Tehafüt’tan olarak tanınır ve genellikle “Üç Tahafut”

olarak kısaltılır. Hocazade anlamlı bir felsefi çalışma yapmamıştı. Çalışmasının büyük bir bölümü Gazali'nin tezinin tekrarıydı: akıl (aql) vahiy edilenden sonra gelir ve Kuran ve hadisler gibi kutsal yazı ve sözlerde aktarılan yaratıcının dışavurumudur. Çalışmasında Ibn-Rüşd'ten hiç bahsetmemesine rağmen yıllar öncesinde yaşamış "esin kaynağının" izlerine her yerde rastlanır.54

Yukarıdaki anekdot, politik otoritenin bilim çevresi üzerindeki gücünü gösterir. Sultanın karışması özel filozofik bir sistemin oluşmasına neden olmuştur. Bu durum astronomların, astrolojinin kalitesiz bir bilim dalı olması anlayışını etkilemiş ve artık astronomi ve astroloji içiçe geçmek zorunda kalmıştır.

Ayrıca bu durum astroloji astronomi birlikteliğine ışık tutar. Al-Gazali'nin felsefesi, Sufizmin gelişmesindeki entelektüel kaynaklardan biri olarak ele alınabilir. Sarayda bulunan birçok sufi şair yüzünden olmasa bile Osmanlı sarayında sufi tarikatinin ağır etkisini bilmekteyiz. Din ve astroloji arasında erken dönemde yaşanan çelişki din adamlarının onayları ile uzlaştırıldı. Şeyhülİslâm ve sufi şeyhleri tarafından sağlanan dini meşrulaştırma sayesinde artık astrolojinin dinden çıkma sınırını oluşturan ince çizgiden öte yana geçme tehlikesi ortadan kalkmıştı.

Fakat yukarıda yapılan zaruri açıklamalar yeterli değildir. Daha önce de bahsettiğim gibi, birileri tarafından müneccimbaşı kurumunun himaye ediliyor olması, alimleri zamanlarının çoğunu astroloji ile ilgilenerek hamilerinin geleceğe dair tasalarını ortadan kaldırmaya çalışmak zorunda bırakıyordu. müneccimbaşı kurumu astronomi ve astrolojiyi bir arada yürütebilen alimlere açıktı.

***

İbrahim Efendi'nin tercümesine geri dönersek, çalışması astronomi ve astrolojinin birbirinden ayrılmadığı bir bilimsel içerik dahilinde

tamamlamıştı. Buna ilaveten, İslâm'da hiçbir bilimsel dogma olmadığı için hiçbir bilimsel tutuculuk da yoktu. Bir filozof İslâm'ın sınırları dışına çıkmadığı sürece -Tanrı ezelden beri vardır, cisimsizdir, tektir ve ebediyen var olacaktır- bilimsel çalışmalarına vurulacak din dışılık damgasından uzak durabilir.

Bu yüzden Efendi'nin kitabı Kopernik sistemine atıfta bulunmasına rağmen İslâm dünyasında Bilimsel Devrime yol açmadı, çünkü ortada kaçınılması gereken bir Kuhn Paradigması yoktu. Avrupa tarihinde bile Bilimsel Devrim fikri kökten değişikliklere tabi olmuştu.55 Bu noktada şu soruyu yöneltmek istiyorum: İbrahim Efendi'nin bilimsel içeriği, Avrupa'da yer almış Bilimsel Devrim diye adlandırılan içerikten bütünüyle farklı mıdır?

Aslında bazı tarihçiler tarafından yakın zamanda yeniden ele alınmış olan Bilimsel Devrim, Avrupa'da modern çağın yapılanmasından başka bir şey değildi. Bu yapılanmaya karşı, Duret ve İbrahim Efendi'yi Max Weber'le bir tartışma içine taşıyacağım. Max Weber'e göre sihir ve gelecekten haber verme gibi diğer nitelikleri ile birlikte astroloji, erken dönem modern bilimlerinin "uyanması" ve Bilimsel Devrimi yapmak için, yaşanması gereken şeylerdi. O, "Gizemli, hesaplanamayan kuvvetler… ortaya çıkmaz, bunun yerine prensipte bir kişi, her şeye hesap yaparak hükmedebilir"56 ifadesini kullandı.

Weber bu uyanışın Avrupa tarihinin kendisine has gelişimleri sayesinde gerçekleştiğine inanıyordu. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism adlı eserinde, Weber, Batılı olan ve olmayan bilimleri birbirinden ayırdı ve bilimsel gelişmenin gözle görünür sıçramasını "Bilimsel ilerleme, Batı'da gelişen kapitalizmden faydalandı; bunu yaparken Batı'nın sosyal yapısının özelliklerinden, yönetimin ve kanunların gerçekçi yapısından cesaret aldı" ifadesiyle öne sürdü.57

Weber’in Protestan etik kapitalizmin yükselişi ve bilimsel devrim arasında bağlantı kurması, Bilimsel Devrimin kaynağı olarak Avrupa tecrübelerinin (sosyal, politik, kültürel ve ekonomik) özelliklerini vurguladı. Avrupa tecrübelerinin ve bu tecrübenin evrensel yapısı arasındaki birliğin altını çizdi. Bu yolla bilimi, geçiş noktasını Bilim Devriminin mimlediği “modern” ve “modernlik öncesi” olmak üzere ikiye ayırdı. Çin bilimleri tarihçisi Joseph Needham, Weber’in teorisini “Yunanlıların rolünün aşırı derecede yüceltilmesi ile birlikte Avrupalı birliğin korunması eğilimi, sadece modern bilimlerin değil, en başından beri bilim sadece ve sadece Avrupalıların özelliği olduğunu göstermeye şartlanmıştır” diyerek geliştirdi.58

İslâm bilimleri tarihçileri Avrupa bilim bütünlüğüne dair bu görüşlerin tamamına katılmamakla birlikte bu teolojik düşüncenin bazı kısımlarını içlerine sindirmişlerdir. İslâmiyet’te olmayan bazı “Avrupalı özelliklere” bakarak, bilimsel üstünlüğün onyedinci yüzyılda İslâm dünyasından Avrupa’ya aktarıldığını açıklamaya çalışmışlardır. Burada sorulması gereken asıl soru İslâmi bilimlerin, kendi bilim devriminin hiçbir işaretini vermeden nasıl olup da Bilim Devrimine temel olacak gelişmeyi gerçekleştirdiğidir.59 İslâmi bilimler tarihçisi A. Sabra, İslâmi bilimlerdeki bazı Avrupalı-Weber özellikleri eksikliğini kapatma hevesi ile savunmaya geçerek “Arap alimlerinin çalışmaları ilkel-bilim çalışmaları değildir, gerçek anlamda dünyada yapılan ilk bilimin ta kendisidir” iddiasında bulunmaktadır.60

Weber’in “Avrupa’nın uyanışı birliği” tezi ve bu tezi savunanların “İslâmi bilimlerin düşüşü tezi”’ni sürekli işlemeleri, İslâm bilimleri tarihi üzerine inşa edilmiş tarihi bir tartışmaya yol açtı. Bu tartışmanın bazı şartları vardır. İlkin, İslâm ve sufizmin ağır etkisiyle İslâmi bilimler “uyanış” yapamayıp bir ilerleme kaydedemedi denilmektedir. İkincisi

bilimsel devrim tarihin akışı içinde İslâm dünyasındakinden çok farklı bir şekilde gelişiyordu. Bu iki tarih birbirlerinden ayrılarak yollarına devam etti. Bu durumda Duret ve İbrahim Efendi; “uyanmış” Avrupa ile hala “uyuyan” İslâm bilimleri arasındaki ayrımın simgeleri olarak sunulabilirler mi?

Astroloji ve astronominin ilgilerinin birleştirilmesi ya da daha genel anlamda bilim ve büyücülüğün birlikte ele alınması için Duret İbrahim Efendi ve müneccimbaşı çevrelerinin birarada düşünülmeleri yanlıştır. Astroloji ve astronomi arasındaki kesin ayrım onyedinci yüzyıldan çok sonra yapılmıştır. Bu ayrım yapılana kadar hem İstanbul hem de Avrupa’da bu iki alan örtüşebilirdi. Duret ve İbrahim Efendi’nin çağdaşı ve her ikisinin kitaplarında da tartışmanın ana konusu, günümüzde Kopernik sistemi üzerinde yaptığı, gezegenlerin elips şeklinde yörüngeleri olduğunu söyleyen (gezegensel hareketin üç kanunu), revizyonlarla tanınan ünlü astronom Kepler’di.

Fakat Kepler yoğun olarak medyumluk ve kısmen de astrolojiyle ilgilenmiştir. II. Rudolf’un Prag’daki sarayında çalışırken, büyü ve simyanın içine gömülmüştü (Hermetizm),61 maddi dünyanın elementlerini yeniden oluşturma ve bilim dünyasında yankı yaratma planlarının denemeleri ile uğraşıyordu. Tarihçi Charles Webster’in dikkat çektiği Kıyamet Günü ve Binyılın tarihlerinin belirlenmesi, kuyruklu yıldızların mucizevi anlamları, doğanın çok önemli prensipleri ve bunların doğal büyü ile ilişkilerinin varsayımları, büyücülük ve astrolojideki inançlar gibi makaleler Kepler, Bacon, Boyle ve Newton gibilerinin hala bu işlerle meşgul olduklarının göstergesiydi. Webster için bu eğilimin tarihi Paracelsus’un yazılmasına kadar uzanıyordu.62

Astroloji sadece bilimin değil, teolojinin de içine nüfuz etmişti. Astrolojiye karşı Augustine’in katı dini duruşuna rağmen,63 onbeşinci

yüzyılda teoloji ve astroloji örtüşmeye başladı. Kardinal Richelieu'nun selefi Kardinal Pierr d'Ailly, astrolojiye olan ilgisinin kendisinin teolojik ve politik düşüncelerine yansımış olması ile tanınıyordu. D'Ailly, kilise ve entelektüel çevrelerde önde gelen bir kişi olduğu için, onun yıldızlar hakkındaki fikirleri tehlikeli olarak görülmüyordu. Kendisinin en büyük politik zaferi sayılan Constance Konsüllüğü'ndeki rolü esnasında, açıkça astrolojiye sarılmış ve onu desteklemiştir. Laura Smoller, d'Ailly'nin imanı ve astrolojiyi kendi inancı içinde bir araya getirdiğini şu cümle ile öne sürer: "Tanrının tarih için planı olan dünyadaki yaşamın bir anlamı vardı ancak yeryüzündeki olayların bir düzeninin olduğuna da inanıyordu. Astroloji bu düzeni sağlıyordu".64 D'Ailly astroloji hakkında yazarken, yeni bir bilim olan haritacılığa da katkıda bulundu. Bilimsel incelemesi Image of the World'de hep Batı'ya doğru yelken açarak Doğu Hindistan'a ulaşılabileceği düşüncesi, Christopher Colombus tarafından, ünlü yolculuklarını yapmadan önce incelendi ve bazı eklemeler yapıldı.

D'Ailly'nin astrolojinin dünyanın düzeni'ni sağladığı yolundaki saptaması bizi Bilimsel Devrimin felsefesi hakkındaki tartışmaların tam ortasına çeker. Doğal felsefe ve teolojiden türetilmiş mekanik felsefe, neo-Platonizm ve teolojiye sunulan yeni fizik görüşü arasında bir orta yol bulunmasını sağladı (Ruhun ölümsüzlüğü ve dünyanın ebediyeti). Mekanik felsefeyi savunanların başında Duret'nin çağdaşı düşünür Descartes geliyordu.

Descartes'ın bakışına göre homojen maddi evren her zaman ve her yerde aynı olan matematik kanunlarıyla yönetiliyordu. Descartes D'Ailly ile aynı tarzda Tanrı tarafından belirlenmiş kanunların aracılığı ile dünyanın mükemmel bir makine gibi işlediğini öne sürdü. Bu yüzden dünyanın mükemmel bir düzen içinde olmasını sağlayan ilahi gücün keşfi için bilimsel araştırmalar gerekliydi.65 Bu durumda Tanrının rolü bu kanunları

yaratmak ve kendi kendilerine işlemeleri için bırakmaktı. Amos Funkenstein, Descartes'ın Tanrı düşüncesini, her şeyin önde geleni "her şeye gücü yeten, nedeni kendi içinde ve herşeyin onun isteği ile gerçekleşeceği"66 bir Tanrı olarak sunar. Bu yüzden Descartes'ın dünyasının mükemmel bir düzeni olmasına rağmen, bu dünya gerçeküstü Tanrı isteklerine bağlıdır (Tanrının isteğinin onun zihninde tanımlanmasına rağmen). Isaac Newton, Descartes'tan daha da ileri giderek gerçek ve gerçek dışı kombinasyonları içeren açıklamalar yaptı. Newton'a göre dünyadaki önemli şeylerin çoğu nedenini bilmeksizin kütleler arasındaki kuvvetten haberdar olmamızı sağlamıştır. Newton kütleler arasındaki çekimin anlaşılması zor bir şey olmadığını, çünkü bizim bu işleyişin nasıl olduğunu bildiğimizi söyler: evrensel, ölçülebilir bir ilişkiye uyar. Funkenstein Newton'un Tanrı görüşünün herşeyden önce gelen "kozmik bir yaratıcı, herşeyin kuralını koyan"67 olduğunu açıklar. Bu iddia, Bilimsel Devrimin önde gelen kişilerinin simya ve numeroloji gibi irrasyonel faktörlere neden ilgi duyduklarını açıklayabilir.

Avrupa bilim çevrelerinin bu çerçevesini, onyedinci yüzyıl Avrupa sı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda bilim, sır, büyü ve astrolojinin benzer şekilde bir arada ele alındığını göstermek için çizdim. Ancak yeni bilimlerde aşama kaydetmek için büyü ve sırlardan "uyanmak" zorunda mıydı? Aslında bu sorunun cevabını bu kısa yazımızda veriyor gibiyiz. Ancak sorunun cevabının çok çok uzun olduğu göz önüne alınırsa bizim açıklamalarımız incir çekirdeğini bile doldurmaz. Giordiano Bruno and Hermetic Tradition adlı kitabında, Frances Yates, Hermetizm, büyü ve astrolojinin bilimin üstesinden gelmek için zorluklara yardımcı olmadıklarını, ancak bilim ve uygulamalarına karşı bir merak uyandırdıklarını söyler. Kendi sözleriyle ifade etmeye çalışırsak: "Modern bilimin ortaya çıkışının arkasında, dünyayı anlamaya çalışan yeni bir isteğin yönlendirmesi vardı, bu yeni

gelişim, mucizevi ve sırlarla dolu işleyişleri anlamaya yönelik tahminleri ve onları nasıl çalıştıracağını ihtiva ediyordu. Yeni yaklaşım nereden ve nasıl ortaya çıkmıştı? … Hermes Trismegistus”.68

Yeniden ele alınmış bu resim Weber’in daha önce çizdiğinden oldukça farklı görünmektedir. Buna göre modern öncesi ve modern bilimi ayıran kesin bir çizgi yoktur. Bana göre bu son revizyon bilginin yere göre-Doğu ve Batı-tanımlamasına olanak sağlayabilir.

Duret ve Efendi arasındaki astrolojinin ve astronominin içiçe geçmesiyle oluşan bağlantı Osmanlı-Avrupa bilim alanında görülen istisnai bir durum değildi. Bu yüzden “uyanmış” Avrupa ve “uyuyan” İslâm dünyasına olarak daha önce ikiye ayrılan yapının yeniden irdelenmesi gündeme gelecektir. Onyedinci yüzyıl Paris bilimsel içeriği, aynı dönem İstanbul bilimsel içeriğinden kökten farklılıklar göstermiyordu. Her iki yerde de astronomi ve astroloji birbirlerini destekliyordu.

Yates’in tezini kullanarak, İbrahim Efendi’nin tercümesinin Osmanlı İmparatorluğu içerisinde astroloji gibi irrasyonel faktörler sayesinde yeni Kopernik sistemine karşı bir ilgi uyandırdığı söylenebilir. Ayrıca tarih boyunca Sufizmin İslâmi bilimlerdeki düşüşünü nasıl etkilediği sorusunun yeni ve kışkırtıcı başka bir soru ile değiştirilebilmesine olanak verir: Sufizm yeni bilimsel çalışmalardan haberdar olunmasında ne tip bir işlev gördü ve Bilim Devriminin öğrenilmesinde nasıl bir itici güç oldu? Aynı şekilde, Avrupa’nın geliştirdiği ve işleyiş ile karakterize edilen bağımsız tarihi yolun başlangıç noktası onyedinci yüzyıldır, Bilim Devrimi tarihi yeniden şekillendirmiştir. Fakat Duret ve İbrahim Efendi bağlantısı farklı tarihi gelişmeler içinde İstanbul ve Paris’in birbirlerinden uzak olmadıklarını gösterir. Bunun yerine iki şehrin durumları birbiriyle ilişkili bilimsel etkinliklerin ortak bilimsel bir zemin üzerinde olduklarını gösterir.

***

Özet: Öneriler ve Sorular

Sonuç çıkarma yoluyla aşağıdaki varsayım grafiğini sunmak istiyorum:

1637 yılında Richelieu'nun "yıldız haritacısı" Noel Duret astronomi ve astroloji ile ilgili ve içinde Kopernik sisteminden bahsettiği bir kitap yayınladı.

1637 ve 1642 yılları arasında bir yerlerde Richelieu'nun sanat ve bilim için hamilik yapması nedeniyle bu kitap Savary de Breves tarafından el yazmaları alıp Paris'e göndermek amacıyla takas edilmek için İstanbul'a getirildi. Novae motuum saray kütüphanesinin raflarında, klasik eğitim görmüş Tezkereci al-Zigetvari İbrahim Efendi isimli Macar asıllı bir dönmenin onu bulup incelemesine kadar yirmi yıl boyunca kaldı. İbrahim Efendi astronomi ve astrolojiye olan ilgisi sebebiyle kitabı okudu ve yaptığı tercümeyi müneccimbaşına gösterdi. Müneccimbaşı kitaptaki astrolojik haritaların kullanılmasının faydasına ikna edildikten sonra bu tercüme için icazet verdi.

Kitap tercümesi erken dönem modern İstanbul'un entelektüel ve bilim atmosferiyle çakışır. Astronomi ve astrolojiyi birbirinden ayıran İslâmi bilimlerin seyrinden oldukça farklı olarak o dönem İstanbul'unda astronomi ve astroloji el ele yol alıyordu. Daha önce yapılan ayrım onaltı ve onyedinci yüzyılda üç ana neden yüzünden etkisini yitirdi. Birincisi sarayın himayesinde bilimsel işlerle uğraşan kişilerin, saray tarafından astrolojik hesaplar yapmaya zorlanmasıydı. İkincisi Gazali felsefesi'nin bu işe bilimsel bir meşruiyet vermesiydi. Sonuncusu Sufi şeyhlerin bilimselliğe aykırı olan bu etkinliğe dini onay vermesiydi. Bu durumun nedeni yazımda bilimsel dogma eksikliği olarak üstü kapalı bir şekilde verilmiştir.

Tarihe geri dönüldüğünde: Yukarıda taslak olarak verilen, dönemin baskın görünümüne bakıldığında bu farazi hikaye bazı soruları gündeme getirir. İlk olarak özellikle Gazali'nin felsefesinin popülerliğinin artışı ve

mistizmin yükselişi nedeniyle İslâmi Bilimlerin momentumunu kaybettiğini öne süren “düşüş tezi” savunucularının varsayımı bizim incelediğimiz konu ile uyuşmaz.69 Ancak Bilimsel Devrim olarak adlandırılan olgunun yer aldığı Avrupa’da bilimsel içerik farklı değildi. Mistisizm, büyü ve astroloji, doğanın keşfi ve merak uyandırma için teşvik edici olgulardır. Aslında daha önce gördüğümüz gibi Gazali felsefesi ve astroloji bilimsel etkinlikler için bir engel olmak yerine Kopernik’ten bahseden Arapçaya tercüme edilmiş ilk yazı için güdüleyici olmuştur. Fakat İbrahim Efendi’nin Kopernik’in insanı evrenin sınırlarına götürecek olan devrimci etkisini anlamadığını söylemek doğru olur. Bu iki faktör, yeni astronominin, bir zamanlar bir arada olan eski astronomi ve astrolojiyi kendine mal etmesini amaçlayan bir tartışmanın en azından başlamasına neden olmalıdır.

İkinci olarak, revizyonistlerden Ekmeleddin İhsanoğlu’nun başlattığı bir diğer tartışma ise, modern zamanın ilk dönemlerinde Osmanlı alimlerinin Avrupalı bilimsel fikirleri yakından takip ettikleri konusudur. Yazar bu tartışma ile Paris ve İstanbul’da iki farklı bilimsel gelişmenin olduğunu ima eder. Eğer birbiriyle eş zamanlı ve birbirinden haberdar iki ayrı bilimsel gelişme olduysa Efendi’nin Duret’nin kitabına rastlaması, Osmanlıların Avrupa biliminin farkında olmalarının ve ilgilerinin bir göstergesi olarak ele alınmalıdır. Fakat Efendi’nin Duret ile karşılaşması, Osmanlı alimlerinin daha önceden Kopernik sisteminden haberdar olmadıklarını gösterir. Bunlara ek olarak genel eğilim iki farklı yerde bilimsel gelişmenin olmasından çok tek bir ortak alanda gerçekleştiği yönündedir. Son olarak C. A. Qadir70 tarafından başlatılan bir diğer revizyonist tartışmada ise teorik ve törensel motivasyonlar tarafından güdülen İslâmi bilimler ile faydacılığa dayalı Avrupa bilimleri arasındaki zıtlıklar incelenir. Herşeye rağmen Duret’nin kitabının takvimlerin hesaplanması ve astrolojik almanakların

hazırlanması için bir potansiyel olması müneccimbaşı Mehmed’in tercüme için icazet vermesine yol açmıştır.

Bu makaleye dönersek: İbrahim Efendi’nin el yazmasının Osmanlı arşivlerinde dokunulmadan kaldığı ve bilim adamları tarafından kullanılmayı beklediği görülmektedir. Bu kitap şimdiye kadar yer almış olsa bile Kopernik şeması ve bu şemanın uygulamasının geçerliliği hakkında muhtemel bir tartışma ortaya çıkarabilirdi. Bu durum beni bazı öneriler yapmak zorunda bıraktı.

İlk olarak, onyedinci yüzyılda bırakın bırakın Avrupalı bilim adamları dahi, Bilimsel Devrimden haberdar değildi. Müneccimbaşı ve İbrahim Efendi’nin dışında hiç kimse Duret’nin kitabıyla ilgilenmedi. Tartışmaya açık olan bu konuya dikkat çekerek, onyedinci yüzyıl Osmanlı bilimsel içeriğinin dönemin Avrupa içeriğine karşı gelmediği düşüncesini ortaya atıyoruz.

Ayrıca onsekizinci yüzyılda İbrahim Müteferrika tarafından ilk matbaa İstanbul’da kurulmuştur. Bu matbaada bazı Avrupalı bilim çalışmaları tercüme edilmiş ve basılmıştır. Bu yüzden Efendi’nin el yazması kitabının birkaç kopyasının küçük bir grup içinde elden ele dolaştığını ve basılı kitaplar ortaya çıkınca bu kitaba olan ilginin kaybolduğunu söyleyebiliriz. Müteferrika’nın matbaasında basılan yayınlar daha organize olmuş, daha iyi dağıtılmıştır, bu yüzden genel ilgi Efendi’nin kitabından Müteferrika’nın kitaplarına yönelmiştir. Basılı kitaplara artan ilgi, diğerlerine olduğu gibi Efendi’nin kitabına da sadece sanat eseri koleksiyoncuları ve tarihçilerden başkasının dikkat etmemesine neden olmuştur.

Sonuç olarak, yeni astronominin başlangıcını bir dönüm noktası olarak belirlersek, bu noktaya kadar Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bilimsel ve entelektüel içeriğin birbirlerinden farklı olmadığını söyleyebiliriz. Ancak politikalar (Mutlakıyetçi Devlet) ya da ekonomi

(kapitalizmin yükselişi) konusundaki diğer gelişmeler yirminci yüzyıla gelininceye kadar Müslüman bilim adamlarını Avrupa bilimlerindeki gelişmelerden yavaş yavaş soğutmuştur. Ancak bu soğumanın kaynağı "rasyonalizmin yükselişi" ya da "mistisizme geri dönüş" gibi içsel ve gerekli olan nedenler olarak gösterilmemeli ve gerçek nedenler başka bir yerde onsekizinci yüzyılda aranmalıdır.

1 Bu çalışmamda yer alan tüm problemleri çözme niyetinde değilim. Yine de burada ana problemler üzerine yaptığım açıklamaların, bizi, benim bulamadığım yanıtlara götürecek tartışmalara zemin hazırlamasını umuyor ve değerli eleştiri ve yorumlarından dolayı Carlo Gintzburg, Ted Porter, Mary Terral, Herbert Davidson ve Zvi Ben-Dor'a teşekkürlerimi sunuyorum.

2 Vardar yeniceli Hayalî 16. yy. Osmanlı şairidir ve kozmolojiyi Sufi ve mistik şiir anlayışına katmıştır. Bkz. Ottoman Lyric Poetry: An Anthology (Austin: University of Texas press, 1977) s. 66.

3 Bkz. Gustave Edmund von Grunebaum, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition (Menasha, Wis.: American Anthropological Association, 1995), 120; Aydın Sayılı, "The Causes of the Decline of Scientific Work in Islam. " in The Observatory in the Islam and Its Place in the General History of the Observatory (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960), 422; John Joseph Saunders, "The Problem of Islamic Decadence" Journal of Work History 7 (1963): 719.

4 Bkz. C. A. Qadir, Philosophy and Science in the Islamic World (Londra: Routledge, 1990); Mummad R. Mirza ve Muhammad Iqbal Sıddqi, Muslim Contribution to Science (Lahor: Kazı Publications, 1986).

5 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Introduction of Western Science to the Ottoman World: A Case Study of Modern Astronomy (1660-1860), "

Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), Transfer Of Modern Science and Technology to the Muslim World (İstanbul: 1992).

6 Bu açıklamalarımı bildiğimiz ilk tercüme olması dolayısıyla biraz kısıtlı tutmam gerekmektedir. Yine de Ekmeleddin İhsanoğlu'nun bu yargısı konusunda ikna olmuş durumdayım, bu savın nasıl tespit edilmiş olduğu önemli değildir, Türk kütüphanelerindeki bilimsel el yazmaları kataloğunu redakte ettiğinden beri büyük bir güvenilirliğe sahiptir. Mısır milli kütüphanesindeki bilimsel el yazmaları kataloğuna dair şahsi fikrim, 1660 yılından öncesine kadar elimizde hiçbir tercüme kanıtı olmamasıdır.

7 BLC, cilt 89, ss. 523-24.

8 Biographie Universelle: Ancienne et Moderne, cilt 12, ss. 100.

9 Bkz. Jerome de la Lande, Bibliographie astronomique: avec l'historie de l'astronomie depius 1781 juscu's 1802 (Paris: 1803), ss. 205, 206, 208, 210, 224. La Lande Fransa'nın Bourg-en-Bresse şehrinde doğmuştur. 1751'de Fransız akademisi tarafından Ayın uzaklık açısını belirlemek çalışmaları için Berlin'e gönderildi. 1762'den itibaren College de France'da astronomi profesörü olarak görev yaptı ve daha sonra Paris Rasathanesi'nde müdür olarak görev yaptı. Asıl çalışması olan Trait' d'astronomie'de (1764) kendi zamanında yazılmış olan en kapsamlı yıldız kataloğunu ortaya çıkarmıştır (1801).

10 -Primi mobilis doctrina dvabs partibvs contenta. In priori qvidem rectas circvlo adscriptas, circulorum ac triangulorum affectiones Cum exquisitis vbique demonstrationibus complectitur. In posteriori very eorumdem analysin vsumque continent (Paris, 1637).

- Supplimenti tabularum richelienarum pars prima: Supplement des tables richelienes, (Paris, 1639).

- Novelle theorie des planetes. Conforme aux obseruations de Ptolom'e, Copernie, Tycho, Lansberge, & autres excellens astronomes, tant

ancies que modernes. Avec les tables Richeliennes et Parisiennes, exactement calcul’es, (Paris, 1635).

11 Ibid, s. 206.

12 Bkz. Husayn Husani, el-Müneccim el-sâni, Tahdhibal Anam fi Ta’rib Zij Lalende nam (La Lande’ın astronomi haritasından düzeltilmiş Arapça tercümesi) (ca. 1850).

13 “Şarkıların Şarkısı” gibi kimi ünlü kitaplar kötü kullanım yüzünden günümüze kadar varlıklarını koruyamamışlardır. Duret’nin tarihi kayıtlardaki ikincil rolü az sayıda kopyası bulunan kitabının parçalarını birleştirmesi ve kitabın ikinci baskısının hiçbir zaman olamayacağını öngörmüş olmasıdır. California Clark Kütüphanesi kayıtlarına göre var olan tek kopya Clark Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.

14 Ibid. s. 13. İslâm’daki tıp ve astroloji ilişkisi, Yunan felsefe akımının ilk tercüme edildiği zamanlarda oluşmuştur. 10. yy. ’da Abbasiler dönemi alimleri hem doktorluk hem de mütercimlik yapan kişilerdi ve Yuhanna İbn Bahtisu’nun bilinen çalışması Kitab fimâ yehtagu ilaihe et-tabibu min ilmi’l-nücum (bir hekimin astroloji hakkında bilmesi gerekenler) gibi, benzer çalışmaları kaleme almışlardı. Ayrıca bkz. Yuhanna Ibn al-Salt, Kitab Tabb-ı Nücus (“astrolojik tıp kitabı”). Her iki el yazması da Felix Klein-Franke tarafından yayınlanmıştır, L’astromathematics in Islam, (New York: Georg Olms Verlag, 1984).

Alman-İsveç’li hekim olan Theophrastus von Hohenheim (1493-1541), bu uzun ve şüpheli akımda tıp ve astroloji ilişkisini gösteren önemli bir şahsiyettir. Tıbbi doktrini makro ve mikro kozmos arasındaki benzerlik tabanına oturtmuştur: organların göksel vücutlarla ilişkili olduğu düşünülmüştür, örneğin kalp güneşi temsil etmektedir. Ayrıca Hohenheim ve takipçileri Kopernik’in güneş merkezli teorisinden önce belirtmişlerdir. Bu da Efendi’nin Duret’nin tercümesine yazdığı girişte güneş merkezli

yörünge sistemi içinde hekim ve astrolog ilişkisinin vurgulanması ile açıklanabilir.

15 Nicholas Culpeper, Semiotica urinica: Astrological Judgement of Diseases, 4. Baskı, (Londra: Nathaniell Brookes, 1671), s. 1. Aynı zamanda “Avenezra” olarak da bilinen Avraham Ibn-Ezra, onyedinci yüzyılda yaşamış Yahudi bir alimidir ve aynı zamanda şair, dil bilgisi uzmanı, gezgin, Neo-Platon felsefecisi, astrolog ve gök bilimcidir. Aynı zamanda İspanyol Yahudiliğinin altın çağına yorumları ile büyük katkıları olmuş bir tefsircidir. Astrolojik çalışmalarında Yahudi Sinagogu’nu kainata benzediğini iddia etmektedir. Göçe: 23: 28 ve Hıristiyan Kilisesi’ne dair yorumları 3: 1, 7: 13 astrolojik bakış açısına ışık tutmaktadır. Müslüman gök bilimci Abu Ma’shar (Albumassar) ile olan diyaloğu için bkz. Otsar Ha-Haim (Hayat hazinesi), s. 45 ve Ptolemaic gök bilimi ve karşı Ptolemaic astroloji için bkz. Yazarın Sefer Hate’amim (Sebep kitabı), s. 51.

16 Culpeper Nicholas, Semiotica urinica, s. 13.

17 Culpeper ve Biographie universelle (cilt 12, s. 100) Duret’den kralın astroloğu ve kardinalin baş adamı olarak bahseder.

18 Onaltıncı yüzyılın sonlarında Fransızlar ve Osmanlılar Habsburg ve İspanyollara karşı müttefik durumundaydı. O zaman Osmanlılar Fransa’nın Port kentinde donanmaları için bir liman kurmuşlardı. Bkz. Marshall Hodgson, The Venture of Islam: The Gunpower Empires and Modern Times (University of Chicago Press, 1974), s. 117. Bu ittifakın tam bir askeri ittifak olmadığı görülür ve G. R. R. Hazinesi Richelieu’nun “hayalinin” hepsi de Fransa’nın rakibi olan İngiliz, İspanyol ve Hollanda hakimiyetinin altındaki Atlantik ticaretini dengeleyecek şekilde Akdeniz ticaretini doğuya açmak olduğunu gösterir. G. R. R. Hazineleri, Cardinale Richelieu and the Development of Absolutism (Londra, 1972), ss. 210-11. Robert Knecht Richelieu’nun asıl hedefinin doğudaki ticaret

yollarını Fransız tacirlerine açmak olduğunu belirtir. Bu yüzden Osmanlı sarayı elçileri ile kişisel ilişkiler kurup aracılık etmiştir. Robert Knecht, Richelieu (Londra, 1991), s. 160.

19 Carl Burckhardt bir takım örneklemeler yapmıştır. Venedik Sinyorinası Gentile Bellini, 1479 yılında Sultan II. Mehmet'in portresini yapmak üzere İstanbul'a gönderilmiştir. II. Mehmet'in oğlu Sultan II. Beyazıt (1481-1512), yel değirmeni planları, gemi pompaları ve Boğaza büyük bir kaldırma köprü planı içeren bir mektup aldı. Bu mektup Leonardo da Vinci tarafından kaleme alınmıştı, II. Beyazıt köprüyü 1506'da Leonardo da Vinci'nin yapmasını istiyordu. 1525'te Fransız kralı I. Francis Muhteşem Süleyman'a bir mektup yollayarak Habsburglara karşı Sultandan yardım istedi bu da ünlü Osmanlı-Fransız ittifakını ortaya çıkardı. Bu ittifak Burckhardt tarafından "zambak ve hilalin birlikteliği" (289) olarak tanımlandı, bu ittifak da Macaristan'ın bir bölümünün Osmanlılar tarafından fethini kolaylaştırdı ve daha da önemlisi benim şu andaki konum olan Zigetvar şehrinin (çalışmamda daha sonra belirteceğim tercüman ile ilgili). Zigetvar'ın kuşatılması sırasında Sultan Süleyman öldü. Richelieu zamanında XIII. Louis, Avrupa monarşileri içinde Osmanlı İmparatorlarına Padişah diyen tek monarşi idi. Bkz. Carl Burckhardt, Richelieu and His Age (Londra, 1970), cilt 2, ss. 284-95.

20 Hediye alış verişleri için bkz. Pierre Bourdieu, Outline of Theory of Practise, tercüme Richard Nice (Cambridge, 1977) ss. 5-6, 38, 109. Natalie Zemon Davis, "Beyond the Market: Books as Gifts in Sixteenth-Century France, " Transactions of the Royal Historical Society, ser. V, 33 (1983): 69-88. Sharon kettering, "Gift-giving and Patronage in Early Modern France, " French History 2 (1988): 133-151.

21 Bkz. Richelieu et le monde de l'esprit (Sorbonne, 1985), madde, 40, 26, 249, 250, 251.

22 Sufi şairlerin iki el yazması Muhydi Efendi adındaki Derviş Mawwali tarafından toplanmıştı, ve Tuhfa (erdem makalesi) olarak adlandırıldı ca. 1595-1600. Osmanlı sarayının üyeleri Sufi dervişlerin usullerinden etkilenmeleri ve bazı derviş şairlerin Osmanlı sarayında mevkileri olması dikkate değerdir. İkinci Sufi kitabı olan Safahatü'l-Aşkın (aşıkların saadeti) Nur al-Din Khalili tarafından 1583'te yazılmıştır. Bir el yazması olan Jalal al-Din Muhammad al-Qazwini'nin Telhisü'l Miftah et-telhisü fi ulumi'l-Belagat (temel özet: retorik taslağı) retorik (söz sanatı) üzerinedir, bu çalışma onüç ya da ondördüncü yüzyıla rastlar. Bu el yazması diğerlerinden daha çok dikkatimi çekmiştir, kitabın adı Kitab-ı Ta'alımü'l-Mesihi (Hıristiyanlığa giriş). Aslında Richelieu'nun kendi kitabı olan Instruction du chrestien'den tercümedir. Tercümesi onaltıncı yüzyılın başlarında Bağdat kadısı Badi' Justu de Bawazi tarafından yapılmıştır.

23 Bkz. Gustav Bayerle, Pashas, Begs and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire (İstanbul, 1977), ss. 38, 126-27, 147.

24 Bkz. Carl Buckhardt, op. cit., s. 288.

25 Evliya Çelebi, Evliya Çelebi's Books of Travels: Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth Century, ed. Klaus Kreiser (Leiden New York, 1988), cilt 3, ss. 56-60.

26 İslâmi mistisizm olan Sufizm aynı zamanda tasavvuf olarak da adlandırılır. Bu İslâm'ın içsel boyutudur ve net olarak "Kalbin bilimi" olarak tanımlanır. Bu ruhun içsel ifadesi ve kainatın gerçekliği arasında bir eş zamanlılık olduğunu gösterir. Farklı fakat yaratıcılığın paralel dışa vurumlarında ortaya çıkar. Manevi akrabalık gruplarının ve manevi kainatın ilişkileri ile ilgilidir. Sufizmin dini boyutu açık görüşlü maneviyatçı akımın asıl karışımı olduğu fikrini akla getirir; her ikisi de tamamen farklı unsurları içerirler ve sıradan dünya ile doğa üstü dünyayı bağlantısız bir tarz ile

ilişkilendirirler. Sufizm inanlar için doğa üstü evren ile bir etkileşimdir. Bu etkinlik de fiziksel ve metafiziksel dünya ile manevi ilişkilerin astrolojideki gibi olduğunu gösterir.

27 “Azim” kelimesi, Arapçada ghayat ve Latincede Picatrix her iki kültür için de özel bir anlama sahipti. Ghayat ül-Hakim adlı Arapça kitap (ermişin azmi) Müslüman İspanyol matematikçi Abu al-Qasim Maslama al-Magriti’nin bir çalışması olarak ileri sürüldü. Bu kitap onüçüncü yüzyılda Kastilya Kralı I. Alfonso’nun isteği ile Latince’ye Picatrix ismiyle tercüme edildi. Daha sonra Arap ve Latin yazarlar sıkça bu kitaba atıflar yaptılar, bu çalışma bazen şeytani büyü ve belli bir kesime hitap eden hikmet olarak görüldü. Bu kitap kozmoloji ve astroloji gibi birçok konuyu içeriyordu. Muhtemelen Efendi’nin ghayat kelimesini seçme nedeni Ghayatü’l-Hakim’in çok ünlü olan Latince versiyonunu okumasından ileri geliyordu. Eğer böyleyse, belki de Efendi’nin Duret’nin kitabındaki büyü, astroloji ve kozmoloji etkilenmesinden ileri geliyordu. Bkz. Ghayaü’l-Hakim wa Ahaqq al-Natijatayn Bi-Aitaqdim (Berlin: Warburg Institute, 1993), bu çift dilli Arapça-Almanca sürümüdür. Bkz. David Pingree (ed.) Picatrix: The Latin of the Ghayat al-Hakim (Londra: Warburg Institute, 1986).

28 En güvenilir Arapça sözlük, Lisan al-Arab, sajanjala dair her hangi bir kayıt içermemektedir. .

29 Tusi için bkz. F. J. Ragep, Nasir al-Din al-Tusi’s Memoir on Astronomy, 2 cilt. (New York, 1993); George Saliba, “Writing the History of Arabic Astronomy: Problems and Differing Perspectives, ” Journal of the American Oriental Society 116: 4 (Ekim Aralık 1996): s. 709.

30 Müneccimbaşı necceme’nın önemli bir sıfatıydı, “yıldızları gözlemek ve dünyanın durumunu ortaya çıkartmak”. Uzunca bir zaman için bu isim hem astrolog hem de astronomları tanımlıyordu, aslında işlevleri de

birbirine yakındı. Sonuçta astroloji İlmum’l-Ahkâm diye yeni bir isim kazanmış oldu.

31 İbrahim Efendi, Sajanjal al-Aflak fi Ghayat al-İdrak (İstanbul, 1664), Efendi’nin girişi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Introduction of Western Science to the Ottoman World: A Case of Modern Astronomy, ” (ed.), The Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World (İstanbul, 1992), ss. 71-72, 84.

32 Tezkireci İbrahim Efendi, op. Cite, s. 6.

33 Uluğ Bey Timur İmparatorluğu’nun himayesindeki tek bilim adamı değildi, fakat Asya fatihi Timur’un (Timurlenk) torunuydu, kendisi sanat ve entelektüel konular ile çok ilgiliydi. İran’da kısa bir süreyle hüküm süren Timur hanedanlığı sırasında İran kültürel açıdan zirve kabul edilebilecek en parlak devirlerini yaşadı. Babası Şahruh Semerkant şehrini ele geçirdi ve daha sonra burayı Müslüman kültür merkezi haline getirecek olan Uluğ Bey’e verdi. Burada edebiyat ve tarihi çalışmaları oldu ve Kuran üzerine incelemeler yaptı. En büyük ilgisi astronomiydi ve Semerkant’ta bir rasathane inşa ettirdi (1428’de başlandı). Gözlemleri süresince bilgileri hala kullanılmakta olan ikinci yüzyıl Alexandriyan astronom Ptolemy’nin bir çok hesaplamasının yanlış olduğunu keşfetti.

34 Takîyüddin’in gözlemleri için bkz. Aydın Sayılı, The Observatory in Islam (Ankara, 1988), ss. 289-305.

35 Mario Biagioli, Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Galileo ve çağdaşı Takiyüddin arasında bazı benzerlikler vardır. Dini kurumlar ile ilkel bir çatışma içinde olan bilimsel etkinliklerini ön plana çıkarıyorlardı. Galileo, Kopernik’in güneşi merkez kabul eden sisteminin etkisindeydi. Takiyüddin için ise Şeyh-ül İslâm en büyük dini otorite konumundaydı, ve Takiyüddin baş vezir Sokullu Mehmet Paşa’nın

hamiliğindeydi. Bu husumet ve ihtilaflar rasathaneye ilişkin eleştirilerden kaynaklanır gibi görünmekteydi. Bkz. Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, 2. Basım (Ankara, 1988), ss. 291-92.

36 Resmi görüşü ilk olarak İlhanlılar kurdu. Yine de önde gelenleri müneccimbaşı, Tusi ve Uluğ Bey gibi önde gelen tanınmış astronomlardır. Bkz. Tadhkirat al-Muluk: A Manual of Safavid Administration, tercüme V. Minorsky (Londra: Gibb Memorial trust, 1943), ss. 57, 66.

37 Sicil-i Osmani, cilt. 2, s. 287.

38 Yazıları içinde ünlü olanlarından biri Camiü’l-Edval (Tüm uluslar). Bu üç cilt bizim ilgilendiğimiz zaman dilimi ile son bulan evrensel tarih çalışmasıdır, yedinci yüzyıl ve Sultan İbrahim (1640-1648) devrini kapsar. Ahmet İbrahim Efendi’den bahsetmez.

39 Osmanlıların İslâm astronomlarının kaydettikleri en son gelişmeleri elde etmiş olmasına rağmen, astronomiden ayrılmaksızın şiirsel ve mistik kozmoloji, tüm yaratılmışları eş zamanlı ve değişmeyen bir hikaye ile birleştirerek insanoğlunun gerçekleri ve ilahiyatın birarada olmasını sağladı. Osmanlı lirik şiirinde yedi gezegen küresi döner ve insanoğlunun kaderini etkiler ve aynı zamanda kendileri de etkilenir. Dolayısıyla şairler sıklıkla gezegenlere ah edip yalvarırlar talihsizliklerinden ötürü hayıflanırlar ve daha iyi günler temenni ederler. Bkz. Ottoman Lyric Poetry: an Anthology (Austin: University of Texas press, 1997) s. 61.

40 Bkz. Muhammad Ben Ali ra’is al-munajjimin (anlamı “baş astronom”) Usul al-Ihkam fi ahkam al-Nujum (astrolojide algılamanın kökeni) 1750’li yıllarda yazıldı, katalog maddesi 5. 3. 40; Ahmad Muhsin munajjim thani, birçok horoskop ile astrolojik inceleme yaklaşık 1800’lü yıllar katalog maddesi 5. 5. 2; Muhammad Arif munajjimpashi, astroloji üzerine bir tez, 1850’li yıllar, katalog maddesi, 5. 3. 40.

41 Bkz. The Catalogue of Scientific Manuscripts in the National Library of Egypt, katalog maddesi 2. 2. 17.

42 İslâm'da astronomi ve astroloji arasındaki bağ üzerine yapılan daha detaylı araştırmalar için bkz. George Saliba, Astrology/Astronomy, Islamic, Dictionary of Middle Ages 1 (1982): 616-24; David King, Astronomy in the service of Islam (Aldershot: Variorum, 1993).

43 Bkz. George Saliba, "The Development of Astrology in Medieval Islam", Arab Studies Quarterly 4 (1982), s. 215.

44 Onuncu yüzyılda astrolojiyi geleneksel İslâm'a dönüştürmüş olanAli Ibn Isa al-Astrubali, ondördüncü yüzyılda Şam'da yaşayan ilahiyatçı Hanbalite'den alıntılar yapmıştır. Kitabında astrolojiyi yadsımak suretiyle, tüm içeriğinde Müslüman topluluk için neyin kabul edilebilir olduğunu ve hangi inanışların toplumu kurtuluşa götürebileceğini anlatıyordu. Bkz. Ibn Qayyim al-Jawziya Miftah Dar al-Sa'ada (Kahire, 1939).

45 Yaqut al-Hamawi, Mu'jam al-Udaba, cilt. 5, s. 467.

46 Al-Farabi, Nukat Abi Nasr al-Farabi fima Yasuhuu wa-ma Yasuhhu min Ahkam al-Nujum, Hrsg. Fr. Dietrici al-Farabi's Philosophische Abhndlungen (Leiden, 1890), ss. 104-13.

47 Al-Farabi, Ihsa'al-'Ulum (bilimlerin sayımı), (ed.) Osman Amine (Anglo-Egyptian Press, 1968), s. 103.

48 Ibn Sina, Majmu'at al-Rasa'il (Kahire, 1908).

49 Maimonides moses, The eight Chapters of Maimonides on Ethics (Shemonah perakim) (ed.) Joseph I. Gorfinkle .

(New York: AMS Press, 1966), bölüm 8, ayrıca bkz. Guide for the Perplexed, kitap I, bölüm 5.

50 Al-Ghazali, Tehafütü'l-Felasife (filozofların tutarsızlığı), (ed.) Sabih Ahmad Kamali (Lahor, 1958), s. 180-81.

51 Thabit ben-Qurrah'ın yazısına Ibn Qayyim al-Jawziyyah'ta değinilmiştir, op cit.

52 Abu al-Raihan al-Biruni, Elements of Astrology, tercüme R. Wright, (Londra: Luzac, 1934).

53 Ibid. s. 210, 319.

54 Bu hikaye bir çok açıklamaya değiniyordu. Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, op cite, s. 18: Carl Brockelmann, Tarikü'l-Edebi'l-Arabî (Arap kültür tarihi) Arapça'ya "Abdü'l-halımi'l-Neccar" olarak tercüme edildi. (Misr: Dar al-Ma'arif, 1959) ss. 310-320: Bkz. Bu konu üzerine Mubahat, Türker Küyel, Üç tehafüt bakımından felsefe ve din münasebeti, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956) ss. 10-22.

55 Bkz. Steve Shapin, The Scientific Revolution, (Chicago, The University of Chicago Press, 1996).

56 Max Weber, Science as a Vocation (Bobbs-Merrill: Indianapolis, 1946) ss. 139.

57 Max Weber, The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism, tercüme: Talcott Parsons (Routledge: New York, 1930). s. 24-25.

58 Joseph Needham, The Grand Titration: Science and Society in East and West (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 41.

59 Bkz. Bu konu üzerinde çalışan üç önemli İslâm tarihçisi. Gustave Edmund von Grunebaum, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition (Menesha, Wis.: American Anthropological Association, 1955), 120. Aydın Sayılı, "The Causes of the Decline of Scientific Work in Islam, " The Observatory in the Islam and Its Place in the General History of the Observatory (Ankara, ürk Tarih Kurumu Basımevi, 1960), 422. John Joseph Saunders, "The Problem of Islamic Decandence, " Journal of World History 7 (1963): 719.

60 A. I. Sabra, “Science Islamic”, Dictionary of The Middle Ages, (ed.) J. R. Stayer, cilt. 11, s. 87.

61 Büyü, teoloji ve felsefe konularında atıfta bulunulan ve el yazmalarının mucidi ile sanatsal yazmaların hamisi olduğuna inanılan Mısır Tanrısı Thoth (Yunan Hermes Trismegistus [üç katı büyük olan Hermes])’a atıfta bulunulan çalışmalar. Bunlar Yunanca ve Latince yazılmıştı ve M. S. birinci yüzyılın başlarından üçüncü yüzyılın sonlarına tekabül ediyordu. Platonik diyaloglar şeklinde yazılmışlardı ve temel olarak iki konuyu inceliyorlardı: astroloji ve diğer büyü bilimleri ile ilgilenen “popüler” Hermetizm; ve teoloji ve felsefe ile ilgilenen “bilgili” Hermetizm.

62 Charles Webster, From Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

63 Tanrı Augustine’in kentinde astroloji bilimine, özellikle de kaderci ilkesine büyük bir eleştiri vardı. Tekrar tekrar eğer ikizler aynı anda kavrıyorlarsa ve yaklaşık aynı anda doğdularsa, karakterleri, kişisel özellikleri ve hayat tarzları arasındaki dramatik farklar kesinlikle kişilerin kaderinin yıldızlar tarafından çizilmediğini ortaya koyar. “[astrologlar] kesinlikle ikizlerin hayatlarında başardıkları ve kişilikleri ve yeteneklerindeki farklılıkları açıklayamazlar. City of God 5. 1, tercüme Demetrius B. Zema ve Gerald G. Walsh, Fathers of the Chuch 6: 243. Bkz. David Lindberg, “Science and the Early Chuch”, God and Nature (ed.) Lindberg & Numbers (University of California Press, 1986).

64 Laura Ackerman Smoller, History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre D’Ailly, 1350-1420, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), s. 23.

65 Bkz. Margaret Osler, Divine Will and the Mechanical Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

66 Amos Funkenstein, Theology and the Scientific Imagination: From Middle Ages to the Seventeenth Century, (Princeton NJ: Princeton University Press, 1986) s. 76.

67 Ibid, s. 90.

68 Frances Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, (Chicago: Chicago University Press, 1964) ss. 448-449. Hermetik felsefe ve büyü uygulamaları arasındaki ilişkiyi bağlamış olan kapsamlı çalışması revize edilmiştir. Bkz. Brian Copenhaver, “Natural Magic, Hermetism, and Occultism” Reappraisals of the Scientific Revolution (eds.) David Lindberg ve Robert Westman (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) ss. 261-303.

69 Aydın Sayılı Osmanlı’nın bilimsel düşüşünden bir tarafta bilim ve felsefenin diğer tarafta dinin uzlaştırılamamasını sorumlu tutmaktadır. “Müslümanlar, doğal gidişin belli ilkelerle yürütüldüğünü varsaymakta tereddüt etmişlerdir. ” Müslümanlar için “Allah’ın ve tabiattaki doğa üstü güçlerin sürekli bir müdahalesi vardı. bu da bir tür entelektüel atalete yol açıyordu. Bkz. Aydın Sayılı, “The Causes of the Decline Scientific Work in Islam” The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory (Ankara, Tarih Kurumu Basımevi, 1960) s. 422.

70 C. A. Qadir, Philosophy and Science in the Islamic World (Londra: Routledge, 1990).

Osmanlılarda Harita / Yrd. Doç. Dr. Fikret Sarıcaoğlu [s.303-312]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlı haritacılığına ait ürünlerin ilk devirlerde coğrafya eserleriyle iç içe bir varlık gösterdiği görülmektedir. Özgün haritaların ortaya çıktığı XVI. yüzyılın ilk yarısındaki dikkat çekici örnekler bugün için de değerini ve kaynak özelliğini kaybetmemiştir. Müstakil harita ve atlasların yaygınlık kazandığı dönemlerde ise Batı'daki bu yöndeki gelişmelerin belirli bir tempoda izlenmesi sözkonusudur. Yazma ve basma haritaların henüz başlanamayan envanterlerinin bütünüyle ortaya konulması sonrasında Osmanlı kartografyasının mahiyeti ve kıymeti üzerine sağlıklı sonuçlar çıkarabilmek mümkün olabilecektir.1

Osmanlılardaki haritacılık terminolojisi İslâm literatürden gelen "levh, tersîm, tasvîr, sûret, resm, resm-i harîta, levhu'r-resm" gibi tabirlere, Batı'dan doğrudan alınan "harta, hartı, karti, karta, papamonta (İtalyanca mappa mundi = dünya haritası), gibi yenilerinin eklenmesiyle oluştu. Harita kelimesinin Anadolu Türkçesinde "harta, hartı" şeklinde kullanımı muhtemelen Pîrî Reîs ve Seydî Ali Reîs2 ile gelişti ve zamanla anlamca karşılanmasına yönelik yeni fikirler de ortaya atıldı. Kâtib Çelebi "resm-i harîta"yı genelde yaptığı gibi "harta resmi" şeklinde Türkçeleştirdi; daha sonra "harta" ve "resm" kelimelerinin sık sık birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.

Osmanlı haritacılığında orijinal eserlerin ortaya konulduğu devir XVI. yüzyılın ilk yarısıdır. Daha genelde bu asrın sonlarına kadar Osmanlı haritacılığına yön veren örnekler Doğu ve Batı kaynaklarının karışımı ürünlerden oluşmaktaydı. Bu tarihden sonra birçok ülkede izlendiği gibi Hollanda menşeli ilerlemelerin etkisi ve yansıması söz konusudur. Geç Antik Çağ'ın sonu ve Orta Çağ'ın başlarında Müslümanların Grek ve Hind haritacılığından etkilenerek geliştirdikleri Arapça çalışmalar, çevirileri ve yeni versiyonlarıyla Osmanlı coğrafya eserleri arasında yerlerini almıştı. Osmanlılar için bu bağlantı bir tarafdan Kaşgârlı Mahmûd'un 1074'de tamamlanmış olan Dîvânu lugati't-Türk'deki dünya haritasına kadar uzanır.[3] Daire içinde verilen harita, müellifin ifadesine göre Türklerin bulunduğu bölgeleri göstermek amacıyla yapılmıştı. Bu dünya haritası Japonya'yı gösteren ilk çalışma olarak da dikkat çekmektedir.[4]

Osmanlıların en erken devirlerine âit haritalar ele geçmemiştir; ilk örneklere XV. yüzyılın ortalarından itibaren rastlanır. Sultan II. Mehmed (1444-1446; 1451-1481) dönemine ulaşan çalışmalar Venediklilerle gelişmekte olan rekabetle de bağlantılıdır. Fâtih Sultan Mehmed'in fetihden sonra İstanbul'da giriştiği etraflı icraat arasında, Trabzonlu G. Amirutzes'den Coğrafyacı Batlamyus'un Geographiae adlı eserinin çevirisiyle beraber onun haritalarından yararlanarak bir de dünya haritası hazırlamasını istediği bilinmektedir. Geographiae'nın arapça tercümelerinin bâzı nüshalarında haritalar yer almasına rağmen[5] diğer isteğe dâir başkaca bilgi bulunmaz. Öte yandan Fâtih'in aynı yazara hazırlattığı bugün mevcut olmayan İstanbul harita-plânının da G. A. Vavossere'nin XVI. yüzyılın ilk yarısında Venedik'te yayınladığı resim-gravüre kaynaklık ettiği yönünde düşünceler geliştirilmiştir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Evliyâ Çelebi (ö. 1684'ten sonra) İstanbul'da bir "esnâf-ı harîtacıyân" topluluğundan bahseder. Sekiz dükkân

ve on beş nefere sâhip olan bu esnafın bir kaç lisâna özellikle Lâtinceye “mükemmel” âşinâ olduklarını, “Atlas minor, Coğrafya, Papamonta” gibi eserlerden yola çıkarak haritalar hazırlayıp gemicilere sattıklarını onların da böylece okyanuslarda ve büyük denizlerde “bî-pervâ” gezdiklerini anlatır. Evliyâ Çelebi haritacı esnafının pîrî olarak, Mekke’nin fethi günü Müslüman olan “hey’et fenninde” yüzyılının önde geleni olarak vasıflandırdığı İkrime b. Ebû Cehil’i göstermektedir.[6]

Tezkîre sâhibi Sehî’ye göre Sinoplu şâir Safâyî haritacılık bilgileriyle XVI. yüzyılın başlarında eşsizdi ve çok hürmet gördüğü gemicilerin şeyhi olmuştu.[7] Sultan IV. Murâd devrinde (1623-1640) Hollandalı Jacobus Golius’a sipariş edilen Osmanlı Devleti topraklarının haritasını alma işine dâir kesinleşmiş ve ele geçmiş bir belgeye rastlanmaz. Diğer bir notta Antoine Galland, 1672’de Mehmed Çelebi adında biri tarafından yapılmış güzel bir İstanbul haritasını yine burada gördüğünü yazıyordu.[8] Dimitri Cantemir’in Çar Büyük Petro için hazırladığı İstanbul haritasının varlığı da bilinmektedir.[9]

Osmanlı haritacılığı üzerinde inceleme yapan ilim adamlarının ortaklaşa dikkat çektikleri en önemli mesele Osmanlı Devleti memleketlerinin genişliğine uygun bir malzeme ile karşılaşmayı sağlayabilecek kataloglama çalışmalarının yetersizliğidir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve yurt dışındaki kütüphânelerde mevcut değerli görülen haritalara dâir ayrıntılı araştırmalar bulunmasına rağmen henüz birçok yazma kütüphanesinde ve değişik arşivlerde bu konuya el atılmamıştır. Bu kütüphânelerin pek çoğunun kuruluşlarından itibaren hazırlanmış olan kataloglarında haritalara hiç yer ayrılmadığı gibi coğrafya kitaplarının bazen sıralanmış olması, kataloglama çalışmaları hızlandıkça Osmanlı tarihî haritalarından yeni örneklerin bulunabileceğini öngörmeye elverişlidir. Osmanlı coğrafya eserlerinin tenkidinde ve tasnifinde yaşanan problemlerden biri olan nüsha

farklarının büyüklüğü ve bazan ölçüsüzlüğü haritalar için de geçerli olmaktadır. Bir çok eserde haritaların ihmâl edilmesi şeklinde yaygınlaşmış olan durum nâdiren eserin aslında bulunmayan haritaların ilâvesi gibi bir değişiklik de gösterir.10 Matbaanın faaliyete geçirilmesi ve basma eserlerin yayılmasıyla birlikte haritaların yerinden çıkarılması, renklendirilmesi, ilâve yer adlarının konulması ve benzeri kullanım alışkanlıklarının basmalara da geçtiği gözlemlenmektedir.

I. Deniz Haritaları

Daha çok XIII. yüzyılın başlarından itibaren Cenovalılar tarafından ortaya çıkarılan portolanlar (limanları gösteren harita), Katalan, Portekizli ve İtalyan gemicilerin ellerinde gelişmişti. Gemiler için sığınabilecekleri limanların, kıyıların, adaların, ikmâl ve durak yerlerinin belirtildiği portolanlar alışverişin daha yoğun olduğu Akdeniz’de Doğu ve Batı ürünlerindeki ortak özelliklerin bir araya getirilmesiyle zenginleşmiştir. Uzak Doğu denizlerindeki ada gruplarına ulaşan Doğulu gemicilerin ve devamlı hareket içindeki Batılı gemicilerin çalışmalarıyla kuşaktan kuşağa gelişen portolan yapımında hangi tarafın önde olduğunu belirlemek güçtür. Portolanların ortak vasıfları arasında nem ve tuza karşı dayanıklı olabilmeleri amacıyla deriden yapılmaları, üzerlerinde rüzgâr gülü ve mutlak bir ölçek göstergesi bulunması, denizde kayalıkların siyah, sığ yerlerin kırmızı, kıyıların yeşil ve mavi hatlarla çizilmesi başta gelir. Haritalar çoğunlukla birbirlerinden kopye edilerek ve benzeri kaynaklardan istifadeyle meydana getirildiğinden ortak bir haritacılık dili teşekkül etmiştir. Özellikle Akdeniz’de haritaların elden ele dolaşması, aynı yoldaki denizciler haritacıların da başka ülkelerde ürün vermiş olabileceklerini düşündürmektedir.11

Osmanlılarda özellikle gemiciler harita yapmaya teşvik edilmekte ve ödüllendirilmekteydi. Bilinen portolanların en eskisi 1413-1414 tarihini

taşıyan Ahmed b. Süleyman et-Tancî'nin Karadeniz'i, Atlas Okyanusu'nun doğusundaki Avrupa ve Afrika sâhillerini, İngiltere adalarını görüntüleyen deniz haritasıdır.12 Arapça tanzim edilmiş olan portolanda on iki ayın Lâtince isimleri kamerî takvim içinde verilmiştir. Tancalı Ahmed'in Tunus'ta hazırladığı bu portolanda süslemeler ve bir takım figürler de bulunmaktadır.

Bu döneme âit diğer bir deniz haritası Tunuslu İbrâhim (el-Mürsî?-el-Kâtibî?) tarafından Tunus'ta çizilmiştir.13 Akdeniz, Ege, Karadeniz ve Batı Avrupa kıyılarının gösterildiği 24 Haziran 1461 tarihli harita üzerinde yapılan incelemeler, iklîm haritaları yoluyla intikal eden Arap haritacılığı geleneğine âit açık ve yaygın izler taşıdığını ortaya koymuştur. Batlamyus'un haritalarıyla Karadeniz'de bile dolaşmanın güç olduğu bir dönemde, İbrâhim'in haritasının en azından Akdeniz'in ortalarına kadar gemicilere yardım ettiği âşikârdır. Bu harita sayesinde, Batı etkisinin açıkça görüldüğü portolanlarda en azından o tarihe kadar Doğu haritacılığının ulaşmış olduğu seviye anlaşılırken, deniz haritalarında ölçek bulunmadığına dâir görüşler de çürütülmüştür.14 Bazı araştırmalarda Tancalı Ahmed'in haritasıyla arasında bağlantı kurulmuş olan bu portolan da Arapça düzenlenmiştir ve yine bir gök haritasını ihtiva etmektedir.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen (el-) Hâcc Ebü'l-Hasan'ın deniz haritası ise Avrupa, Afrika ve Osmanlı Devleti'nin üç kıtadaki yerlerini göstermektedir.15 Muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) dönemine âit olan haritada şehirler kalelerle resmedilmiş, vilâyet adlandırması ile otuz altı değişik bölgenin isimleri ve bayrak sûretleri verilmiştir.16

Haritada sonradan ilâve edilmiş çizimlerin bulunduğu da belirlenmiştir.

Osmanlı haritacılığının en çok tanınan temsilcisi Pîrî Reîs'in (ö. 1554)17 Akdeniz'in tam bir portolanı olarak tarif edilen Kitâb-ı

Bahriyye’si, amcası Kemâl Reîs’le birlikte başladığı gemicilikteki müşâhede ve tecrübelerini aktardığı bir şâheserdir. Kitabın oluşmasında bütün bilgilerin yalnız haritalarda verilemeyeceği düşüncesinin de payı vardır. Pîrî Reîs 1521’de tamamladığı Kitâb-ı Bahriyye’nin ilk telîfini 1524 Mısır Seferi’nde yanında bulunduğu Sadrıâzam İbrahim Paşa’nın temize çekilmesi ve padişaha takdim edilmesi arzusuna uyarak yeniden ele aldı. 1526’da İbrâhim Paşa aracığıyla Kanûnî Sultan Süleyman’a sunulan ikinci telîfin manzûm olan metni Seyyid Murâdî tarafından tertib edilmişti.18 Eserde önce telîf sebebiyle birlikte haritanın târifi ve alâmetleri açıklanmakta, daha sonra bazı büyük denizler ve adaları, Sultâniyye, Kilîdbahr ve Bozcaada’dan itibaren Ege denizi, Mora, Adriyatik kıyıları, Venedik, Anadolu’nun batı kıyısındaki ada ve limanlar üzerinde ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Pîrî Reîs anlattığı her limanı bir portolanla göstermiş ve oradaki önemli binaların resimlerini çizmiştir. Orijinalleri ele geçmeyen bu telîflerden Kanûnî’ye sunulduğu sanılan nüsha 221 haritalıkır.19 Portolanlarda olduğu gibi Kitâb-ı Bahriyye’de de sığ yerler, kumsallar, güvenli limanlar, kayalıklar, su kaynakları ve yerleşim merkezleri özenle belirtilmiştir. Eser halen çok değişik ilimler için bir araştırma kaynağı olarak önemini sürdürmektedir.

Kâtib Çelebi’nin Kitâb-ı Bahriyye’yi model alarak, ancak kendine özgü telif anlayışıyla yeniden tertiblediği Müntehab-ı Bahriyye adlı eseri tarafımızdan yeni bulunmuştur. Müellif Müntehab-ı Bahriyye’de haritalar başta olmak üzere tüm bilgileri Batılı kaynaklardan da yararlanarak güncelleştirmiş, Pîrî Reîs’in mensur metnini zenginleştirmiş ve ilâve harita çizimlerine yer vermiştir.

Hind denizleri için portolan mâhiyetinde bulunan Seydî Ali b. Hüseyin Reîs’in (ö. 1562) 1538’de Kanûnî’ye takdim ettiği eseri Kitâbu’l-Muhît fî ilmi’l-eflâk ve’l-ebhur, kısaca Muhît adıyla tanınmaktadır.20

Harita ve papamontaların anlatıldığı eserin haritalarıyla birlikte sunulduğuna dâir görüşler varsa da mevcut yazmalar bunu doğrulamamaktadır.

Deniz haritacılarından olup hâssa reîsleri arasında adı geçen Ali Macar Reîs’in Ağustos-Eylül 1567 tarihli Atlas’ı (1) Karadeniz ve Marmara Denizi, (2-4) Doğu, Orta ve Batı Akdeniz, (5) Atlantik kıyıları ve İngiliz adaları (6) Ege ve Marmara Denizi ile (7) dünya haritalarının yer aldığı yedi parçadan meydana gelmektedir.21 Ali Macar Reîs’in imzasının yalnızca Batı Akdeniz haritasında görünmesi diğerlerinin daha sonra ilâve edilmiş olabileceği ihtimâlinin öne sürülmesine yol açmışsa da bu durum ancak dünya haritası için kabul edilebilir. Öte yandan Atlas’ın İtalyan ve Katalan portolan tekniği düzenine uyması dolayısıyla İtalyan portolan haritacılarınca hazırlanıp, yer adları ihmâl edilmiş olarak Osmanlılara ulaştığı ve Ali Macar Reîs’in ise eksik yazılarını tamamladığı ileri sürülmektedir. Ancak bu resimleme tekniğinin Osmanlı nakkaşhânesinin yabancısı olmadığı bir tarzı gösterdiği de açıktır.

Bu geleneğin diğer bir örneği olan Atlas-ı humâyûn Th. D. Goodrich tarafından 1984’te ortaya çıkarıldı. Saray için nakkaşhânede hazırlandığı anlaşılan eser dokuz haritayı ihtiva etmektedir: (1) Karadeniz ve Marmara, (2) Doğu Akdeniz ve Ege Denizi, (3) Orta Akdeniz ve Adriyatik Denizi, (4) Batı Akdeniz ve İspanya, (5) Batı Avrupa’nın Atlantik kıyıları, Adriyatik Denizi, İngiliz adaları, (6) Ege Denizi, (7) Mora ve Güney İtalya, (8) dünya, (9) Avrupa ve Kuzey Afrika haritaları.22 Ali Macar Reîs Atlası ile büyük bir benzerlik arzeden Atlas-ı humâyûn 1570’e tarihlenmektedir.23

Üçüncü atlas adını bulunduğu galeriden almış olan Walters Deniz Atlası’dır.24 Yine nakkaşhâne ürünü olan Atlas (1) Karadeniz ve Marmara Denizi, (2) Ege ve Doğu Akdeniz, (3) Orta Akdeniz ve Adriyatik Denizi, (4) Batı Akdeniz ve İspanya, (5) Kuzeybatı Avrupa, (6) Avrupa ve Kuzey

Afrika, (7) Güney Asya ve Hind Okyanusu ile (8) dünya haritalarının bulunduğu sekiz parçadan oluşmaktadır. Yine portolan tipi deniz haritalarına dahil olan Atlas’ın diğerleri gibi saraya sunulmak amacıyla ve aynı tarihlerde (1560-1570) hazırlandığı sanılmaktadır. Atlaslardaki haritaların bir kısmında orijinal bilgilerin bulunduğu ve Osmanlı haritacılığının oldukça ileri bir seviyeye ulaştığının anlaşıldığı yeni araştırmalarla ortaya konulmuştur.

Diğer bir haritacı Mehmed Reîs b. Menemenli’nin 1590-1591’de Türkçe olarak hazırladığı Ege Denizi haritasında Arnavutluk’un Avlonya şehrinden Anadolu’daki Fethiye’ye kadar Akdeniz kıyıları ve yerleşim yerleriyle bütün Ege adaları gösterilmiştir.25 Bu harita, aynı tip haritalar içerisinde bir makama sunulmadan bugüne ulaşabilmiş nâdir çalışmalardan biri olarak da dikkat çeker. Haritada yer adlarının yoğunlaştığı Arnavutluk kıyıları Menemenli Mehmed Reîs’in bu bölgede yaşadığının işareti sayılmaktadır.26

1648-1650 yılları arasında meydana getirildiği tahmin edilen Seyyid Nûh’un Deniz Kitâbı (Kitâbü Bahri’l-Esved ve’l-Ebyaz) Karadeniz ve Akdeniz limanlarının kaleler itibara alınarak resmedilmiş 204 portolan haritasını ihtiva etmektedir.27 Seyyid Nûh’un kitabıyla ilgili problemler süregelmektedir. Pîrî Reîs’in Kitâb-ı Bahriyye’sinin esere model olduğu apaçıktır ve bu bakımdan onun değişik bir kopyesi veya üçüncü bir versiyonu olarak kabul edilir. Karadeniz’in anlatılmadığı Kitâb-ı Bahriyye’den bu noktada ayrılan Deniz Kitâbı içdeniz hükmünde olan Karadeniz’in 1699 Karlofça Barış Andlaşması’ndan sonraki kısmen değişen durumuyla daha fazla önem kazanmıştı.28 Yine Kitâb-ı Bahriyye taklîd edilerek hazırlandığı anlaşılan diğer bir eserin müellifi belli değildir ve Harîta-i ek†lîm adını taşır.29 Ege Denizi, Akdeniz kıyıları ve adalarının gösterildiği 134 haritalı atlas Kitâb-ı Bahriyye’nin ilk telîfini

aksettirmektedir. Aynı eserin ikinci telîfinden yararlanılarak meydana getirilmiş olan anonim bir başka çalışma 198 haritalıdır.30 Bu tarzı yansıtan ve Pîrî Reîs'in eserinin izlendiğini gösteren başka örnekler de bulunmaktadır.31

II. Dünya Haritaları

Osmanlıların eski dünya haritalarını başlıca Istahrî, İdrîsî ve Sirâceddîn İbnü'l-Verdî'nin eserlerinin oluşturduğu klâsik coğrafya kitaplarından tanıdıkları bilinmektedir. XVI. yüzyılın ortalarında oldukça doğru bilgiler içeren kendi çalışmalarını ise ne şekilde ortaya koydukları araştırma konusudur ve bu yönde kaydettikleri gelişmeler daha çok Portekizlilerin Hint Okyanusu'ndaki faaliyetlerini yakından ve kararlı bir siyâsetle takip etmelerine ve buna karşı çalışma yapmalarına bağlanmaktadır.

Pîrî Reîs'in ünlü ilk haritasına olan ilgi 1929 yılında keşfedilmesinden32 itibaren hiç eksilmemiştir. Mart 1513 tarihli olan ve Gelibolu'da çizilen bu dünya haritasından bugüne sadece bir parçası ulaşabilmiştir.33 1517'de Kahire'de kitap toplamaya önem verdiği belirtilen Yavuz Sultan Selim'e (1512-1520), bu dünya haritası takdim edilmişti. Pîrî Reîs haritasının elde kalan kısmı Atlas Okyanusu'nun iki kıyısını; İspanya, Fransa, Amerika'nın doğu bölümleri ile Florida kıyılarını ve Antiller'i göstermektedir. Harita üzerinde yer adlarının yanısıra keşif tarihleri, efsanevî notlar ve eserin meydana getirilişine dâir bilgiler bulunmakta ve bu notlardan Pîrî Reîs'in otuz dört Doğu ve Batı menşeli haritadan faydalandığı anlaşılmaktadır. Bu kaynaklar arasında en çok dikkat çekenler, iki bin yıl öncesinin İskenderiyye Kütüphanesi'nden çıkma bir harita ve daha önemlisi Kristof Kolomb'un bugüne intikal etmeyen 1498 tarihli haritasıdır. Atlas Okyanusu'nda keşf ve fethedilen yerlerin doğrulukla gösterildiği haritayı önemli kılan ve hayranlık uyandıran diğer özelliklerinin başlıcaları da kaynaklarının kadîmliği ve orijinalliği, çizimlerin ancak

havadan yapılan çekimlerle XX. yüzyılın ortalarından itibaren yapılabilen haritalar benzerlik arzetmesi ve yine sadece modern tekniklerle tespit edilebilen Antartika kıyılarının henüz buzullarla kaplı olmadığı zamandaki halinin verilmiş olmasıdır. Özellikle son tespit Pîrî Reîs'in kaynakları arasında buzul devrinden önce resmedilmiş haritaların da bulunabileceğine dâir görüşlerin doğmasına yol açmış ve bu haritadan yola çıkılarak kayıp olduğuna inanılan Atlantis kıtasının aranmasına kadar derinleştirilen çeşitli toplu çalışmalar ortaya konulmuştur.34

Bu dünya haritasının kayıp parça veya parçalarının Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde araştırılması sırasında Atlas Okyanusu'nun kuzeyini, kuzey ve orta Amerika'nın o zaman için terk edilmiş kıyılarını gösteren yine Pîrî Reîs'e âit bir başka harita parçası ele geçmiştir.35 "Pîrî Reîs b. el-Hacc Mehmed" imzasıyla 1528-1529'da Gelibolu'da meydana getirilmiş olan harita muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman için hazırlanmıştı. Onun ikinci dünya haritası olarak adlandırılan bu parçada ilkinde bulunmayan bazı yeni ayrıntılar belirtilmektedir. Ancak, Yucatan, Küba, Haiti, Florida ve Kuzey Amerika'nın görüntülendiği bu parçanın dünya haritasına değil, Osmanlı başşehri ile Yeni Dünya'yı birlikte gösteren büyük ölçekli ve özel amaçlı bir haritaya ait olduğu da ileri sürülmüştür.

Tunuslu Hacı Ahmed'in yürek şeklinde ve daire içinde Türkçe olarak hazırladığı dünya haritası, J. Werner'in 1514 ve Orontius'un 1536 tarihli haritalarından istifade edilerek çizilmiştir ve bir bakıma çeviridir.36 Yıldız kümelerinin, çeşitli mitolojik figürlerin ve bir gök haritasının bulunduğu Hacı Ahmed'in 1559-1560 tarihli Dünya haritası hakkında değişik incelemeler yapılmıştır. İlk araştırmalar eseri meydana getirenin Osmanlılarla doğrudan temasta olabileceği görüşünü savunurken daha sonra farkına varılan ona âit bir Coğrafya risâlesi37 haritanın Kanûnî'nin şehzadelerinden Bâyezid için hazırlatıldığını ve sâhibinin kimliğini ortaya

çıkarmıştır. Şehzâdenin dünya haritası isteği Venedik Senatosu'nun bu işi havale ettiği balyos aracılığıyla Hacı Ahmed'in haritasının ilk versiyonlarından birinin 1554'ün son veya 1555'in ilk aylarında şehzâdenin adamlarına teslim edilmesiyle karşılanmıştı.38 Müellif, esâret altında ve anlaşılan hürriyetine kavuşma karşılığında hazırladığı bu haritayı berâberinde memleketine götürmek ve böylece Müslümanlara faydalı olmak ümîdini beyan ediyordu. Söz konusu Coğrafya risâlesi mitolojik unsurlara dayalı mâhiyeti dünya haritasıyla paralellik göstermektedir. Hacı Ahmed eserini Türkçe hazırlayışını da bu dilin dünyaya hükmetmesine bağlıyordu. Daha sonra 1568'de Venedikli yayıncı

M. Giustiniani'nin Hacı Ahmed'in haritasını basma lisansını da temin ettiği belirlenmiş, böylece harita dünyada basılan (çoğaltılan nüshalarının buradaki bir yangında telef olma ihtimali büyüktür) veya basılması plânlanan ilk Türkçe eser olarak da ilgi görmüştür. 1795'de çok az sayıda bastırılmış olan örnekleri bugüne ulaşmıştır.

Eserlerinde harita ve haritacılığa dair bilgiler bulunan İstanbul Rasathânesi'nin kurucusu Takıyyüddîn er-Râsıd el-Mısrî'yi (ö. 1585) maiyetindeki astronomlarla beraber çalışırken gösteren Seyyid Lokman'ın (ö. 1601) Sultan III. Murad'ın Şehinşâhnâme'sindeki minyatürde39 bir yer küresi bulunmakta ve üzerindeki dünya haritasında yeni keşfedilen yerlerin Pîrî Reîs'in haritalarına göre daha doğruya yakın çizilmiş olduğu görülmektedir.40 Bu durum, Pîrî Reîs'den sonra ortaya çıkan gelişmelerin tâkip edildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Emîr Mehmed b. Emîr Hasan b. Sinân b. Ahmed en-Niksârî es-Su'üdî tarafından "Frenkçe"den tercüme sûretiyle oluşturulan Târîh-i Hind-i Garbî (Hadîs-i nev) adlı eser de aynı amaca yöneliktir. Müteferrika Matbaası'nda haritalı olarak basılan Hadîs-i nev'in,41 Osmanlı aydınlarının görüşlerini iyileştirmede yardımcı bir rol üstlendiği vurgulanır. Müteferrika

İbrahim Efendi dünya haritası için N. Sanson'un Atlas Nouveau'ndan[42] faydalanmış, eserin ikinci basımında bu harita yer almamıştır.[43]

Seyyid Lokman'ın Zübdetü't-tevârîh isimli tomarında[44] görülen dünya haritası ise Sirâceddîn İbnü'l-Verdî'ye âit çalışmanın Osmanlı versiyonudur ve aslından oldukça değişiktir. Daha sonra çeşitli eserlerde yer almaya devam eden dünya haritaları, Batı menşeli haritaların model alınmasıyla veya aynen nakledilip üzerlerindeki isimlerin çevrilmesiyle meydana getiriliyordu.

III. Askerî Haritalar

Genellikle harita-plân-kroki karışımı halinde olan askerî haritaların başlıcaları, kuşatmalarla sınır ve barış durumlarının tespitine yönelik çizimlerdir. Bunlardan en eskilerinden birini teşkil eden ve 1496'dan önceye tarihlendirilen Venedik Cumhuriyeti haritasının,[45] yer adlarının çoğunun İtalyanca verilmesi gibi bazı özelliklerinden dolayı Venedik'te hazırlandığı sanılmaktadır. Venedik ve Kuzey İtalya topoğrafyasını, köprüler ve koruma kalelerle birlikte gösteren bu askerî maksatlı haritanın özel sipariş olabileceği doğrultusunda düşünceler bulunmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'in davetiyle 1479-1481 yılları arasında sarayda bulunan İtalyan ressamı Gentile Bellini'ye bu tür bir harita ısmarlandığı kaynaklarda belirtilmekte, ancak söz konusu haritanın bu sipariş harita olup olmadığı bilinmemektedir. Muhtemelen Sultan II. Bâyezid (1481-1512) için Kulağuz Moralı İlyas'ın hazırladığı Azak Denizi ve Kırım harita-plânı[46] 1495-1506 yılları arasında yapılmıştır ve özellikle Osmanlı donanmasının kullanması amacıyla Kiev ve civarındaki kaleleri göstermektedir.

Osmanlı harp plânları adıyla da değerlendirilen bu çeşit malzeme üzerinde yürütülen çalışmalar birçok kıymetli haritanın bugüne ulaştığını ortaya koymaktadır. Sefer ve kuşatmalarla harb alanlarının görüntülendiği bu tür anonim haritalar arasında 1521 Belgrad,[47] 1565 Malta,[48] 1566

Sigetvar,49 1683 Viyana50 ve 1684 Budin51 kuşatmaları ile 1711 Prut,52 1736-1739 Osmanlı-Avusturya-Rusya savaşlarını ve Adakale'nin geri alınışını,53 1736 Seferi'ni54 ve 1831 Bağdat Kuşatması'nı55 gösteren haritalar sayılabilir.

XVIII. yüzyılın uzun süren savaşlarıyla birlikte, birçok çeviri eser ve haritanın askerî amaçlarla seçilip tekrar düzenlendiği görülür. Bu haritaların bir kısmı İstanbul'daki elçilik mensupları aracılığıyla temin edilmekteydi. Bazen yeni savaş usûllerinin de göz önünde tutulduğu haritalarda siyâsî ve daha çok fizikî özelliklerin gösterilmesine dikkat edilmiştir. Orijinal haritadaki yer vb. adların yanına Osmanlıcaları eklenerek kısmen tercüme olunmuş örnekler de az değildir.

Aslen bir İngiliz mühtedîsi olan ve Enderûnlu Ressâm Mustafa adıyla tanınan haritacı, çeviri yoluyla Türkçeye kazandırdığı bu tür çalışmaları ile kendini tanıtmıştır. Onun Mikel-zâde Yorgaki'nin nezâretinde çevirisini yaptığı Karadeniz ve Kırım haritası, 1187 (1773) savaş yılına âittir ve "Harîta-i Dârü'l-cihâd Sûreti" başlığını taşır.56 Tercümesi yapılan haritanın aslı ise 1769'da Avusturya'nın Augsburg şehrinde basılmıştı. Ressâm Mustafa'nın "Macaristan ve Moskof Dârü'l-harekâtı" unvânlı olanı gibi,57 özellikle 1768 seferi için hazırladığı çalışmalardan birkaçı bugüne ulaşmıştır.58 Boğdan, Erdel, Eflâk ve Bucak civârını gösteren anonim bir askerî harita Hotin ve Yergöğü'nün yeni fethedildiğine dâir notlarına bakılarak 1663 Uyvar Seferi'ne tarihlenmeye elverişlidir.59 XVIII. yüzyılın sonlarına doğru devam etmekte olan Osmanlı-Rusya-Avusturya savaşlarına âit tercüme haritalara birden fazla örnek göstermek mümkündür.60

Çoğu defa bir barış andlaşmasının öncesine veya sonrasına dâir sınır bilgilerinin belirtildiği ve bunun oluşmasına zemin hazırlayan askerî harekâtlara temas edildiği için önem taşıyan sınır haritaları da bu tasnif içinde yer almaktadır. 1739'da Adakale'nin ikinci defa fethini müteâkip

yapılan Belgrâd andlaşmasına göre düzenlenmiş harita,61 Ressâm Mustafa'nın Lehistân hudûdu haritası,62 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na göre tanzîm edilmiş olan harita63 bu tür eserler arasında sayılabilir. Lâtince bir haritadan istifâde edilerek ortaya konulduğu belirtilen son örnekte yapanın değil sâhibi Kapıcıbaşı Akkirmânî İbrahim Ağa'nın adı okunmaktadır. Çizenden daha çok sahiplerinin isminin görüldüğü haritaların sayısını arttırmak mümkündür.

IV. Tasvîrli (Minyatürlü) Haritalar

Toponimik özellikler taşımaları bakımından bir çeşit kara atlası olarak tanımlanan minyatürlü haritalar temelde şehnâmecilerin eserlerine dayanır. Üzerinde şehir, kale, menzil, derbend ve benzeri yerlere âit topografik çizimlerin emsalsiz bulunduğu bu resimli haritalar yön ve ölçekten mahrûmdur. Kuşbakışı resimlemeyle ve binaların gerçekci tasvîriyle yön zaafları bir ölçüde giderilen bu tür çalışmalar ayrıntılı plân vermeleriyle dikkati çeker.

Tasvîrli haritalar tasnifine dâhil olan ilk eser Pîrî Reîs'in Kitâb-ı Bahriyye'sidir. Haritacı anlayışı minyatüre uygulayan Matrakçı Nasûh'un bu alanda özel bir yeri bulunmaktadır. Kanûnî'nin Safevîlere karşı düzenlediği ilk sefere (1533-1536) âit güzergâhın tasvîrini ihtiva eden Beyân-ı menâzil-i sefer-i Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân64 adlı eseri, minyatürlü haritaların karakteristik örnekleri arasında öncelikle belirtilir. Yine onun Târîh-i Feth-i Şikloş ve Estergon ve Ustunibelgrâd adlı Barbaros Hayreddin Paşa'nın 1543 Akdeniz Seferi'ni ve Nice'nin fethini anlatan eseriyle,65 II. Bâyezid'in Karadeniz ve Akdeniz'deki seferleri hakkında bilgi veren Târîh-i Sultân Bâyezîd'i66 bu geleneğe uygun çeşitli örnekler vermektedir. Pek çok minyatürlü eserde bu tür haritalar bulunmakta ve dikkat çeken özellikleri üzerinde durulmaktadır.67 Bu kabil çalışma sahipleri arasında Ârifî Fethullâh Çelebi, Ahmed Feridun Bey,

Seyyid Lokman, Âlî Mustafa, Subhî Çelebi, Mehmed Nâdirî, Âsafî, Rumûzî, Fâzıl-ı Enderûnî ve İbrahim Hakkı Erzurumî tanınmış isimler olarak sıralanabilir.

Osmanlıların mukaddes beldeler ve ziyaret yerleri için hazırladıkları rehber kitaplardan "menâsik-i hacc" ve "mir'ât-ı Mekke" türü eserlerle hac vekâletnâmelerinde, siyer-i nebîler ve Delâ'ilü'l-hayrât gibi klâsik eserlerde harita-plân-kroki karışımı çizimlerin yer alması eski bir gelenektir.68

Suyolu haritaları da minyatür tekniğine dayanmaktadır. İstanbul'un fetihden sonra yapılan su tesislerinden Halkalı, Kırkçeşme, Üsküdâr, Taksim, Hamidiye ve Kayışdağı su tesislerine âit haritaların tespitine çalışılmış ve bunların en eskilerinin Fâtih, Beylik ve Halkalı suyolları ile ilgili olduğu ve II. Bayezid (1481-1512) dönemi ile 1584 tarihlerinde çizildiği görülmüştür.69 Kırkçeşme ve Halkalı suyollarının 1607 ve 1756-1757 tarihli haritaları,70 Üsküdar için 1753 tarihli İbrahim Paşa suyolu haritası71 bu tip ürünler arasında belirtilebilir. Bunlardan başka aynı vasıfları taşıyan ve özel mekânlarda bulundurulan tablolaştırılmış haritalar ile kabartma tekniği uygulanarak yapılmış kabartma haritalar mevcuttur.72

V. Çeviri Harita ve Atlaslar

Batı'da yazılmış coğrafya kitaplarının Türkçeye kazandırılmasında ilk müelliflerden sayılan Kâtib Çelebi (ö. 1657), 1645'teki Girit Seferi münâsebetiyle "harta resmi"nin "nice" olduğunu merak ederek, çeşitli haritalar üzerinde çalışmaya başlamıştı. Onun bu alandaki ilk harita denemeleri 1648 yılından itibaren tahrîrine başlamış olduğu birinci telîf Cihânnümâ'da bulunmakta73 ve eserin kendisi gibi taslak halinde kalan bu çizimleri daha çok plân-kroki mâhiyetini taşıdığı görülmektedir. Kâtib Çelebi ikinci telîf Cihânnümâ'da önce, bir "resm-i icmâlî" ile bütün dünyayı göstermeyi arzulamış, daha sonra her "diyâr" için ayrı harita

tanzimi gereğine inanarak bölge ve kıta haritalarına yer vermiş[74] ve böylece eserini o güne kadar gelmiş coğrafya kitaplarından ayıracak olan vasfa ve mûteber hâle kavuşturmuştu. Coğrafya eserlerindeki harita ve şekilleri ihmâl etme tavrının karşısında bulunan ve Batı menşeli haritalardaki eksik ve yanlışları belirtmeye çalışan Kâtip Çelebi, Cihânnümâ'yı haritalarla güçlendirmesini onun telif sebeplerinden biri olarak açıklar. Bu arada istinsahlar sırasında haritaların bir nüshadan diğerine naklinin güçlüğünden dolayı, eserinin bu yerlerinin boş kalacağı endişesiyle çizmeyi düşündüğü her haritayı Cihânnümâ'ya almadığını belirtmekte ve haritalarla diğer şekilleri sıhhatle aktaran müstensihlerin pek az olmasından dert yanmaktadır. Kâtip Çelebi, eserini istinsah eden ve ettirenlerden çizimlerin "yerlü yerinde" nakli için "himmet" bekliyor ve bunları kasden çıkaranların bedduâya uğrayacağını belirtiyordu.[75] Onun önemle üzerinde durduğu bütün bu olumsuzluklar pek çok Osmanlı müellifince de yaşanmış olmalıdır.

Cihânnümâ müsveddelerinin ilkinde bir Dünya haritası denemesiyle yirmiden fazla irili ufaklı harita-plân, ikincisinde ise bazıları tamamlanamamış otuz civârında harita bulunmaktadır. Yine onun eserine kaynak oluşturmak amacıyla ve Şeyh Mehmed İhlâsî'nin[76] şifâhî çevirisiyle G. Mercator-J. Hondius'un Atlas minor'undan Türkçeye kazandırdığı Levâmi'u'n-nûr fî zulumâti Atlas minor da 13 haritayı ihtivâ etmekte,[77] ayrıca bu eserin 148 gibi yüksek sayıda haritaya sahip sahip nüshalarına da rastlanmaktadır.[78] Onun, aynı eserin sonunda yararlandığı çalışmalardan hareketle Batılı haritacı ve coğrafyacıların bibliyografyasını vermeyi de denediği görülür.[79] Kâtib Çelebi'nin bir başka eseri olan Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr'ında da gemi reîsleri için harita yapımı ve kullanımının vazgeçilmez önemini belirten satırlar bulunmaktadır.[80] Bu eserdeki dünyanın, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarının ve Akdeniz'de

Osmanlı Devleti’ne tâbi adaların gösterildiği 4 parça haritayı ihtiva eden Tuhfetü’l-kibâr, Müteferrika Matbaası’nda Cihânnümâ’dakiler gibi farklı çizimlerle ve dolayısıyla daha doğruya yakın yayınlanmıştır.81

Osmanlılarda daha sonra tekrar “h” anlamını kazanacak olan “atlas” kelimesinin ilk defa Kâtip Çelebi tarafından coğrafya eseri anlamıyla kullanımı, aynı tipteki çeviri kitapların uzun süre gözde tutulmasına yol açmıştı. Cihânnümâ’nın müsveddelerini elden geçirdiği ve müellifinin notlarını kullandığı anlaşılan Ebûbekir b. Behrâm ed-Dımeşkî (ö. 1691), Atlas mayor mütercimi olarak tanınmaktadır. Onun Wilhelm ve Joan Bleau’nün on bir ciltlik Atlas maior çevirisini verdiği dokuz ciltlik Nusretü’l-İslâm ve’s-sürûr fî tahrîri Atlas mayor adlı eserinde toplam 243 harita bulunmaktadır.82 Bu tercümeden yaptığı telhis olan İhtisâr-ı tahrîr-i Atlas mayor da yine bol haritalıdır.83 Belki daha önemlisi, Dımeşkî’nin isimsiz Cihânnümâ zeylinde84 büyük ölçüde Anadolu şehirlerinin harita-plânlarının verildiği on beş çizim yer almakta ve onun parçalar halinde karşılaşılan harita çalışmaları da bulunmaktadır.85

Bartınlı İbrahim Hamdi’nin (ö. 1750’den sonra), Cihânnümâ tarzında meydana getirdiği Atlas-ı İbrahim Hamdi isimli derlemesinde de haritalardan faydalanıldığı ve eserde bunların kullanıldığı açıklanırsa da bugün yeri bilinen II. cildinde86 herhangi bir harita örneğine rastlanmaz.

Esîrî Hasan b. Şeyh Hüseyin’in (ö. 1729’dan sonra) kendi ifadesiyle “te’lîf ve tercüme”sini yaptığı Mi‘yârü’d-düvel ve misbârü’l-milel adlı eser, yeni savaş mevzilenmelerini gösteren tomar hâlinde bir “devr resmi”ni,87 Cihânnümâ-yı Avrupa adı yakıştırılan onun istinsah ettiği diğer bir çalışma da yirmi bölge haritasını ihtivâ etmektedir.88 Bu son derleme, Coğrafyacı Ebûbekir Efendi’nin İhtisâr-ı tahrîr-i Atlas mayor’una büyük ölçüde benzerlik gösterir.

Kayserili Bedros Baronyan'ın J. Robbes'ye âit La méthode pour apprendre facilement la géographie'den yaptığı 1733 tarihli ikinci çeviri Kitâb-ı Cem-nümâ fî fenni'l-coğrafya adını taşır ve biri dünya, diğeri Akdeniz ve Karadeniz olmak üzere iki haritalıdır.89 Bunlardan birincisinin N. Sanson'un 1689'da basılan Atlas nouvea contenant toutes les partes du monde'dan aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Diğer bir çeviri, B. Varenius'un Geographia generalis inqua affectionnes generalles telluris explicantur adlı eserine dayanmaktaydı. Bunu 1750-1751 yılında Tercüme-i Kitâb-ı Coğrafya adıyla Türkçeye ve Arapçaya ikinci defa çeviren mütercim Osman b. Abdülmennân (ö. 1782'den sonra) "harta vaz'ı"nı uzunca anlatmasına rağmen kitabın aslındaki haritaları nakl etmemişti. Bununla beraber ikinci çeviriye âid nüshalarda bir takım diyagramlar ("sûret ve eşkâl") bulunmaktadır.90

Bu grup içerisinde çevirilerden yapılan bâzısı anonim derlemeler de yer almaktadır. Kıta ve bölge haritalarının oldukça fazla bulunduğu bu çerçevedeki eserlerden Atlas-ı Cihân adıyla belirtilenlerini ve benzerlerini tespit etmek mümkündür.91

Osmanlı haritacılık tarihinin bel kemiğini oluşturan Müteferrika İbrahim Efendi'nin (ö. 1747)92 bu sahadaki faaliyetleri, o günün haritacılığını çağdaş seviyesine kavuşturma amacına yönelik hedefler taşımaktaydı. Yeni bir dönemin açılmasına ön ayak olmuş bu gayretlerin dünya haritacılık tarihinde de anlamlı bir yeri vardır. Bazı Batılı eserlerde, onun matbaasından önce daha 1718'de bir harita matbaası kurmak için izin aldığını belirten kayıtlara rastlanmakta, tek parça yayınlamış olduğu bu tarihlere âit bir kaç haritanın varlığı da buna dâir bilgilerin yeniden değerlendirilmesini gerektirecek ipuçları vermektedir. İbrahim Müteferrika'nın müstakil olarak hazırladığı ve bastığı haritalardan dört tanesi hakkında birtakım bilgilere ulaşılmaktadır. Çağdaşı bazı Batılı

eserler, onun matbaasındaki altı makinadan ikisini harita basımına tahsis ettiğini bildirmektedir.

Çeviri yoluyla hazırlanmış olan bu haritaların ilki 1719-1720 tarihli "Marmara Denizi" haritasıdır ve ancak klişesi bulunabilmiştir. Üzerinde "Benim devletlü efendim eger fermânınuz olursa dahi büyükleri yapılur sene 1132" ibaresi okunan harita, muhtemelen Nevşehirli Dâmâd İbrahim Paşa'ya sunulmak için yapılmıştı. İkinci harita "Bahriyye-i Bahr-i Siyâh" (Karadeniz) unvânlıdır ve 1724-1725 tarihinde basılmıştır. Türkiye'de bilinen yegâne nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.93 1729-1730'da yayınlanan "Memâlik-i İran" haritasından94 sonra dördüncü sırada "İklîm-i Mısır" haritası yer alır.95 Aynı yılda basıldığı sanılan ve müstakil nüshasına çok az rastlanan haritanın, Müteferrika Matbaası neşriyâtından olan Ahmed b. Hemdem Süheylî'nin Târîh-i Mısri'l-kadîm ve Târîh-i Mısri'l-cedîd adlı eserinin96 arkasına eklendiği tespit edilmekte ve bazı özel koleksiyonlarda bulunduğu bilinmektedir.97

Basmacı İbrahim Müteferrika harita çizerek ve yayımlayarak geliştirdiği bu işin ne kadar önemli olduğuna dâir görüşlerini de kendi eserlerinde açıklamıştır. Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem'de98 harita basımının önemi, özellikle bunun devlet adamları ve askerler için gerekliliği üzerinde durur. Onun esaslı bir hamlesi de eksik haritalarını tamamlayıp yenilerini ilâve ettiği için daha büyük ilgi gören Cihânnümâ neşrinden99 takip edilmektedir. İçinde ayrı altyazılarla tanıtılan elli iki adet harita ve şeklin yer aldığı eserin bu bölümlerinde bazen kendi adını yazmış olan Müteferrika (İbrahîm el-Coğrâfî, İbrahîm Tophânevî) çizimlerin bir çoğunu imzasız yayınlamıştı. Ona harita ve şekil çizimlerindeki yardımcı olanlar arasında Mıgırdıç Galatavî ve Ahmed el-Kırımî'nin isimleri okunur. Bu isimlerin ikincisi ilk telîf Cihânnümâ'nın bol haritalı 1739-1740 tarihli

yazmalarının100 müstensihi görünen İbrâhîm el-Kırımî ile yakınlığı olabileceğini ve dolayısıyla haritacı bir çevrenin varlığını akla getirmektedir.

Bastığı haritaların adedi hakkında tam bir sayı verilemeyen Basmacı İbrahim Efendi bunlardan bir kısmını-Tuhfetü'l-kibâr'daki üç haritayı Cihânnümâ'ya aldığı gibi-bazen tekrar kullanmaktaydı. Onun harita kaynaklarının neler olabileceğine dâir bir takım bilgiler bulunmakta ve bunların belli başlılarını Mercator-Ortelius-Hondius'un çalışmaları ile J. B. Homann'ın Neuor Atlas'ı (1712), N. Sanson'un Atlas Nouveau'su101 ve Sultan III. Ahmed'in isteğiyle kendisinin Mecmû'a-i hey'etü'l-kadîme ve cedîde102 adı altında tercüme ettiği A. Cellarius'a ait Atlas coelestis'in (=Semâ atlası)103 oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı haritacılığı, kıta ve bölge haritaları yapımında daha az ve ayrıntıların verilmediği ürünlere sahiptir. İhtiyaca göre geliştirilen bölge haritalarının çok daha önceye uzanmasına rağmen kıta haritaları genellikle Batılı eserlerin çevirileriyle tanınmıştır. Bir bölümü anonim olan bu tip eserlerden Doğu Anadolu, Batı İran ve Kafkasya'yı gösteren harita 1723-1724 tarihlidir.104 1726-1727 tarihini taşıyan Memâlîk-i Osmâniyye haritası,105 mühendis Ahmed Râsim'in 1783 yılında yaptığı Cezâyir Kalesi ve civârını görüntüleyen haritayı106 ve Abdülazîz b. Abdülganî el-Erzincânî'nin 1813 yapımı Asya, Avrupa, Kuzey Afrika haritasını107 bu gruba dahil etmek mümkündür. İkinci harita ipek üzerine işleme olup İstanbul'dan Hindistan sınırlarına kadar uzanan bölgedeki Osmanlı topraklarını göstermekte ve birden fazla benzeri bulunmaktadır. Bu haritadaki çerçeveli açıklamalar, Osmanlıların Asya'daki eyâlet ve teşkilâtlarına dâir verilmiş toplu bilgileri ihtiva eder. Haritanın adı belirtilmeyen yapımcısı hem riyâzî hem fizikî harita meydana getirmek niyetinden bahsederken yine çerçeve içinde sıralanan "fihrist-i icmâlî"

Cihânnümâ neşriyle paralellik gösterir; bunlar ise bazı atıflarla tahmin edildiği gibi devrin haritacısı Müteferrika’nın çalışmalarını hatırlatmaktadır.

Çeviri harita ve atlasların ortaya çıkarılması ve basma haritaların değişik yollarla yaygınlaştırılması meseleye sahip çıkılıp kavrandığının işareti sayılabilir. Aynı kategoride Ressâm Mustafa’nın 1768 tarihli Avrupa haritası,108 yine bu yıla âit Kırım ve Nogay memleketi haritası109 gibi müteferrik bölge haritaları bulunmaktadır.110 Mora sâbık tercümanı Kostantin Kamner de bu türden haritalar düzenlemişti: 1813 tarihli İstanbul ve Boğaziçi,111 1838 tarihli Akdeniz Boğazı112 (Çanakkale Boğazı) haritalarıyla birlikte onun hazırladığı başka bölge haritaları da bulunmaktadır.113 Özellikle İstanbul ve Boğaziçi haritalarının bu dönemde pek revaç bulduğu bol miktardaki örneklerinden çıkarılabilir.114 Sulu boya kullanılarak yapılmış ibtidâî harita defterleri ise geniş bir çevreye yayılmış olan aynı tarihlerdeki alâkanın ifadesidir.115

Çeviri harita ve atlas basımlarına özellikle, 1797’de Müderris Abdurrahmân Efendi yönetiminde açılan ve harita basımı için bir “harîta destgâhı” (tezgâh) ayrılan Mühendishâne-i Berrî-i Humâyûn Matbaası’nda devam edilmiştir. Önce Danvil Atlası’ndan Mahmûd Râif’in tercüme ve tevsîiyle meydana getirilmiş olan dört parça Asya, Avrupa, Afrika ve Amerika kıtası haritaları (1797), daha sonra da Akdeniz, Karadeniz ve Marmara Denizi’nin portolan haritaları basıldı (1801). Aynı yıl W. Faden’in General Atlas’ından (1790) Resmî Mustafa Ağa’nın yaptığı çeviri Atlas-ı Kebîr Tercümesi’nin (Cedîd Atlas Tercümesi) baskısı ise yeni matbaanın en muhteşem eseri oldu (1803).116 Yirmi dört renkli harita ihtiva eden bu çalışma tercüme yanlışlarına rağmen eksiksiz basılan ilk Türkçe atlas değerlendirmesiyle itibar görmüştü.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren çeviri harita ve atlas basımı hızlanmış ve bunların etrafında modern anlamda yeni çalışma ve araştırma

alanlarının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Resmî olarak haritacılığın bir meslek olarak kabulü ve bu yönde teşkilâtlanmanın yüzyılın sonuna doğru gerçekleşebildiği anlaşılmaktadır. Harita dairesinin 1909'da kuruluşuna kadar Batı'dan gelen askerî uzmanların ve buralarda öğrenim gören Türk subayların öncülüğünde bu konuda çeşitli girişimler yapılmıştır. Çeviri, kopyalama gibi yollarla harita basımları gerçekleştirilirken 1860'da Bâb-ı seraskerî'de oluşturulan şubede bazı bölge haritaları meydana getirilmiş ve 1880'de Erkân-ı harb beşinci şubesi, harita ve fen işleri ile görevlendirilmiştir. 1895 yılına kadar Erkân-ı harb'in gerekli gördüğü yerlerinmevziî haritaları çıkarılmış ve bu tarihde "Harita Hey'eti" teşkil edilerek Eskişehir'den çalışmalara başlanılmıştır. Daha sonra Zeki ve Şevki paşaların öncülüğünde 1909'da kurulan harita dairesi bünyesindeki nirengi kısmı ülkenin nirengi şebekesini (=haritası çıkarılacak alanın üçgenlere bölünmesi) kurmakla ve tüm Osmanlı topraklarının istikşaf haritalarını meydana getirmekle görevlendirilmiş ve Bakırköy ilk çalışılan bölge olmuştur.117 1895 yılı hesaba dayalı modern Türk haritacılığının başlangıç noktası kabul edildiğinden 1995 yılı Türk haritacılığının 100. yılı olarak kutlanmıştır.118

1 Osmanlı haritacılığı ile ilgili olarak başlıca şu çalışmalara bakılabilir: A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 19824; Abdurrahman Aygün, Türk Haritacılık Tarihi (sadeleştirenler, E. Özkale-M. R. Şenler), I-II, Ankara 1980; Ahmet T. Karamustafa, "Introduction to Ottoman Cartography, Military, Administravite, and Scholarly Maps and Plans", The History of Cartography, II/1, Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies (ed. J. B. Harley-D. Woodward), Chicago-London 1992 [=The History of Cartography], 206-227; Thomas D. Goodrich, "Old Maps in the Library of Topkapı Palace in Istanbul", Imago Mundi, 45 (1993), s. 120-133; "Harita", Türk Ansiklopedisi, XVIII, 504-508; Klaus

Kreiser, “Türkische Kartographie”, Lexikon zur Geschichte der Kartographie (ed. I. Kretschmer-J. Dörflinger-F. Wawrik), II, Viyana 1986, II, 828-830; İlhân Tekeli, “Haritalar”, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi [=DBİA], III (1994), 556-560; F. Sarıcaoğlu, “Harita, Osmanlı Dönemi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, [=DİA], XVI (1997), 210-216.

2 Mеselâ bk. Mir’âtü’l-memâlik, İnceleme-Metin-İndeks, haz. Mehmet Kiremit, Ankara 1999, s. 87.

3 I, İstanbul 1333.

4 Sevim Tekeli, “İlk Japon Haritasını Çizen Türk Kaşgarlı Mahmud”, Erdem, I/3 (1985), 645-651.

5 Süleymaniye Ktb., Fâtih, nr. 2414; Süleymaniye Ktb., Ayasofya, nr. 2610.

6 Seyâhatnâme, I, TSMK, Bağdâd Köşkü, nr. 304, vr. 163a.

7 Heşt Bihişt, neşr. Günay Kut, Harvard 1978, s. 206.

8 Antoine Galland, İstanbul’a Ait Günlük Hâtıralar (1672-1673), şerhlerle yayımlayan C. Schefer (çev. Nahid Sırrı Örik), I (1672), Ankara 1949, s. 219.

9 Paul Cernovodeanu, “Le plan de Constantinople par Démètre Cantemir”, Revue des études sud-est européennes, XXVII/1-2 (Sofya 1989), 35-47; Özellikle, XV. yüzyılda Batı’da yapılan İstanbul plânları hakkında bir inceleme için bk. Ian R. Manners, “Constructing the Image of a City: The Representation of Constantinople in Christopher Buondelmonti’s Liber Insularum Archipelagi”, Annals of the Association of American Geographers, 87/1 (1997), s. 72-102.

10 Mesela bk. Köprülü Ktb., Fâzıl Ahmed Paşa Kısmı, nr. 172’de yer alan Kitâb-ı Bahriyye nüshasındaki İstanbul haritası.

11 Svat Soucek, “Islamic Charting in the Mediterranean”, The History of Cartography, s. 263-292; Günsel Renda, “Osmanlılar ve Deniz Haritacılığı”, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi ve Venedik Correr Müzesi Koleksiyonlarından XIV-XVIII yüzyıl Portolan ve Deniz Haritaları Portolani e Carte Nautiche XIV-XVIII Secolo dalle collezioni del Museo Correr-Venezia Museo del Topkapı-İstanbul, haz. İstanbul İtalyan Kültür Merkezi, İstanbul 1994, (= İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi-Venedik Correr Müzesi) s. 19-22; a. mlf., “Representations of Towns in Ottoman Sea Charts of the Sixteenth Century and Their Relation to Mediterranean Cartography”, Soliman le magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris 1992, s. 279-297.

12 TSMK, Hazine, nr. 1823; İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi-Venedik Correr Müzesi, s. 40-41.

13 İstanbul Deniz Müzesi, Âsâr-ı atîka, nr. 882.

14 W. Leitner, “Der Portulan des Tabib Ibrahim el-Mursi vom Jahre 1461. Die zweite arabische ‘Seekarte’ als spätmittelalterliches Dokument islâmischer Kulturgeographie” Festschrift zur 100-Jahrfeier des Österreichischen St. Georg Collegs, İstanbul 1982, s. 140-167; İskender Pala, “Eski Bir Akdeniz Haritası Üzerine Yeni Düşünceler”, Tarih ve Toplum, XIX/109 (Ocak 1993), 20-25.

15 TSMK, Hazine, nr. 1822.

16 İbrahim Hakkı [Konyalı], Topkapı Sarayında Deri Üzerine Yapılmış Eski Haritalar, İstanbul 1936, s. 130-136.

17 Hayatı için bk. F. Ezgü, “Pîrî Reis”, İA, IX, 561-563; Cengiz Orhonlu, “Hint Kapdanlığı ve Pîrî Reis”, Belleten XXXIV/134 (1970), 235-254; Reprint of Studies on the Ottoman Cartographers P¸ri Re’¸s (d. 1554) and Hağğ¸ Ahmad (d. about 1560), ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1992.

18 Hüseyin G. Yurdaydın, “Kitâb-ı Bahriyye’nin Telifi Meselesi”, Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, X/1-2 (1952), 143-146.

19 TSMK, Hazine, 642.

20 Mûtenâ nüshası TSMK, Revân Köşkü, nr. 1643’dedir.

21 TSMK, Hazine, 644; Doğan Uçar, “Ali Macar Reis Atlası”, Turkish and Islamic Science and Technology in the 16th Century (16. Yüzyılda Türk ve İslâm Bilim ve Teknolojisi, Bildiriler), I, İstanbul 1986, 33-43; Kemal Özdemir, Osmanlı Deniz Haritaları Ali Macar Reis Atlası, İstanbul 1992.

22 İstanbul Arkeoloji Müzeleri Ktb., nr. 1621.

23 “Atlas-ı Hümayun: A Sixteenth-Century Ottoman Maritime Atlas Discovered in 1984”, Archivum Ottomanicum, X (1987), 83-101.

24 Baltimore, Walters Art Gallery, MS, W. 660; Goodrich, “The Earliest Ottoman Maritime Atlas-The Walters Deniz Atlası”, Archivum Ottomanicum, XI (1988), 25-50.

25 Venedik, Civico Museo Correr, Port. 22.

26 W. C. Brice, The Aegean Sea-Chart of Mehmed Reis Ibn Menemenli (trc. C. Imber, neşr. R. Lorch), Manchester 1972; İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi-Venedik Correr Müzesi, s. 110-111.

27 Bologna, Biblioteca Universitaria, MS, nr. 3609.

28 Hans J. Kissling, Der See-Atlas des Sejjid Nûh, München 1966; a. mlf., Probleme der älteren osmanischen Schwarzmeer-Kartographie, München 1978.

29 TSMK, Bağdâd Köşkü, nr. 337.

30 TSMK, Bağdâd Köşkü, nr. 338.

31 Bkz. Svat Soucek, Piri Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas, Oxford 1996.

32 Paul Kahle, Die verschollene Columbus-Karte von 1498 in einer türkischen Weltkarte von 1513, Berlin-Leipzig 1933.

33 Revan Köşkü, nr. 1633 mükerrer.

34 Charles Hapgood, The Maps of the Ancient Sea Kings, Evidence of Advanced Civilitaion in the Ice Age, New York 1966.

35 Hazine, nr. 1824.

36 Venedik, Biblioteca San Marco.

37 Bedi Şehsuvaroğlu, "Türkçe Çok İlginç Bir Coğrafya Yazması", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, sayı 2 (Kasım 1967), s. 64-72.

38 Antonio Fabris, "The Ottoman Mappa Mundi of Hajji Ahmed of Tunis", el-Mecelletü't-târihiyyeti'l-Arabiyye li'd-dırâseti'l-Osmâniyye, sayı 7-8 (Zagvan 1993), s. 31-37.

39 İÜ. Ktb., Eski Eserler Bölümü, FY, nr. 1404, vr. 57a.

40 Aydın Sayılı, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesi'ndeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", Belleten, XXV/99 (1961), 397-445; Hüsamettin Aksu, "Sultan III. Murad Şehinşahnâmesi", İÜEF, Sanat Tarihi Yıllığı, IX-X (1980), s. 1 resim 10; Ayrıca bk. Metin And, Turkish Miniature Painting: The Ottoman Period, İstanbul 1987, s. 56.

41 1142.

42 Paris 1689.

43 1292.

44 TSMK, III. Ahmed, nr. 3599. İslâm coğrafyacılarının dünya haritaları için bk. Fuat Sezgin, The Contribution of the Arabic-Islamic Geographers to the Formation of the World Map, Frankfurt 1987.

45 TSMK, Hazine, nr. 1829-1830; İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi-Venedik Correr Müzesi, s. 48-51.

46 TSMA, E. 12090/1.

47 TSMA, E. 9440.

48 TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 1118; İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi-Venedik Correr Müzesi, s. 90-91.

49 TSMA, E. 12356.

50 Viyana, Museen der Stadt, I. N. 52. 816/1.

51 Bologna, Biblioteca Universitaria, MS, Marsili 8.

52 TSMA, E. 1551/1.

53 TSMA, E. 9439.

54 TSMA, E. 10201.

55 TSMA, E. 9404.

56 TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1450.

57 TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1454.

58 TSMA, E., 1551/2; E. 8410/3; Viyana, Österreichisches Kriegsarchiv, B IIIb 30-1; Bojan Be◊evliev, “Die Nord-und West-Schwarzmeerküste nach einer Osmanischen Karte des 18. Jahrhunderts”, Materialia Turcica, sayı 7-8 (1982), s. 72-112.

59 BA, Haritalar Katalogu, nr. 37.

60 TSMA, E. 9401.

61 TSMA, E. 10201/2.

62 TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1453.

63 BA, Haritalar Kataloğu, nr. 187.

64 İÜ Ktb., Eski Eserler Bölümü TY nr. 5964: Neşr. Hüseyin G. Yurdaydın, Ankara 1976.

65 TSMK, Hazine, nr. 1608.

66 TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272.

67 Bk. J. M. Rogers, “Itineraries and Town Views in Ottoman Histories”, The History of Cartography, s. 228-255; Dimitris Loupis, “Ottoman Nautical Charting and Miniature Painting: Technology and Aesthetics”, M. Uğur Derman Armağanı Altmışbeşinci Yaşı Münasebetiyle

Sunulmuş Tebliğler (M. Uğur Derman Festschrift Papers Presented on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday), (ed. İ. Cemil Schick), İstanbul 2000, s. 369-397.

68 Zeren Tanındı, "İslâm Resminde Kutsal Kent ve Yöre Tasvirleri", Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları, sayı 7 (1984), s. 407-437.

69 Millet Ktb., Ali Emîrî Efendi, Coğrafya, nr. 930; Kâzım Çeçen, İstanbul'un Osmanlı Dönemi Suyolları (haz. C. Kolay), İstanbul 1999; A. mlf., II. Beyazıd Suyolu Haritaları, İstanbul 1997.

70 TSMK, Hazine, nr. 1816, 1815; K. Çeçen, İstanbul'un Vakıf Sularından Halkalı Suları, İstanbul 1991.

71 Türk-İslâm Eserleri Müzesi, nr. 3336; K. Çeçen, İstanbul'un Vakıf Sularından Üsküdar Suları, İstanbul 1991.

72 Kabartma haritalarla ilgili ciddî bir çalışma için bk. Cevat Ülkekul, Tarihi Kabartma Haritalarımız, İstanbul 1998.

73 Viyana, Österreichische Nationalbibliothek, Mxt. 389, müellif hattı.

74 TSMK, Revân Köşkü, nr. 1624, müellif hattı.

75 F. Sarıcaoğlu, Kâtib Çelebi'nin Cihânnümâ'sı ve Kaynakları, İÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi (1990), İÜEF, Genel Kitaplık, nr. YLT E. 44, tür. yer.

76 Bkz. a. mlf., "İhlâsî, Şeyh Mehmed, ö. 1655'den sonra, Kâtip Çelebi'nin Latinceden tercüme eserlerindeki yardımcısı, mühtedi Fransız rahibi", DİA, XXI (2000), 538-539.

77 Nûruosmâniye Ktb., nr. 2998, müellif hattı.

78 Köprülü Ktb., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 178.

79 İÜ Ktb., Eski Eserler Bölümü, TY nr. 2350, müellife âit derkenârlı.

80 TSMK, Revân Köşkü, nr. 1192, müellife âit derkenârlı.

81 İstanbul 1141. Matbaa-i Bahriyye’de 1329’da yapılan eserin ikinci baskısındaki metin için Müteferrika tab´ı esas alınmış, ilâve harita ve resimlere yer verilmiştir.

82 TSMK, Bağdad Köşkü, nr. 325-333.

83 İki cildde 62 haritalı bir nüshası TSMK, Revan Köşkü, nr. 1634’dedir.

84 Londra, British Library, or. 1030.

85 F. Sarıcaoğlu, “Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkî, ö. 1102/1691, Osmanlı Coğrafyacısı”, DİA, X (1994), 110-111.

86 Süleymaniye Ktb., Esad Efendi, nr. 2044; Cengiz Orhonlu, “XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Coğrafya ve Bartınlı İbrahim Hamdi’nin Atlası”, İÜEF, Tarih Dergisi, XIV/19 (1964), 115-140.

87 I, Süleymaniye Ktb., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 803.

88 Süleymaniye Ktb., Hamîdiye, nr. 932.

89 TSMK, Revân Köşkü, nr. 828; Ramazan Şeşen, “The Translator of the Belgrade Council Osman b. Abdülmennân and his Place in the Translation Activities”, Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World (ed. E. İhsanoğlu) İstanbul 1992, s. 371-382.

90 Süleymaniye Ktb., Esad Efendi, nr. 2041; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1488.

91 İÜ Ktb., Eski Eserler Bölümü, TY, nr. 5976-5977; Millet Ktb., Ali Emîrî Efendi, Coğrafya, nr. 75; Süleymaniye Ktb., Düğümlü Baba, nr. 469; H. Aksu., “İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde Bulunan Minyatürlü, Resimli, Şekilli, Cedvelli, Plân ve Haritalı (Türkçe-Arapça-Farsça) Yazmalar”, İÜEF, Sanat Tarihi Yıllığı, XIII (1988), 19-62.

92 Hayatı için bk. Erhan Afyoncu, “İbrahim Müteferrika”, DİA, XXI (2000), 324-327.

93 Hazine, nr. 1817.

94 BA, Haritalar Katalogu, nr 103a.

95 Ulla Ehrensvärd-Z. Abrahamowıtz, “Two Maps Printed by Ibrahim Müteferrika in 1724/25 and 1729/30”, Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden, sayı 15 (1990), s. 46-67; Gérald Duverdier, “İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary de Brèves ile İbrahim Müteferrika” (çev. Türker Acaroğlu), Belleten, LVI/215 (1992), 275-314; Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar (haz. T. Kut-F. Türe), İstanbul 1996, s. 22-29.

96 1142.

97 Turgut Kut, “Matbaalar”, DBİA, V (1994), 308-310.

98 1144.

99 1145. Eser, giriş, tıpkıbasım ve Osmanlıca indeksle birlikte Türk Tarih Kurumu’nda baskıdadır.

100 TSMK, Revan Köşkü, nr. 1642; Viyana, Österriechische Nationalbibliothek, H. O. 191.

101 Paris 1689.

102 Askerî Müze Ktb., nr. 5203.

103 Amsterdam 17082.

104 TSMK, Hazine, nr. 3626.

105 TSMK, Hazine, nr. 447; Fâik R. Unat, “Ahmet III. Devrinde Yapılmış Bir Önasya Haritası”, Tarih Vesikaları, I/2 (1941), 160 ve haritanın tıpkıbasımı.

106 TSMK, Hazine, 1851.

107 TSMK, Hazine nr. 448.

108 TSMK, Emânet Hazinesi, nr. 1455.

109 TSMA, E. 8410/2.

110 TSMK, III. Ahmed, nr. 3625; Emanet Hazinesi, nr. 1451, 1453.

111 TSMK, Hazine, nr. 1858.

112 TSMA, E. 9434.

113 TSMK, Hazine 1845-1846. Batılı haritacıların İstanbul ve Osmanlı memleketleri çizimleri için bk. A. Özdamar, “Batı Haritacılığı ve 15-18. Yüzyıl Atlaslarında Türkiye Haritaları”, Antik ve Dekor, sayı 18 (1993), s. 30-35; Yeryüzü suretleri Images of the Earth F. Muhtar Katırcıoğlu Harita Koleksiyonu F. Muhtar Katırcıoğlu Map Collection, (ed. S. Özpalabıyıklar), İstanbul 2000; İstanbul Haritaları Ortaçağ’dan Günümüze Maps of Istanbul From the Middle Ages to the Present Day, haz. C. Kayra, yay. Türkiye Sınai Kalkınma Bankası, İstanbul 1990.

114 İÜ Ktb. Eski Eserler Bölümü, nr. 93. 382, 93. 479.

115 TSMK, Bağdâd Köşkü, nr. 339; Süleymaniya Ktb., Yazma Bağışlar, nr. 1727.

116 Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1776-1826), İstanbul 1995, s. 146, 153, 255, 303, 425.

117 Örnekler için bk. Eski İstanbul’un Eski Haritaları, haz. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı, İstanbul 1990.

118 Yıldönümü dolayısıyla yayımlanan bir çalışma için bk. Muzaffer Şerbetçi, Türk Haritacılık Tarihi (1895-1995), İstanbul 19992.

Pîrî Reis (1470?-1554) / Yrd. Doç. Dr. Mahmut Ak [s.313-319]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Hayatı

Babasının adı Hacı Mehmed olan Pirî Muhyiddin Reis,1 Kitâb-ı Bahriye'nin ilk telifine göre Kemal Reis'in kız kardeşinin, bu eserin ikinci telifi ve haritalardaki imzasına göre de erkek kardeşinin oğludur. Mehmed Tahir, Ataî'ye (s. 55) istinaden, müellifin ismini Ahmed b. Ali el-Hac Mehmed el-Karamanî Lârendevî olarak gösteriyorsa da,2 buradaki diğer bazı bilgilerin mukayesesinden bu şahsın başka birisi olduğu anlaşılmaktadır.

Pirî Reis, Kemalpaşazade'nin tavsifine uygun olarak çocukluk yıllarını Gelibolu'da "timsah gibi su içinde büyüyerek" geçirmiştir.3 Tahsilinin ayrıntıları bilinmemekle birlikte, doğduğu şehirde aldığı ilk eğitim yanında, özellikle küçük yaşlarından itibaren amcasının yanında bulunarak denizcilikle ilgili bilgileri yaşayarak öğrenmiştir. Nitekim amcasının II. Bayezid'in (1481-1512) daveti üzerine devlet hizmetine girmesinden (1494)4 önceki faaliyetlerinde, özellikle Endülüs Müslümanlarının İspanyol zulmünden kurtarılıp Kuzey Afrika sahillerine taşınması sırasında Pirî Reis de görev yapmıştır.5

Osmanlı-Venedik Harbi'nde (1498-1502) Kemal Reis'in kumanda ettiği filoda bir geminin kaptanlığını Pirî Reis yapmış; Modon Kalesi'nin fethi

(1500) sırasındaki gayretlerini şair Safaî Fethnâme-i İnebahtı ve Moton adlı eserinde sitayişle tasvir etmiş;6 bu sırada Navarin Kalesi'nin Kemal Reis tarafından istirdadı (1501) haberini İstanbul'a götürerek, II. Bayezid'in huzuruna çıkmış, 3000 akçe, 1 kırmızı benekli kaftan ve ulufesine 5 akçe zam verilmek suretiyle taltif edilmiştir.7 Amcasının vefatından sonra (16 Ocak 1511) Barbaros'un emrinde çalışmıştır. Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) Mısır Seferi'ne (1516-1517) katılarak, Cafer Bey kumandasındaki filoya dahil olarak Nil yolundan Kahire'ye gitmiş, bu arada Nil'in kollarının haritasını yapıp buralar hakkında tarihî ve coğrafî bilgiler vermiştir.8 Kanunî Dönemi'nde (1520-1566), artık Osmanlı donanmasının bir kumandanı olarak Rodos fethine de katılmış olması muhtemel olan Pirî Reis, Mısır Beylerbeyi Hain Ahmed Paşa'nın isyanı üzerine Osmanlı idaresini tümüyle burada tesis etmek üzere İstanbul'dan hareket eden (30 Eylül 1524) Sadrazam İbrahim Paşa'ya klavuz tayin edilmiştir.

Bu yolculuk sırasında da fırtına durmamış, Rodos'a dönülmüş ve Marmaris'ten karaya çıkılarak karayolu ile Mısır'a ulaşılmıştır (2 Nisan 1525). Bu münasebetle İbrahim Paşa ile haftalarca aynı gemide bulunmanın da sağladığı imkânla eseri Kitâb-ı Bahriye'yi paşaya ve onun aracılığıyla padişaha duyurma fırsatını yakalamıştır.9 Ayrıca Mısır'da iken sadrazamın İstanbul'a hareketinden 12 gün önce Pirî Reis'e, Selman Reis tarafından Kızıldeniz ve Hind sularındaki Portekiz faaliyetlerini ve bunları önleme yollarını gösteren bir rapor sunulmuştur.10

1525-1547 yılları arasındaki hayatı hakkında bilgi bulunmayan, ancak bu sıralarda muhtemelen Tersane Kethudalığı11 görevini üstlenen Pirî Reis, Ferhad Paşa'nın Yemen beylerbeyi olması üzerine onun yerine Hind Donanması Kapdanı tayin edildi (1547). 60 gemiden mürekkep bir donanmanın başında olarak Süveyş'ten hareket edip (29 Ekim 1547) Ali b. Süleyman'ın eline geçen Aden'i geri almak üzere kale önüne geldi (19

Ocak 1549) ve Aden 3 Şubat 1549'da fethedildi. Bundan sonra Osmanlı siyaseti, Hind Okyanusu sularındaki Portekizlilerin kendi aleyhlerine olarak gerçekleştirdikleri Arap Yarımadasının güneyi ve Basra körfezindeki faaliyetlerini kontrol etmeye yöneldi. Bu siyasetin uygulaması da tabiatıyla Pirî Reis tarafından yapılacaktı. Nitekim, Hürmüz Kalesi'ni ele geçimek üzere Nisan 1552'de 30 gemiden mürekkep bir filo ile Süveyş'ten hareket etti. Önce 6 günlük bombardımandan sonra Maskat Kalesi'ni feth etti (Kasım 1552), sonra da, Hürmüz'e yöneldi. Etrafındaki kaleler tümüyle ele geçirildiği halde kale muhasaraya dayanmakta idi. Yanına aldığı Maskat Kalesi Kumandanı Jean de Lisbao'yu müşavir olarak kullanan Pirî Reis, ondan aldığı bilgilere istinaden, bu arada gelebilecek herhangi bir güçlü Portekiz donanmasının taarruzuna uğramaktan çekinmekte idi. Basra Körfezi'nin kapatılması halinde donanmanın Süveyş'e intikali imkânsız hale gelecekti. Bu sebeble muhasarayı kaldırarak filodan 3 gemi seçip Süveyş'e doğru yola çıktı. Gemilerden biri karaya oturduğu için, 2 kadırga ile Süveyş'e, oradan da karayolu ile Kahire'ye ulaştı. Ancak burada iyi karşılanmadığı gibi gerek Basra Beylerbeyi Kubad Paşa'nın, gerekse Mısır Beylerbeyi Davud Paşa'nın aleyhindeki arzları üzerine çıkan fermanla "siyaseten" Mısır Divanı'nda katledildi (1554). Hocazade Mehmed Efendi, Celalzade Musafa Efendi ve Âli Mustafa Efendiler Pirî Reis'in idamına sebeb olarak, Hürmüz Kalesi muhasarasını kendi menfeatini gözettiği için kaldırmasını göstermekte iseler12 de, bu konuya müstakil bir başlık ayıran Peçuylu'ya göre "bu husûs düşman hâlinden habîr olanlar katında gayet muhâl ve ba'îddür".13

8 Mart 1557 tarihli bir belgeye istinaden Pirî Reis'in, Mehmed adında bir oğlunun bulunduğu ve bunun müteferrikalıktan 40 akçe ile bir gemi reisliğine terfi ettirildiği anlaşılmaktadır.14

Eserleri

1. Birinci Harita (Muharrem 919/Mart-Nisan 1513-Gelibolu; TSMK, Revan Ktb., nr. 1633, mük.)

Topkapı Sarayı müze haline getirilirken yoğun bir şekilde tanzim ve tasnif çalışmaları sürdürülmüştür. Nitekim Berlin Üniversitesi profesörlerinden Adolf Deismann burada bulunan yazma eserler üzerinde incelemelerde bulunurken Fatih Sultan Mehmet tarafından tercüme ettirilen Batlamyus'un coğrafyası ve haritalar dikkatini çekmiş, Amyrutzes'e yaptırdığı tahmin edilen haritanın araştırılıp bulunmasını özellikle müze müdürü Halil Edhem (Eldem) Bey'den rica etmiştir. Bunun üzerine 9 Kasım 1929 tarihinde Harem dairesinde birtakım haritalar içerisinde Türkçe bir dünya haritasının bir parçasına da tesadüf olunmuştur. O sıralarda İstanbul'da bulunan Paul Kahle, bu haritanın Christophe Colomb'un 1498 tarihinde yaptığı ancak günümüze ulaşmayan dünya haritasının kısmen kopyası ve Pirî Reis'in Mısır Seferi sırasında Yavuz Sultan Selim'e sunduğu harita olduğunu meydana çıkarmıştır.15

Böylece büyük ilgi toplayan harita mahalli, ulusal ve uluslararası birçok yayınla dünyaya duyurulup tanıtılmıştır. Nitekim, P. Kahle, 9 Eylül 1931 tarihinde Leyden'de toplanan müsteşrikler kongresinde haritayı tanıtmak üzere bir tebliğ sunmuş, bu tebliğ muhtelif yerlerde yayınlanmıştır. Aynı yazar 1933 yılında haritayı müstakil bir kitapçık halinde ayrıntılı olarak ele almış, tesbit edebildiği kaynaklarını göstermiştir.16

Daha sonra harita, Türk Tarihi Kurumu tarafından büyük bir itina ile bastırılmış ve Kurum Başkanı Yusuf Akçura tarafından harita hakkında kısa malumat verilip, harita etrafındaki notlara okunarak izahı yapılmıştır.17

Harita deve derisi üzerine 9 renkte boya ile resmedilmiş; 86 cm. boyunda, üst kısmı 61 cm., alt kısmı ise 41 cm. genişliğindedir. Üst kısmı koparılmış olan haritada üçü küçük, ikisi büyük 5 rüzgâr gülü ve çeşitli yön çizgileri bulunmaktadır. Standart portulan çizimlerinde rüzgâr güllerinin

sayısının 17 olduğu bilindiğine göre, bunlar eklendiğinde haritanın tam dünya haritasının bir parçası olduğu ortaya çıkmaktadır.18 Nitekim Pirî Reis, kendisinin yaptığı haritasında pek çok yenilikler ortaya koyduğunu, Hind ve Çin Denizlerinin şimdiye kadar Anadolu'da kimsede bulunmayan yeni haritalarını çıkardığını ve bunu Mısır'da Yavuz Sultan Selim'e sunduğunu ve Padişah tarafından beğenildiğini belirtmektedir.19

Bu kısımda, Atlas Okyanusu'nun iki yakasını ihtiva edecek şekilde, Batı Afrika kıyıları, Asor, Kanarya ve Yeşilburun takım adaları; Atlas Okyanusu, Güney Amerika ile Orta Amerika'nın bilinen kısımları, Florida ve Antiller yer almaktadır. Pirî Reis haritasına çizimler yanında, başta kendi ismi olmak üzere, ilgili yerlerin özelliklerini, ne zaman kim tarafından keşfedildiğini, kimlerden faydalandığını gösterecek şekilde çeşitli açıklamalar da eklemiştir. Burada kimisi gerçek kimisi hayalî muhtelif insan ve hayvan resimleri de görülmektedir.20

Özellikle Amerika için, 1492-1504 yılları arasında 4 seyahati bulunan Kristof Kolomb'un haritasını kullanmış, onun üçüncü seferine katılıp daha sonra Kemal Reis'e esir düşmüş olan bir yardımcısının anlattıklarından faydalanmıştır.21 Ancak bu seyahatlerden öncesine ait bilgilere de ulaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Antilya'nın 870 (1465) yılında keşfedildiğini bildirmektedir.22

Pirî Reis'in ilmî derecesini gösteren önemli ölçülerden biri de çeşitli mikyaslardaki haritaları tek mikyasa indirerek, birbirlerinin eksik taraflarını diğerleriyle tamamlayabilmiş olmasıdır. Çünkü kendisinden önce yapılan haritalarda bu mükemmellik görülmemektedir.23 1517 yılında Mısır'da Yavuz Sultan Selim'e sunulan harita, haritacılık tekniği ve göz alıcı görünümüne ilaveten, kendi çizimleri günümüze ulaşmayan K. Kolomb'un keşiflerine dair en eski eser olması bakımından da yerli ve yabancı bilim adamlarının büyük ilgisini çekmiştir.24

2. İkinci Harita (935/1528-Gelibolu; TSMK, Hazine Ktb., nr. 1824)

Ceylan derisi üzerine 8 renkle boyanmış olan harita 68x69 cm. ebadında olup, Osmanlı tarzı çerçeve ile süslenmiş, ilk haritadan daha itinalı çizilmiştir. Çerçevenin sadece kuzey ve batı yönünde olması bunun da bir parça olduğunu göstermektedir. Bu parçanın, çerçevenin pafta altlığının doğu ve güney kenarında sona ermesinden ve pusula güllerinin paftadaki eksikliğinden hareketle, 8 paftalık bir dünya haritasının bir paftasından ibaret olduğu daha birtakım teknik izahlarla ortaya konulmuştur.25 Birincide olduğu gibi bunda da, Pirî Reis'in ismi ve haritanın tarihi yer almaktadır. Dört rüzgâr gülü ile iki adet mil ölçeği bulunmakta, ölçeklerin altında, haneden haneye ellişer mil, noktadan noktaya onar mil olduğu belirtilmektedir.26 Bu ölçüleriyle harita ilk haritadan daha büyük ölçekli olarak hazırlanmıştır. Daha önceki haritalarda koylar ve körfezler yarım daire şeklinde yapılırken, burada sabit şekilleri bugünkü tekniğe uygun bir biçim almıştır. Yengeç Dönencesi'nin gösterilmiş olması kopuk kısımlarda Ekvator ve Oğlak Dönencesi'nin de çizilmiş olduğunu düşündürmektedir.

Haritada Atlas Okyanusu'nun kuzeyi ile Kuzey ve Orta Amerika'ya yer verilmektedir. Böylece Grönland'dan Florida yarımadasına kadar Kuzey yönünde henüz keşfedilmeyen yerler beyaz olarak bırakılmış ve buralar hakkında bilgi bulunmadığı belirtilmiştir. Bu da yazarın ilmî hassasiyetini göstermektedir. Birinci haritada K. Kolomb'a uyarak bazı adaların çiziminde yapılan hataların, burada tekrarlanmadığı, kıyıların daha dikkatle çizildiği görülmekte, buradan da Pirî Reis'in, devamlı olarak coğrafî keşifleri ve yenilikleri takib ettiği, bu alandaki bilgilerini yenilediği anlaşılmaktadır. Haritada görülen, doğu yönünde 10-13° derecelik sapma o devrin tüm haritalarında mevcut eksikliktir. Bu 1600'den sonra Fransızlar tarafından tashih edilmiştir. Bu harita da Kuzey Amerika'nın aslı günümüze ulaşan ilk ilmî harita hüviyetini taşımaktadır.27

3. Kitâb-ı Bahriye (927/1521;

Süleymaniye-Nuruosmaniye Ktb., nr. 2290; 932/1526; Sül.-Ayasofya Ktb., nr. 2612; İstanbul 1935; I-IV, İstanbul 1988-1991):

Eser "deryâ âleminden ve mellâhlar san'atından bir yâdgâr" olmak üzere Gelibolu'da kaleme alınmıştır. Yazar Kemal Reis ve diğer arkadaşlarıyla Akdeniz'de katıldığı seferlerde "Akdeniz kenarlarınun ve cezîrelerinün ma'mûrların ve harâbların ve limanların ve suların ve deryâda olan taşların ve sığların" bizzat öğrenmiş, ancak elde ettiği bu bilgileri, haritada göstermek imkânsız olduğu için, sayılan unsurların "limanlarun kankı cânibinde idüii ve ne rüzgâra muvâfık ve kankısına muhâlif idüii, vüs'ati, darlığı ve ne mıkdâr sefînelere mütehammil idüıi" ve bunun gibi birçok husus haritaya kaydedilemeyeceğinden, bir kısmı yazılsa bile kullanılması güç olacağından bir kitap haline getirme ihtiyacını duymuştur.28

Pirî Reis eserini, iki safhada yazmıştır:29 İlk telif 927 (1521) yılında gerçekleştirilmiştir.30 İbrahim Paşa, Mısır'a giderken tutuldukları fırtına sırasında Pirî Reis'in yol bulabilmek için sürekli yanında bulundurduğu kitabına baktığını fark etmiş; bunun üzerine eseri inceleyerek hem kendisini, hem de eseri çok takdir etmiş ve bunun temize çekilerek padişaha takdime hazır hale getirilmesini istemiştir.31 Gelibolu'ya dönüşünde yazdıklarını yeniden gözden geçirerek çalışmalarını 932 (1526) yılında tamamlamıştır. Her iki telife ait muhtelif nüshalar günümüze ulaşmıştır.32 İki grup arasında çeşitli farklar görülmektedir. İlk önce, iki gruba ait nüshaların başlangıç cümleleri farklıdır. Birinci telifte yazar kendisini Kemal Reis'in "hemşîre-zâdesi" olarak tanıtırken, ikinci telifde "birader-zâdesi" şeklinde göstermektedir.

İkinci safhada tabiatıyla mukaddimenin bitiş cümlesi de değiştirilmiş ve ikmal tarihi ile İbrahim Paşa vasıtasıyla padişaha takdim konusu ilave

edilmiştir. İlk grupta mukaddime mensur iken, ikinci safhada 972 beyitlik bir manzum kısım da yer almakta;33 bu kısmı takiben birinci safhada bulunmayan “Der-beyân-ı Sebeb-i Nesr” bahsi gelmektedir. İlk önce eserde 134 harita bulunurken daha sonra bunların sayısı 223’e çıkmıştır.34

932 tarihli nüshalarda öncekilerden fazla olarak son kısımda 91 beyitlik “Der-beyân-ı İhtitâm-ı Kitâb” başlığı ile manzum hatime mevcuttur. Bu ana hususlar dışında, çeşitli sebeblerden kaynaklanan tali derecede muhtelif küçük farklılıklar da vardır.35

Mukaddimenin ilk 7 sahifelik kısmında nesir olarak, “Der-beyân-ı Sebeb-i Te’lîf-i Kitâb” başlığıyla biraz önce açıklanan eserin telif sebebleri ve temize çekilerek padişaha sunulacak şekilde hazırlanmasıyla bunun tarihi verilmektedir.

Mukaddimenin manzum kısmında, fasıllar halinde Osmanlı coğrafyacılığında çok önemli yer tutan çeşitli konular ele alınmıştır:

İlk iki fasılda eseri yazma maksadını, amcası Kemal Reis’in Osmanlı denizciliği için çok önemli olan hayatını ve faaliyetlerini bu arada kendi biyografisine dair muhtelif bilgileri, denizcilik hayatı ile ilgili tecrübe ve tavsiyelerini açıklar (s. 7-19). 3-5. fasıllarda fırtına ve rüzgârları tanıtıp pusula hakkında bilgi verir (s. 19-23). 6 ve 7. fasılda haritalarla bunlardaki sembolleri işler (s. 23-29). Günümüzdeki harita tekniğine pek yakın bir şekilde, büyük bir dikkatle şehir ve kaleler kırmızı, harabeler siyah renkle gösterilmiş, işlenen unsurlar için daha birtakım işaretler kullanılmıştır.36 8. fasılda, yeryüzünün ancak dörtte birinin karalarla kaplı bulunduğu, onun için bu kısma rubımeskûn denildiği belirtilip, 7 denizin adı verilir (s. 29). Bu denizler Bahr-i Çin, Bahr-i Hind, Bahr-i Pars (Fars; Basra Körfezi), Bahr-i Zenc, Bahr-i Magrib, Bahr-i Rûm, Bahr-i Kulzüm’dür. Bunların takdimi yapılmadan 9. fasılda Portekizlilerin Hind Denizi’ndeki faaliyetleri

incelenir (s. 30-32). 10. fasılda, Habeş memleketi adı altında Ümit Burnu'na kadar olan sahiller anlatılır (s. 33-37). Yazar, burada Portekizlilerin 30 parça ve 5 kadırga ile Mendeb Boğazı'nı geçip Cidde'ye kadar gelmiş olmalarını utanılacak bir durum olarak görür ve daha önce temas olunan canlı ifadeleriyle mücadele edilmesini tavsiye eder (s. 36). 11. fasılda arzın küre şeklinde olduğunu söyledikten sonra, Portekizli bir papaz tarafından yapılmış bir yerküreyi gördüğünü söylemektedir (s. 37-43) ki, bu muhtemelen 6 yıl Portekiz'de yaşayan Nürnbergli Martin Behaim'in 1492'de yaptığı meşhur yerkürenin modelidir.[37] 12. fasıl Portekizlilerin Hindistan'a hangi yollardan, ne tür şartlar altında ulaştıklarının incelendiği (s. 43-52) çok faydalı bahislerden biridir. 13. fasılda yazar, Portekiz gemicilerinin rivayetlerine dayanarak Çin Denizi'ni ve bunun etrafında yaşayan insanları anlatmaktadır (s. 52-56). 14 ve 15. fasıllarda Hind Denizi, buradaki rüzgârlar, kullanılan kılıç arkası kalınlığında, kılıç yüzü eninde ve en kısası bir karış uzunluğunda on iki tahtadan ibaret Hind kıyası adlı alet tanıtılmakta, bir vesileyle bugünkü bilinenlere yakın bir vukufla Akdeniz ve Ege havzasındaki hava durumu işlenmektedir (s. 56-61). Bahr-i Pars'ın (Basra Körfezi) ele alındığı 16. fasılda (s. 61-66) yazar, oraları henüz görmediği için duyduklarına dayanmaktadır. 17-20. fasıllar Bahr-i Zenc'e yani Hind Okyanusu'nun batı bölümüne tahsis edilmiştir (s. 67-77). 21-23. fasıllarda Bahr-i Magrib ve Bahr-i A'zam olarak ikiye ayrılan Atlas Okyanusu tanıtılmıştır (s. 78-84). Burada 870 (1465) yılından itibaren Antiller'de ve diğer Amerika sahillerinde gerçekleştirilen keşifler, buraların insanlarına ve zenginlikerine de temas edilmektedir.

Yedi denizin altıncısı olan Bahr-i Rum kitabın metnini teşkil ettiği için burada işlenmemiş, yedinci deniz olarak da Bahr-i Kulzüm adıyla Hazer Denizi tanıtılmıştır.[38] Ayrıca Kitâb-ı Bahriye'de Kızıldeniz ve Karadeniz hakkında herhangi bir açıklama yoktur.[39]

Manzum mukaddimeden sonra, Der-beyân-ı Sebeb-i Nesr başlığı ile bundan önce, pusula ve harita, rüzgârlar ve sığ yerlerin durumlarının nazım halinde açıklandığı, ancak Akdeniz ve ona bağlı unsurların nesir olarak işleneceği belirtilmiştir. Zira bu kısımlar da manzum yazılırsa, "tatvîl-i kelâm" olacağını, gece ve zarurî hallerde kullanım sırasında bunun zorluklara sebebiyet vereceğini belirtip sözü uzatmadan pratik olarak kullanılabilecek bir metin ortaya koymak üzere önce ilgili yerlerin açıklamalarının nesir olarak yapıldığı, sonra da haritalarının ilave edildiği bildirilmiştir (s. 85). Nitekim bu minval üzere, Akdeniz sahillerine Sultaniye ve Kilidülbahr kaleleriyle başlayarak kuzey sahil boyunca devam eder ve Ege Denizi, Yunanistan, Adriyatik kıyıları, İtalya, Fransa ve İspanya'nın Akdeniz kıyıları, Kuzey Afrika, Mısır, Doğu Akdeniz kıyıları, Kıbrıs, Ege Denizi'nin Anadolu sahillerindeki ada, körfez ve limanlar ayrıntılı olarak tanıtılır ve Gelibolu'nun kuzeyindeki Saros Körfezi ile eserin bu kısmı tamamlanır (85-847). Buradaki liman ve kıyıların su derinlikleri, demir yerleri, kıyı bitki örtüsü, içme suyu ve gemi inşaatına ait imkânlara ilaveten, insanlar, dinler ve hükûmetler de etraflıca ele alınmıştır. Şehirlerin haritaları verilirken, önemli binaların resimleri de yer alır. Nitekim Pirî Reis'in Akdeniz havzası için uyguladığı bu model daha sonra, Matrakçı Nasuh tarafından daha mükemmel şekilde Kanunî'nin İran Seferi sırasında (1534-35) güzergâhtaki şehirler için tatbik edilmiştir.

İhtitâm-ı Kitâb adlı manzum sonuç bölümünde de, İbrahim Paşa ile Mısır seyahatini, kendisinin klavuz tayinini, fırtınaya yakalanmalarını, eserine müracaatını ve paşanın kendisine teveccühünü ve eseri temize çekme talebini işlemektedir (s. 849-853).

Kitâb-ı Bahriye üslûb olarak, özellikle nesir kısımlarında okuyucu ile konuşur gibi kaleme alınmış, bir ilmî eser olma yanında, bütünüyle büyük bir hızla devam eden Akdeniz'deki deniz faaliyetlerinde sıkça kullanılacağı

düşünülerek özlü ve kolaylıkla anlaşılıp takip edilebilir bir anlatım tarzıyla yazılmıştır. İşte bu noktada da eserin telifinin kim tarafından ve nasıl yapıldığı bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. H. G. Yurdaydın'ın da ayrıntısıyla açıkladığı gibi[40] eserin malzemesi hiç şüphesiz Pirî Reis tarafından toplanmış, fakat telifi Muradî tarafından yapılmıştır. Muradî'nin, Sinan Çavuş'a atfedilen eserlerin de sahibi olan müellifin mahlası olduğu anlaşılmakta,[41] ancak kimliği tam olarak bilinmemektedir. Barbaros Hayreddin Paşa'nın gazavatını da kaleme alan Muradî, her ikisi de büyük rağbet gören bu iki eserde biraz arka plânda kalmanın burukluğuyla Bahrnâme olarak bahs ettiği Bahriye'nin hazırlığını Pirî Reis'in yaptığını, ancak "bir ehl-i dil" bulamadığı için yıllarca eserini "cem' idemeyüp yaturmış" olduğunu, nihayet bunu kendisinden rica ettiğini, onun da bu notları, "bir nice yüz şeyh u şâb" bildiği gibi "cem' idüp" bir kitap haline getirdiğini dile getirmektedir.

Eserin akıcı üslûbu kendisine ait ise de nam "Pirî kethudâ"nın olmuştur. H. G. Yurdaydın bu çalışmalarında Bahriye'nin ikmal tarihi için düşülen tarihi de Bahriye ve Muradî'nin diğer eserlerindeki ifadelere dayanarak münakaşa etmektedir.[42]

Kitâb-ı Bahriye'nin kaynakları hiç şüphesiz, denizcilerle dolu bir muhitte doğup büyüyen ve daha küçük yaşlarından itibaren başta amcası Kemal Reis olmak üzere ünlü denizcilerle birlikte bizzat denizin içinde olan Pirî Reis'in müşahede ve duyduklarına dayanan sözlü kaynaklardır. Nitekim o bunu itiraf etmekte ve görülen şeyler yazmayınca unutulacağı için, tekrar gelmesi gerektiğinde taşlı ve sığ yerlerinin nereleri olduğunu bilebilmek düşüncesiyle her gördüğünü kaleme aldığını söylemektedir (s. 17). Bunun yanında başta Kristof Kolomb'un haritası olmak üzere, yeni keşiflere dair harita ve eserler yanında, özellikle Akdeniz için daha önce vücuda getirilen

İtalyan ve Cenovalıların portulanlarını kullandığı, fakat birçok eksiği olan bu eserlere çok şeyler kattığı bilinmektedir.[43]

Genel anlamda bir Akdeniz seyahatnamesi olan Bahriye, tüm Akdeniz için bir rehber olması yanında, özellikle henüz fethedilmemiş adalar hakkında Osmanlı idarecilerini bilgilendirmiş,[44] Akdeniz'deki Osmanlı varlığını daha kolay ve kalıcı hale getirmiştir. Nitekim yerli ve yabancı birçok araştırmacının dikkatini çekip beğenisini kazanmış, daha 1756 yılında özet olarak Fransa Kral Kütüphanesi ve Dışişleri Bakanlığı tercümanlarından D. D. Cardomne tarafından Le Flambeau de la Méditeranée adıyla Fransızcaya tercüme edilmiştir. Ancak bu çalışma yazma halinde kalmıştır.[45]

Bunlardan başka, Ataî[46] ve ondan hareketle M. Tahir[47] fıkıh ilmine intisabı dolayısıyla Vikaye'yi manzum olarak Türkçeye tercüme ettiğini ileri sürüyorsa da, buradaki diğer bazı bilgiler gibi bu husus da tashihe muhtaçtır. Zira Burhanüşşerîa Mahmud b. Ubeydullah Mahbubî'nin Vikayetü'r-rivâye fî-mesâili'l-hidâye adlı eseri ve bunun birçok tercüme, haşiye ve şerhleri ayrıntılı olarak Kâtib Çelebi tarafından tanıtılmış,[48] ancak bu arada Pirî Reis'in bu gibi bir çalışmasına işaret olunmamıştır.

***

Pirî Reis'in, Akdeniz'deki Türk varlığının pekişmesi, Kızıldeniz'in Portekiz tecavüzlerinden korunması, Osmanlı nüfuzunun Hind sularına da taşınması ile ilgili olarak Türk denizciliğine büyük hizmetleri geçmiştir. Akdeniz'deki çeşitli özel ve resmî hizmetleri dışında, özellikle Hürmüz Kalesi muhasarası sırasında Portekiz tehlikesini önceden dikkate alarak, o zamana kadar yaptığı açık deniz mücadeleleri ile yıpranmış olan filosunu mutlak bir felaketten kurtarma basiretini göstererek muhasarayı kaldırmış, böylece deniz bilgisini ve kumanda dirayetini göstermiştir.[49] Ancak ona Türk kültür tarihinde hak ettiği yeri veren çalışmaları haritacılık ve

coğrafya alanında görülmüştür. Birinci (1513) ve ikinci (1528) haritaları ile Osmanlı devlet ve ilim adamlarının dünyadaki yenilikleri takipteki isabetli davranışlarının,50 özellikle Mısır seferi sırasında yeni keşifleri de ihtiva eden dünya haritasının kendisine sunulması Yavuz'un cihanşümul siyasetinin de önemli bir göstergesi olmuştur.

Pirî Reis'in şüphesiz en önemli kalıcı hizmeti, karadaki fetihleri kolaylaştıracak ve devamlı kılacak mahiyette olan Akdeniz'deki Osmanlı gücünün rehberi ve el kitabı özelliğini taşıyan, tüm limanları ve buralardaki ikmal noktalarını tanıtan Kitâb-ı Bahriye'yi yazmış olmasıdır. O, yaptığı haritalar ve haritalarla süslediği Bahriyesiyle de Osmanlı coğrafya yazıcılığında çok haklı ve yeri doldurulamayak bir mevki elde etmiş, bu yönüyle ünü uluslararası boyutlara ulaşmıştır.

1 Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye, İstanbul 1316, II, 44.

2 Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1342, III, 315.

3 Gelibolu'nun Osmanlı denizcilik tarihindeki yeri ve önemi hakkında bk. İdris Bostan, “Osmanlıların Denizlere Açılma Sürecinde Gelibolu”, Avrupa'ya İlk Adım, Uluslararası Sempozyum, 01 Kasım 1999. Gelibolu (yay. haz. A. Y. Topuz), İstanbul 2001, s. 47-61.

4 Pirî Reis bu davete Bahriye'de (ed. E. Z. Ökte, I, 54-55) şöyle yer vermektedir:

“Ki bir gün lutf idüben Bâyezid Hân.
Bize gönderdi geldi emri fermân.
Buyurmuş kim Kemâl gelsün kapuma.
Deniz hidmetlerin itsün tapuma.
Ol emrün târîhi buydı iy hân.
Dokuzyüzde gelüben tutduk evtân”.

Fuad Ezgü, “Pîrî Reis”, İslâm Ansiklopedisi, IX (İstanbul 1964), s. 562.

6 Kemal Özdemir, Osmanlı Deniz Haritaları. Ali Macar Reis Atlası, İstanbul 1992, s. 57.

7 Pirî Reis, Kitâb-ı Bahriye, Haz. F. Kurdoğlu-H. Alpagot, Ankara 1935, s. 311. Kemal Reis'in devlet hizmetine girmesinden sonraki hizmetleri Bahriye'ye istinaden Fuad Ezgü tarafından ayrıntılı olarak sayılmıştır (a.g.m., s. 562).

8 A. Afetinan, Pirî Reis'in Hayatı ve Eserleri, Ankara 19873, s. 14.

9 F. Ezgü, a.g.m., s. 563. K. Özdemir, Pirî Reis'in Rodos'tan sonra Gelibolu'ya döndüğü kanaatindedir (a.g.e., s. 58 vd.).

10 Selman Reis'in layihası Ş. Tekindağ tarafından incelenmiştir ("Süveyş'te Türkler ve Selman Reis'in Arizası", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, II/9 (1968), 77-80. Osmanlıların bu dönemde Kızıldeniz ile ilgisi C. Orhonlu tarafından da ele alınmıştır ("XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar", İÜEF Tarih Dergisi, XVI (1962), 1-24). Portekizlilerin Kızıldeniz içlerine, hatta Cidde'ye kadar girebilmeleri bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Pirî Reis'te de büyük bir hayal kırıklığı yaratmış ve onların buradan çıkarılmaları gerektiğini Bahriye'de (ed. E. Z. Ökte, I, 104-105) şöyle dile getirmiştir:.

"Ta kim otuz barça bir kezden iy yâr.

Geldi kondu Cidde'ye ol âşikâr.

Beş kadırga dahi bile var idi.

Anlarun ikdâmı bize âr idi.

Kasd olunsa nola bir kez kim ana.

Savurayduk külünü gökden yana".

11 Tersane Kethudası'nın, donanma kumandanlarından olduğu ve Kapudan Paşa'dan sonra Tersane'nin ikinci hakimi olarak buranın asayiş ve inzibatını sağlamakla görevli olduğu hakkında bk. İdris Bostan, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Tersaneleri ve Gemi İnşa Teknolojisi", Osmanlı

İmparatorluğu'nun Doruğu, 16. Yüzyıl Teknolojisi (ed. K. Çeçen), İstanbul 1999, s. 313-335.

12 Cengiz Orhonlu, "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", TTK Belleten, XXXIV/134 (Ankara 1970), 247.

13 Tarih, İstanbul 1281, I, 351. Pirî Reis'in Hind sularındaki faaliyeti ve ölümü hakkında ayrıca bk. İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara 19834, II, 397-398.

14 C. Orhonlu, a.g.m., s. 242, n. 29.

15 A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Geliştirilmiş IV. Basımı Haz. A. Kazancıgil-S. Tekeli), İstanbul 1982, s. 74-75; Doğan Uçar, "XVI. Yüzyıl Haritacılığı", Osmanlı İmparatorluğu'nun Doruğu, 16. Yüzyıl Teknolojisi (ed. K. Çeçen), İstanbul 1999, s. 286.

16 Die Verschollene Columbus Karte von Jahre 1498 in einer Turkischen Waltkarte von 1513, Berlin-Leipzig 1933.

17 Pirî Reis Haritası Hakkında İzahnâme (Türkçe, Fransızca, İngilizce, Almanca), yay. Türk Tarihi Araştırma Kurumu, İstanbul 1935. A. Afetinan da Cenevre Üniversitesi'nde okurken (1935-1939), coğrafya hocasına Pirî Reis tarafından yapılmış en eski Amerika haritasının İstanbul'da bulunduğunu bildirince hocası önce inanmamış, ancak daha sonra elindeki notları görünce bunlara istinaden bir konferans vermesini istemiştir. Bunun üzerine Pirî Reis'in haritaları projeksiyonlu bir konferansla tanıtılmış (8. I. 1937) ve büyük ilgi toplamıştır (A. Afetinan, a.g.e., s. 53-71, 87-88).

18 K. Özdemir, a.g.e., s. 59.

19 "Bu fakir dahi mukaddemâ bir hartı bünyâd idüp şimdiden olan hartılardan az'âf-ı muzâ'af ziyâde dürlü tasarruflar gösterüp Hind ve Çin bahrlerinün taze çıkan hartıları ki diyâr-ı Rûm'da kimesne anı bu zemâneden ma'lûm edinmemişdür, anları da bile kayd idüp merhûm ve magfûr Sultân Selîm Hân-tâbe serâhu ve ce'ale'l-cennete mesûbeten-

hazretlerinün bâb-ı sa‘âdet-me’âbına nefs-i Mısr’da virilüp makbûl olmışdı” (Kitâb-ı Bahriye, ed. E. Z. Ökte, I, 42-43).

20 Buradaki gemi ve hayvan resimlerinin burçları gösterdiği hakkında bk. M. İlmiye Çığ, “Piri Reis Haritası Üzerinde Amerika’da Yapılan Geniş ve Derin Çalışmaları içeren The Maps of the Ancient Sea Kings (Eski Deniz Krallarının Haritaları) Kitabının Türkçe Özeti (1 Harita ile birlikte)”, TTK Belleten, LVI/216 (Ankara 1992), 430.

21 Kristof Kolomb’un bu seyahatlerden birincisini 3 Ağustos 1492-15 Mart 1493, ikincisini 25 Eylül-1493-11 Ocak 1496, üçüncüsünü 30 Mayıs 1499-25 Kasım 1500, dördüncüsünü ise 11 Mayıs 1502-7 Kasım 1504 tarihleri arasında yaptığı bilinmektedir (A. Afetinan, a.g.e., s. 28). Kristof Kolomb’un burada söz konusu yardımcısı, M. G. Primi’nin 31 Ocak 1942 tarihli konferansına nazaran Portakiz Kralı VI. Alfonso’nun kaptanlarından İtalyalı Nicoloso da Rocco’dur (A. A. Adıvar, a.g.e., s. 76).

22 “Kankı târîhde bulundu işbu yir.

ıerh ideyim ehl-i târîh gör ne dir.

Târîh-i Hicret buydı ol zemân.

Tâ sekizyüz dahi yetmişdi ol ân.

(Bahriye, ed. E. Z. Ökte, I, 188-189).

23 Kitâb-ı Bahriye, Mukaddime, s. XXIX.

24 Harita ve tanıtımı için ayrıca bk. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi ve Venedik Correr Müzesi Koleksiyonlarından XIV-XVIII Yüzyıl Portolan ve Deniz Haritaları, yay. İstanbul İtalyan Kültür Merkezi, İstanbul ts. (1994), s. 56; D. Uçar, a.g.m., s. 286-290.

25 D. Uçar, a.g.m., s. 291. Bu ikinci haritanın bir dünya haritası olmayıp, kopuk olan kısımlarının sınırlarının alt kenarda Antartika, sağ kenarda ise İstanbul olduğu, buradan hareketle de Osmanlı başkenti ile yeni dünyayı büyük ölçekli tek haritada göstermek ve Kanuni’ye yeni coğrafî

keşifleri ve Yeni Dünya'nın yerini, Osmanlı ülkesine uzaklığını anlatmak amacıyla hazırlanan bir harita olduğu da ileri sürülmüştür (K. Özdemir, a.g.e., s. 62).

26 Sadi Selen, "Piri Reis'in Şimalî Amerika Haritası. Telifi 1528", TTK Belleten, I/2 (Ankara 1937), 517. Harita ve tanıtımı için ayrıca bk. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi ve Venedik Correr Müzesi Koleksiyonlarından XIV-XVIII. Yüzyıl Portolan ve Deniz Haritaları, yay. İstanbul İtalyan Kültür Merkezi, İstanbul ts. (1994), s. 68; D. Uçar, a.g.m., s. 290-293.

27 S. Selen, a.g.m., s. 517-18.

28 Kitâb-ı Bahriye, ed. E. Z. Ökte, I, 40-41.

29 Kâtib Çelebi de eserin iki ayrı telifi olduğunun farkındadır [Keşfü'z-zunûn an-esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn (haz. Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge), İstanbul 1971, I, 227].

30 Fr. Taeschner bu ilk telifin 927 (1521) yılında Yavuz Sultan Selim'e ithaf edildiğini ileri sürmektedir "Djugrafiya (Epoque Ottoman)", EI2, Paris 1963, II, 603.

31 Kitâb-ı Bahriye, s. 852-53.

32 Bunların takdimi için bk. Kitâb-ı Bahriye, Mukaddime, s. XXXIX-XL; A. Afetinan, s. 72-73.

33 Kitâb-ı Bahriye, Mukaddime, s. XLI. Cevdet Türkay bu kısmın 1107 beyit olduğu kanaatindedir (Osmanlı Türklerinde Coğrafya, İstanbul 1959, s. 17).

34 İ. H. Akyol'a nazaran eserde 229 portulan yani pusula haritası ve 259 fasıl bulunmaktadır ("Tanzimat Devri'nde Bizde Coğrafya ve Jeoloji", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 516, n. 1). Bazı yazmalara Piri Reis'e ait olmayan haritaların da eklendiği anlaşılmaktadır (K. Özdemir, a.g.e., s. 73).

35 Kitâb-ı Bahriye, Mukaddime, s. XL-XLI. Eserin Kanunî'ye sunulduğu sanılan nüshası Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunmakta ve 221 harita ihtiva etmektedir: Fikret Sarıcaoğlu, "Harita (Osmanlı Dönemi)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XVI (İstanbul 1997), 211.

36 Kitâb-ı Bahriye, Mukaddime, s. XLII.

37 A. A. Adıvar, a.g.e., s. 79.

38 Kitâb-ı Bahriye, s. 29. Aslında Kızıldeniz'in adı olan bu ismin Osmanlı kaynaklarında Hazer Denizi için de kullanılması hakkında bk. M. Ak, "Osmanlı Coğrafyasında İki Yer Adı (Bahr-i Kulzüm/Kurzüm) Üzerine", İlmî Araştırmalar, II (İstanbul 1996), 7-12.

39 A. Afetinan, a.g.e., s. 23.

40 "Kitâb-i Bahriyye'nin Telifi Meselesi", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, X/1-2 (Ankara 1952), 143-146.

41 (H. G. Yurdaydın, "Muradî ve Eserleri", TTK Belleten, XVII/105-108, s. 453-466.

42 Eserin ikinci telif tarihi şüpheye yer bırakmayacak şekilde mukaddimede 932 (1526) olarak belirtilmiş (s. 6) ise de, hatimede eserin ikmali için düşülen tarih münakaşaya yol açmıştır: "Didük târîhi ana feyz-i hâdî" mısrasındaki (s. 855), tarihe karşılık gelen "feyz-i hâdî" terkibinin rakam değeri 910 (1504) olmaktadır ki, bu telif tarihini vermemektedir; rakama ulaşabilmek için terkibe "ana" kelimesinin ilavesi gerekmektedir (gerçekten de bu durumda 932 rakamı elde edilmektedir), ancak bu ebced usûlüne uygun değildir. Halbuki H. G. Yurdaydın'ın tesbit ettiğine göre Muradî, Gazavât-ı Hayreddin Paşa ve Fetihnâme-i Hayreddin Paşa adlı eserlerinde Bahriye'nin telifi için "fazl-ı hâdî eyledüm târîh ana" mısrasında görülen ve 932 rakamına tekabül eden "fazl-ı hâdî" terkibini vermektedir ("Kitâb-i Bahriyye'nin Telifi Meselesi", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, X/1-2 (Ankara 1952), 144-45).

43 A. A. Adıvar, a.g.e., s. 79-81. Burada Pirî Reis'den önce kaleme alınan portulanların kısa bir özeti de verilmektedir. Pirî Reis'ten önce çizilen haritalarla ve XVI. yüzyıldaki eserlerle onun haritalarının mukayesesi için ayrıca bk. A. Afetinan, a.g.e., s. 42-47.

44 Fr. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya" (trc. Hâmid Sadî), Türkiyat Mecmuası, II (1928), 281.

45 Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, II, 256. D. D. Cardomne, İstanbul'da Fransızlar tarafından açılan Doğu dilleri okulu öğrencilerinden olup bu özet çalışmasını mezuniyet ödevi olarak hazırlamıştır (A. A. Adıvar, a.g.e., s. 82).

46 Hadâiku'l-hakaik fî-tekmileti'ı-Şakaik (Haz. A. Özcan), İstanbul 1989, s. 56.

47 Osmanlı Müellifleri, III, 319.

48 Keşfü'z-zunûn an-esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn (haz. Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge), İstanbul 1972, II, 2020-24.

49 Gerçi bu tavrı bir bakıma başarısızlığına hamledilerek idamının da sebebi olarak görülmüşse de, asıl sebebin bölgedeki idareciler arasındaki siyasî çekişmeler olduğu da bilinmektedir.

50 Aydın Sayılı, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", TTK Belleten, XXV/99 (Ankara 1961), 406.

Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Tarihi Zemin

Türk tarihi içinde sağlık hizmetlerini ve sağlık kurumlarını çok eski dönem ve bölgelere götürmek mümkündür. Orta-Asya Türk boylarında hastaların tedavi edildikleri bilinmektedir. Bu dönemde hastalar önce diğer çadırlardan ayrı bir çadıra konup iyi oluncaya veya ölünceye kadar diğer sağlıklı insanlardan tecrit edilmişlerdir. Bu hastaların tedavisini kam1 denilen kişilerin yaptığı ve hasta çadırına sadece bu hekimlerin girdikleri anlaşılıyor. Bu çadırların hasta çadırları olduğunu anlatmak amacıyla çadırın önüne bir mızrak ya da bir bayrak dikildiğini de biliyoruz.

İslâm'ın doğuşuyla Ortaçağ'a hakim bir İslâm tababet kültürü ortaya çıkar. Bunda Türklerin rolü küçümsenemeyecek kadar büyüktür. Bu tababetin esasını bir anlamda Hz. Muhammed'in hadislerinden de kaynak bulan, özellikle koruyucu hekimliğe ait "Tıbb-ı Nebevi" adı ile anılan bilgiler kümesi oluşturur.

İslâm tarihinde ilk dârü'l-merza, Emevi Halifesi I. Velid tarafından H. 86 M. 706 tarihinde Şam'da kurulmuştur. Yine Emeviler devrinde Fustat'ta Zükakü'l-Kanâdil Bimaristanı yapılmıştır. Abbasiler devrinde Harunu'r-reşid (170-193) Bağdad'da, El-Muntasır Billah Ebu Cafer Mansur (623-640) Mekke'de bimaristanlar kurmuşlardır. Bu bimaristanlar hekim yetiştiren müesseseler (Dârü't-tıb) olmuşlardır. Bundan sonra da Türk tarihinde pek çok sağlık kurumu kurulmaya devam etmiştir. Örneğin; Mısır'da bir Türk devleti kuran Ahmed b. Tolun (259-872) Kahire'de bir cami, iki hamam ve bir hastahane tesis etmiştir. Bu külliyede, tıp eğitiminin yapıldığı büyük İslâm hekimlerinden Muzafferüddin Mahmud Elemşâtî (D. 810)'nin burada reisü'l-etibba olarak ders verdiği bilinmektedir. Bundan başka Türk devlet adamlarından Emir Ebu'l-Hasan Yahkum Bağdad'da, Atabekler Bağdad'da, Atabeklerden Nureddin Mahmud (544-1154)

Halep'de, Suriye Selçuklularından Emir Alemüddin Sencer Kerek'de, Tutuş'un oğlu Dukak Şam' da, Eyyubilerden Salahaddin Yusuf (571-1181) Kahire'de ve İskenderiye'de, Sultan Alaeddin Kudüs ve Akkâ'da bimaristanlar tesis etmişlerdir. Karahan Hakanı Tomgaç, Buğra Han, Ebu İshak, İbrahim ibn-i Nasır'ın (1051-1068) Semerkand'da tesis ettiği hastahanelerden vakfiyesinde bahsedilmektedir. Bunların yanında Memluklerden Emir Seyfeddin Ebu Hasan Ali b. Yusuf (653-1255) Kaymer'de, Sultan Kalavun (683-1284) Kahire'de, Ebu Bekir Razi'nin hekimlik yaptığı Rey şehrinde Abdülmelik b. Osman Nişabur'da, Sultan Olcayto'nun veziri Reşidüddin Fazlullah'ın yaptırdığı bimaristanların yanı sıra, Artuklulardan Necmeddin Gazi'nin (516-1122) kardeşi Eminüddin Mardin'de, Selçuklu hükümdarı Alp Arslan'ın veziri Nizamü'l-mülk (1063-1092) Silvan'da bimaristanlar tesis etmişlerdir.2

Selçuklular döneminde Türk tıp terminolojisinde hasta bakılan müesseseye genellikle "Şifahane" veya "Maristan" denilmiştir. Bu arada "Darüşşifa" da hem Selçuklu hem de Osmanlı dönemlerinde kullanılan bir diğer tabirdir. Farsça bir kelime olan maristan; sıhhat yeri, bimar ise; sıhhatsiz anlamına gelir. Böylece zamanla bimaristan; sağlığı yok olmuş, kişilerin yattığı yer yani hastane anlamında kullanılmış ve son zamanlarda bimarhane, bimaristan ve tımarhane (Tımar= Tedavi) adı da akıl hastaları yatırılan hastanelere verilen ad olmuştur.3

Darüşşifalar arasında tek tek kurulanlar olduğu gibi başka bir konuda eğitim veren ve başka tür binalarla bitişik olanlar da vardır. Yapı itibareyle medrese kuruluşlarına benzerler ise de onlardan ayrı duran ve hastaların barındırılmalarına yarayan bölme ve iç tesisleri bulunmaktadır.

Bu hasta bakım evleri değerli bilgin, hekim ve yardımcıları tarafından yönetilirler, toplum arasında kalmaları uygun görülmeyen hasta kişiler buralarda yatırılarak tedavi görürlerdi.4 Kurulan hastahanelerin önemli bir

kısmı vakıf tesislerdir. Vakıf hastahanelerde ilmin kazanılması ve ilerletilmesi sağlanmış, bu anlamda Harunu'r-reşid zamanında kurulan ve devam eden vakıf hastanelerde hekimlik öğretimi de bir taraftan yapılmıştır.5

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde vakıf yöntemi pek çok kuruluşun yüzyıllar boyu ayakta kalmasını sağlamıştır. Cami, hastahane, medrese vb kurumu vakfetmeye karar veren insan, onun için bir vakıfname tanzim ettirerek bunu tescil ettirmiştir. Vakfiyede tesisin bütün vasıfları sayılır, idare şartları, kimin veya kimlerin tarafından idare edileceği belirtilir ve tesisin devam edebilmesi için ona gelir kaynakları bağlanırdı. Bu arada mütevelli olan insanlar da belirli bir ücret alırlar ve mütevellilik babadan oğula devam edebilirdi. Vakıf kuran hükümdar veya diğer insanlar bu suretle malının siyasete alet edilmesini, varisleri tarafından satılmasını önledikleri gibi isimlerinin ölümsüzleşmesini de sağlamış olurlardı. Bu kurumlar kaynakları yeterli geliri sağladığı sürece devam ederdi. Böylece halk da bu kurumlardan bedava yararlanabilirdi.6 Böylece vakıf müessesesi toplumsal bir yardım ve hayır kurumu olma özelliğinin yanında sıhhi müesseselerin de kaynak kurumları idiler.

XIII. yüzyılda hükümdarların, hükümdar ailesine mensup kadın ve erkeklerin, büyük ve zengin devlet adamlarının, zengin tacirlerin tesis ettikleri vakıflar sayesinde birtakım hastahaneler, imaretler, tekkeler, medreseler, sıbyan mektepleri açılmıştır. Muavenet-i içtimaiye, maarif, nafıa işleri, o devrin yapısına göre çok gelişmiş olmakla beraber, devlet bütçesi için de hiçbir yük teşkil etmemektedir.7

XIII. yüzyıl Anadolu darüşşifalarının idare şeklini anlatması bakımından ayrı bir önemi olan Sivas Darüşşifası Vakfiyesi değerli bir kaynaktır. İzzeddin Keykavus tarafından Sivas'ta yapılan darüşşifanın 1220 tarihinde düzenlenen vakfiyesinin bir sureti ilk defa M. Cevdet'in

Elahiyetü'l-Feteyan isimli eserinde neşredilmiş daha sonra da Süheyl Ünver, bu vakfiyeyi tashih ederek neşretmiştir.8

Keykavus, bu vakfiyede darüşşifa evkafı ile genel olarak Selçuklu ülkesindeki evkafı için büyük, alim, adil, emir, üstadüddar (darüssaade ağası) ve hazinedar Ferruh b. Abdullah'ı mütevelli ve nazır tayin etmiştir. Üstadüddar Darüşşifa Evkafı'nı isterse kendisi, isterse naibi aracılığıyla yönetir, arzu ettiği adamı vekil olarak görevlendirebilir, ne zaman isterse vekaletten azledebilirdi. Bu anlamda hiç kimsenin itiraza hakkı yoktur. Gerek bütün evkafta, gerek sadece bu darüşşifa evkafında tasarruf ona bırakılmıştır. Hekimlerin, göz hekimlerinin, darüşşifada ikamet eden cerrahların maaşını da o tesbit eder, ilaçların bulunması için çareler arar, darüşşifanın çeşitli derecelerdeki müstahdeminin işlerini de o belirlerdi.9 Vakıf gelirinin harcanması yöntemine gelince; gelirler önce bu evkafın imaretine, yıkılan birşey olursa binasına harap olan kısmın tamirat ve yeniliklere sarfedilir. Artanı mevkufatın imaretine sarfedilir. Bu şekilde her yıl Anadolu'da tedavüle geçen beyaz gümüşi, sultani paradan dört bin dirhem sarfedilir, galleden bin müd harcanırdı.10

XIII. yüzyılda Türk şifahanelerindeki tedavi, hasta üzerinde incelemeler yapılmak suretiyle olmuştur. Tarihi vesikalarla hasta başında ders gösterildiği tesbit edilmiştir. Şifahaneler, tıp medreselerinde okutulan derslerin de uygulamalarının yapıldığı yerlerdir. Bu şifahanelerde genellikle göz hastalıkları, cilt hastalıkları, iç hastalıklar ve ruh hastalıkları tedavi edilmiştir. Bilhassa ruh hastalıklarının tedavisinde hastalar müzik ve telkin yöntemiyle tedavi edilmiştir.

Anadolu Selçuklu İmparatorluğu'nun zayıflaması üzerine Selçuklu emîrleri tarafından yer yer kurulan Anadolu beylikleri zamanında da Selçuklular tarafından kurulan bu sıhhî müesseseler hizmet vermeye devam ettikleri gibi bu kurumlara ilaveler de olmuştur. Bu arada

Dulkadiroğulları'nın XIV. yüzyılda Kayseri'de yaptırdıkları Leprozeri, Saruhanoğulları'nın Manisa'daki Körhanesi özellikle önemli olanlarıdır. Bunların yanında Sultan Mahmud b. Melikşah devrinde 40 deve katarı ile taşınan seyyar bir askeri hastahanenin varlığından Elbizarî ve İbni Hallikan gibi önemli doğulu müellifler bahsetmektedir. Bu da bize Türk tıbbının ne düzeyde bir aşama kaydettiğini açıkca göstermektedir.11

Anadolu'da Selçuklular Dönemi'nde inşa edilen bu müesseseler Osmanlı İmparatorluğu döneminde de fonksiyonlarını sürdürmüşlerdir. Osmanlı Devleti içinde hastahaneler genellikle iki bölümden oluşmuştur. Bu bölümlerden biri kadınlar, diğeri ise erkekler içindir. Hastalar cinsiyetlerine göre bu bölümlerde tedavi edilmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde sadece erkeklere veya kadınlara ait hastahanelerin tesis edildiği de görülecektir. Hastahanelerde hastalıklara göre de bölümler mevcuttur. Şöyleki; Cerrahî, ruhî, ateşli hastalıklar, ishalli hastalıklar vb.12

Hastahanelerdeki tedavi yöntemleri arasında ilk sırayı hastanın idrarına bakmak almıştır. Tabibler genellikle hastanın idrarına bakmaya çok önem vermişlerdir.

Hatta hiçbir hastaya idrarına bakmadan bir teşhis ve sonucunda tedavi ile ilaç verilmez. Hastalıkların teşhisinde hekimbaşıların derslerde öğrencilerle ve asistanlarla gösterişli toplantılar yapmaları dikkat çekicidir. İlk önce öğrenci ve asistanlara muayene olan hastalara eğer teşhis konamazsa bu kez onları hekimbaşı muayene eder ve teşhis koyar. Hastahanelerde hastaların bugünkü gibi iki tür muayeneleri yapılmaktadır. Önce hastalar baştan ayağa muayeneye edilmekte ve ilaçları eczaneden alınarak tedavisi yapılmaktadır. İkinci gruptaki hastalar ise hastahanede yatan hastalardır. Bunların da yatarken tedavileri yapılmaktadır. Diğer bir tedavi yöntemi ise ruh hastalarına uygulanan tedavi yöntemi idi ki bu

tedavide müzik ve hafif şoklar (durgun suyun dalgalandırılması gibi) uygulanmaktaydı.13

XV. yüzyılda Bursa başkent olup devletin gelişmesine parelel gelişirken inşa edilen yapılarda darüşşifa ve tıp medreseleri'ne de yer verilmiştir. Bursa'da erken Osmanlı döneminin yaygın kullanım tipine sahip bir yapı olan Yıldırım Külliyesi'nde de (1400) bir tıp medresesi ve darüşşifa inşa edilmiştir. Daha sonra Edirne başkent olmuş, ancak içinde bir darüşşifa yapısının bulunduğu ikinci büyük külliyenin Edirne'den önce İstanbul'da M. 1456-1470'lerde tamamlanmıştır. İstanbul'da Sahn-ı Seman Medreseleri adıyla eğitimde ayrıca önemi olan külliye darüşşifa yapısı Karadeniz Medreseleri adıyla yer almaktaydı. Ne yazık ki bu yapı günümüze ulaşamamıştır.14 Edirne'de II. Bayezid tarafından 1484-1488'de inşa ettirilen külliye önemli bir fonksiyonel yapıydı. Mimarı, Hayreddin olan külliyede darüşşifa yapısı o zamana kadar yapılanlardan farklı bir plan ve anlayışla ele alınmıştır. XV. yüzyılda, önceki sağlık kuruluşlarına katılan Bursa, Edirne, İstanbul gibi başkentlerin sağlık kuruluşları da daha öncekiler gibi XVI. yüzyılda hala fonksiyonlarını sürdürmekteydiler. Ancak XVI. yüzyılda gelişen ülkenin mevcut kurumları ihtiyaca cevap veremeyince, yeni yapı toplulukları planlanmıştır. Bu planlamalarda darüşşifa yapıları veya külliye planlamalarında darüşşifa yapısı yanında tıp medresesi ve ilaç dağıtım yapısına da (Darülakakir) yer verilmiştir.15

XVI. yüzyılın ilk yarısında daha 1523-1529'da Anadolu'da açılan ilk büyük menzil külliyesi olan Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'nde sağlık hizmeti çok fonksiyonlu olarak verilmiştir. Bununla birlikte burada da sefere çıkan ordunun veya kervanların sağlıkla ilgili sorunlarına tam çözüm getirildiği düşünülemez. Yine XVI. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da önemli bir sancak olan Manisa'da Kanuni Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan tarafından 1522'de bir külliye inşa ettirilmiştir. Bu külliyeye daha

sonra Kanuni Sultan Süleyman’ın annesi adına 1539’da bir darüşşifa yapısı ilave ettirilecektir.16

XVI. yüzyıl boyunca Mimar Sinan ve ekolünün inşa ettiği külliyelerden pek çoğunda olduğu gibi İstanbul’daki Şehzade Külliyesi (M. 1548) ile Edirne’deki Selimiye Külliyesi’nde 1569-74 darüşşifa yapısı planlanmıştır. Bunun yanında, Mimar Sinan’ın İstanbul’da planlayıp inşa ettiği ikinci büyük külliye olan Süleymaniye Külliyesi’nde ve daha sonra Üsküdar’da planladığı Atik Valide Külliyesi’nde (1582-1583) bir darüşşifa yapısı da planlanmıştır. Mimar Sinan’ın İstanbul’da Kanuni Sultan Süleyman adına inşa ettiği külliyenin orijinal vakfiyesi17 6 Mayıs 1557 tarihli olup, külliyenin tüm yapılarının tamamlanması yaklaşık 9 yıl sürmüştür. 1550-1557 yılları arasında tamamlanırken diğer fonksiyonel yapıların da 1553-1559 yılları arasında tamamlandığı darüşşifa ve tıp medresesinin ise 1556’da tamamlanmış olduğu kabul edilmektedir.18 Mimar Sinan hayatının sonlarına doğru İstanbul’da Üsküdar’da II. Selim’in eşi ve III. Murad’ın annesi Nurbanu Sultan adına da Atik Valide Külliyesi 1583 inşa etmiş ve bu külliyeye de bir darüşşifa yapısı planlamıştır. Sinan 1583 yıllarında inşa ettiği Atik Valide Darüşşifası’nı daha önce Kanuni adına inşa ettiği Süleymaniye Külliyesi’nden farklı olarak sadece ihtiyaca cevap veren bir darüşşifa olarak düşünmüştür. Oysa Süleymaniye Külliyesi’nde darüşşifayı bir tıp medresesi ve araştırma merkezi olarak tasarlayarak, tıp eğitimi ve sağlık hizmetlerinin bir arada yürütüldüğü günümüzdeki tıp eğitimi anlayışına benzer olarak düşünmüş ve yorumlamıştır.19

Evliya Çelebi’nin kayıtlarına göre XVII. yüzyılın ortalarında İstanbul’da 700 tabib dükkanı ile 1000 tabib bulunmaktadır. Buna karşılık İstanbul-merkez, Üsküdar, Galata, Tophane ve Kasımpaşa’da sınavları yapılıp ehliyetname alan beş serbest tabib ile yirmibir tabib, tabib dükkanı ve yine sınavları yapılmış olan yirmisekiz cerrah ile yirmiyedi cerrah

dükkanı bulunduğunu görmekteyiz. Ancak bu miktarların biraz abartılı olduğu açıktır. Ehliyet sınavları yapılmamış olan tabib ve cerrahların ve dükkanlarının da bulunduklarını gözönüne alarak bu miktarı üç dört misli arttırırsak bile Evliya Çelebi'nin kaydına yaklaşmak mümkün değildir.20

Sultan III. Murad zamanında Osmanlı İmparatorluğu ülkelerinde 89 hastahanenin mevcut olduğunu Michael Baudier 1663'de Paris'de neşredilen "Histoire du Serail et defa Cour" isimli eserinde zikretmektedir.21

Osmanlı Devletinde, tedavi ve hayır kurumları olarak hastahaneler her zaman önem taşımıştır. XVIII. yüzyılda batılılaşma kapsamı içinde hastahanelerin de ele alındığı görülmektedir. Bu devirde kurulmuş ilk askeri hastahanelerden biri de Zeytinburnu Askeri Hastahanesi'dir.

XIX. yüzyılın başlangıcı Osmanlı İmparatorluğu'nun artık devlet olarak hemen hemen bütün kurumları ile çözülme ve çöküş dönemini simgeler. Hükümdarlık makamında Osmanoğullarından IV. Mustafa bulunmaktadır. Bu hükümdar döneminde diğer meseleler gibi Osmanlının tıbbi ve sosyal yardım müesseseleri de felce uğramıştır. İşsizler ve dilenciler bu dönemdeki en büyük toplumsal yaradır. Bunun en önemli nedeni hiç şüphesiz devletin hakimiyeti elinden kaçırmasından doğan otorite boşluğudur. Bu durumda saray bir ölçüde de olsa durumu düzeltmek istemiş, dilencileri ve sakatları ortadan kaldırmak için bunların taphanelere ve hastahanelere yatırılmalarını kararlaştırmıştır (1806). Mevcut taphaneler ve hastahaneler alabildikleri kadar hasta, sakat ve dilenci almışlardır. Ancak bu sathi tedbir de bir süre sonra gevşetilerek işleyemez duruma getirilmiştir.

Yine bu dönemde tıbb-ı cedidi medreselere sokma çabaları olmasına rağmen henüz tıpta yenileşme medreselerde yoktur. Teşrih (Anatomi) ilmi ancak çok eski bilgilerle yazılmış olan kitaplardan edinilebilmektedir. Halbuki dünyadaki yeni tababet akımı tamamen teşrihe dayanmaktadır.

Ayrıca Avrupa'dan gelen tabiblere de güvenilememektedir. Bu olumsuz durumdan yararlanan Rum hastahaneleri büyük imtiyazlar ele geçirmişler ve devletten bağımsız birer kurum oluşturmuşlardır. Hatta Rumların sağlık tesislerinin başına Boğdan Voyvodasının kardeşi Dimitraşko isminde biri getirilmiştir. Ne varki sonucunda Rumların kazandıkları imtiyazlar reaya hastahanelerine de birtakım imtiyazlar getirecektir.22

Bu imtiyazları şöyle sıralamak mümkündür: 1-Talimhane ve bundan böyle tertip ve tanzimi lazımgelen hasta ve tabibhanelerde maslahat tekaddümelerine dair hususların cüz'i ve külli nizamları maddesinde milletçe memur bulunan beyzade-i mümaileyhin reyine mutavaat edilecek. 2- Mesakin-i reaya olan hangi mahalde olursa olsun kezalik müceddeden hastahane ve fünun-u maarif talimhaneleri inşasına ve gerek kadimden bulunan hastahanelerin tevsi ve tamir ve termimi maddelerine civarda bulunanların davası ve behanesi ve sair bu misullu vesayil ile vechen minelvücuh zabitan taraflarından taarruz ve mümanaat ve akça ve aidat talebile rencide kılınmayacak. 3- Her ne bahasına olursa olsun zabitandan hiçbir fert hastahaneler derununa duhul etmiyecek. 4- Marizlerden resim ve aidat namile bir akça ve bir habbe alınmayacak. 5- Siz filanın helakine kasdettiniz diye bu tabiblere iftira ile zecir sevdasında olanlar tedip olunacak. 6- Hastahanelerin bulundukları mahalle nazaran birer nefer zabit kapısında bekleyip balada münderiç şeraiti icra ile nazırın reyinden taşra hareket edilmeyecek. 7-Hastahaneler derununda mürd olanların mallarına beytülmal tarafından vaziyed ve müdahale olunmayacak.

Bu belgede görüleceği gibi reaya yalnız kendi hastahaneleri için değil, tabib yetiştiricileri ve diğer eğitim kurumları için de imtiyazlar elde etmiş oluyorlardı. Bu imtiyazlar senelerce devam etmiştir. Devlet memurları buralara uğrayamamışlardır. İmtiyazların verildiği 1806 senesinden 31 yıl sonra dahi Osmanlı Devleti'nin aynı imtiyazlara saygı gösterip uyduğu

görülmektedir. 1837’de Hassa Müşiri Fevzi Ahmed Paşa’ya Galata Mollası’na ve Ebniye-i Hassa Müdürü Abdülhalim’e verilen bir emirde Katolik patriği Karabet tarafından Beyoğlu dışında bir hastahane yapılırken bu hastahanenin müteşebbisleri rahatsız edilmiş olmalı ki, “millet-i mersume tarafından akça ahzına cür’et olunmak lazımgelirse mütecasirlerin bittahkik haklarından gelineceği “ bildirilmiştir. Böylece görülmektedir ki; Osmanlı saltanatı bu dönemde halkın aleyhine olarak yalnız yabancılara değil, tebasından bir kısmına da isteyerek veya istemeyerek imtiyazlar bahş ve ihsan edecektir.23 XIX. yüzyıl tababetine ve sağlık kurumları meselesine diğer bir yönden bakarsak; bu dönemdeki tababet tamamen batıya dönmüş bir görüntü arzeder. Ancak bu dönüş kanaatimizce sathi bir dönüş olup eski yöntemler yine varlıklarını korumaktadırlar. Osmanlı hekimliği için bu dönem bir geçiş dönemi olup aynı zamanda da bir bocalama dönemini simgeler.

Bu gelişmelerin ardından 1826’da II. Mahmud’un birçok askeri hastahane yaptırdığı görülmektedir. Asker hastahaneleri arasında; Gümüşsuyu, Kuleli, Davutpaşa, Maltepe, Tophane, Levent Çiftliği, Topçular, Cebehane, Mabeyn, Hassa Askeri, Kumbarahane, Tersane, Tıbhane, Ahırkapı, Rami, Babı Seraskeri, Tarabya, Toptaşı Hastahaneleri sayılabilir. Bunların ve ordunun hekim ihtiyacını karşılamak için de 1827 yılında Şehzadebaşı’nda Tulumbacıbaşı Konağı’nda tıphane ve cerrahhane açılmıştır. Tıphane 1839 tarihinde Galatasaray’a nakledilmiş ve Viyana’dan Dr. Bernard getirtilerek muallim-i evvel ünvanı ile okulun başına geçirilmiş ve bilhassa onun sayesindedir ki Mekteb-i Tıbbıye-i Adliye-i Şahane kısa zamanda Avrupaî bir şekil almıştır.24

Bu tarihi altyapı ışığında Anadoludaki Türk tıp kurumlarının genel bir görüntüsü, beldelere göre dağılımları25 ise şöyledir; Adana’nın ilçesi Feke’de bir hastahane olduğu bilinmektedir.26 Bunun yanında önemli bir

tıp kurumu olarak Amasya Darüşşifası'nı görmekteyiz; İlhanlılardan Olcayto Sultan Mehmed Hüdabende'nin eşi İlyus (Yıldız) Hatun'un kölesi Anber b. Abdullah tarafından.

1308 tarihinde yaptırılmıştır. Vakfiyesi 1312 tarihlidir. Buradan aynı zamanda pek çok hekim de yetişmiştir. Cumhuriyet devrine kadar kullanılmıştır.27 Sabuncuoğlu Şerefeddin b. Ali burada 14 yıl hekimlik ve hocalık yapmıştır. Süheyl Ünver Amasya Darüşifası Vakfiyesi'nin 1312'de düzenlendiğini söyleyerek diğer kaynakları doğrulamakta ancak inşa tarihini 1305 olarak vermektedir.28 Amasya Darüşşifa Vakfiyesi'ni Alaeddin Pervane tanzim etmiştir. Osmanlı Türkleri Amasyayı aldıklarında da Darüşşifayı olduğu gibi korumuşlar ve vakfiyesinden faydalanarak hekimleri, cerrahları, göz mütehassıslarını ve diğer personeli tayin edip çalışmasını sağlamışlardır.29 Burada da tabib şakirdlerine rastlandığına göre bu darüşşifanın da aynı zamanda bir tıp mektebi olduğu anlaşılmaktadır. XV. yüzyılın önemli hekimlerinden Şükrullah, Halimî, Merzifonlu Atufî ve Mehmed b. Lütfullah burada yetişmişlerdir. Hatta Şerefeddin Sabuncuoğlu dahi burada 14 sene hekimlik yapmış ve Kitabü'l-Cerrahiye-i Haniye isimli eserini burada yazmıştır.30

Darüşşifanın kadrosunda; mütevelli, katip, hekim, hekim muavini, mutemet, tamirci, nakip ve üçer tane zincirci bulunmaktadır. Bundan başka darüşşifa hizmetinde öğrenciler, asistanlar, eczacı, kapıcı, aşçı, çamaşırcı ve hademeler bulunmaktadır.31 Bu bilgiler ışığında darüşşifanın bir bölümünün tımarhane olarak işlev kazandığına, daha sonra bu işlevin daha da arttığına hükmolunabilir. Evliya Çelebi'nin kayıtlarında Amasya'da Sultan Bayezid Darüşşifası'nı da görmekteyiz.32 Bir diğer önemli kurum Bursa Darüttıbbı'dır; Yıldırım Bayezid tarafından H. 802 M. 1399 tarihinde inşa ettirilmiştir. Osmanlıların ilk darüşşifasıdır. Başbakanlık Arşivi vesikalarından burada bir başhekim olmak üzere 3 hekimin, bir cerrahın ve bir göz hekiminin muhtelif yüzyıllarda çalıştıklarını öğreniyoruz. Çeşitli tarihlerde darüşşifa, tımarhane, hastahane ünvanları almış tam teşekküllü bir hastahanedir. Burası Ahmed Vefik

Paşa Hastahanesi yapıldıktan sonra kullanılmaz bir hale gelmiştir. Vakfiyesine göre; maristanda üç hekim memur bulunacak, başhekime yevmiye 12 dirhem, senevi 20 kile buğday ve 4 kile pirinç verilecek, hastahanede 2 şerbetçi (ecza hazırlayıcısı) bulundurulacak ki bunların her biri günde bir dirhem, senede 12 kile buğday ile çalışacak. Yine hastahanede 2 eczacı bulundurulacak ki bunların her birine günde ikişer dirhem ve senede onikişer kile buğday verilecek. Hastahanede bir aşçı, bir de ekmekçi bulundurulacak, bunların da her birine günlük iki dirhem, senede 12 kile buğday verilecektir. Vakıfnamenin şartları böyle devam etmektedir. Sonuç olarak Osmanlıların ilk darüşşifası olan bu büyük müessese XIX. yüzyıla kadar 400 sene hizmet vermiştir. Yıldırım (Bursa) Darüşşifası akıl hastaları konusunda da önemli bir merkez olmuştur.33

Bunun dışında Bursa'ya tayin olunan Ahmed Vefik Paşa da Bitinyalıların saray yaptıkları eski bir kayalığın üstüne sıra ile birkaç bina halinde bugünün ihtiyacını bile kısmen karşılamakta olan bir darüşşifa yaptırtmıştır.34 Bunun yanında Çankırı Darüşşifası, Atabey Ferruh Şifahanesi olarak da bilinir. 1235 tarihinde Selçuklu hükümdarı Alaeddin Keykubad'ın askerlerinden Atabey Cemaleddin Ferruh tarafından yaptırılmıştır.35 Diğer önemli bir Türk kurumu Edirnede kurulan II. Bayezid Darüşşifası'dır; Fatih Sultan Mehmed'in oğlu II. Bayezid tarafından 1488 tarihinde yaptırılmıştır. Bu darüşşifada biri göz hastalıkları diğeri de akıl hastalıkları bölümleri dikkat çekicidir. Burada akıl hastaları müzik ile tedavi edilmişlerdir. Evliya Çelebi bu darüşşifadan bahsederken müzisyen ve saz heyetlerinden uzun uzun bahseder. Bu darüşşifa aynı Fatih Darüşşifası gibi bir hekim yetiştirme merkezidir.36 Evliya Çelebi'ye göre; burada mütehassıs doktorlar, nabız ilminde usta cerrahlar vardır. Ulu Cami yakınındaki Hızır Çelebi sünnette eşsizdir demektedir.37 Süheyl Ünver bu darüşşifayı 1486'ya tarihlendirmekte, Dr. Rifat Osman,

Edirne Darüşşifası'nın inşasından bahsederken Akkirman Seferi sebebiyle Nisan 1485 tarihinde Edirne'ye gelen Bayezid II'ye şehrin bir hastahaneye muhtaç olduğuna dair müracaatta bulunulmuş, hastahanenin inşasına başlanmış ve yapım 8 senede bitirilmiştir demektedir.38 Temeli 1485 tarihinde atılmıştır. Masrafları için günlük 329 akça vakfolunmuştur.39

Kamusu'l-Alam'da; Edirne'de 3 hastahane olduğu kaydedilmekte, Ali Cevad ise ilde 5 hastahane olduğunu yazmaktadır.40 Bundan başka Erzincan Darüşşifası da kaynaklarda adı geçen bir Türk tıp kurumudur. Hakkında fazla bir bilgi ve inşa tarihi belli olmayan bir darüşşifadır. Kamusu'l-Alam'da da Erzincan'da bir hastahane olduğu belirtilmektedir. Bundan başka Harput Darüşşifası'nın 1235 tarihinde tesis edildiği bilinmektedir. Hakkında fazla bir bilgi yoktur.41 İstanbul, tıp kurumları açısından en zengin merkezlerden biridir; İstanbul Yalıköşkü Kapısı Septim Sever Suru üzerindeki kulede İmparator Zenon devrinde bir hastahane olduğu ve fakirlere hizmet verdiği, İstanbulun fethiyle hizmetine bir süre devam ettiği bilinmektedir.42 Ayrıca Sarraf Hovannesyan Taksim yakınında bir Frenk Hastahanesi ile Anadolu yakasında 1794 senesinde açılan Ermeni Hastahanesi'nin bulunduğunu söylemektedir.43 Yedikule Ermeni Hastahanesi'nin 1834'te tesisinden önce fakir Ermeni hastaları ve düşkünler için biri Narlıkapı'da biri de Beyoğlu'nda açılmış iki hastahane bulunmakta idi. Narlıkapının dışında sahildeki set üzerindeki Sarraf Hovannes adlı küçük Ermeni Kilisesi 1803 senesinde aynı yerdeki hastahane tamir edildiği zaman yapılmıştır.44 Diğer bir hastahane de Kanuni Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'ın Üsküdar'da yaptırdığı hastahanedir.45 Başbakanlık Arşivi'nde, Kavak Sarayı'nda diğer fonksiyonların yanında bir de darüşşifanın yapıldığını ve bütün bunlara ait yapının da tamamlandığını, her yapının bitiminde paraların İrad-ı Cedid hazinesinden ödendiğini öğrenmekteyiz. Bu belge 10 Temmuz 1803 tarihlidir.46 Sultan Selim Camii

de Yavuz Selim'in ölümünden sonra üzerine türbe, cami, imaret, mektep, darüşşifa, medrese ve darüzziyafe olmak üzere bir külliye halinde yaptırılmış, iç hazineden dörtyüzbin altın harcanarak tesis edilmiştir. Bunun yanında Hürrem Sultan Hayratı, Avret Pazar'ında bir camii ile külliyesinden olan imaret, darüşşifa, medrese vesair hayrat bulunmaktadır. Süleymaniye Camii'nin avlusunda şadırvanı ve iki tarafında abdest için konulmuş lülelerden akan suları, etrafında medreseleri, bir darülhadis ve tıp medresesi, bunlardan başka büyük imareti, hamamları, darüşşifası, darüzziyafesi yani tabhanesi ve hücreleri bulunmaktadır.[47]

Bu bilgilerin yanında Bedi N. Şehsuvaroğlu İstanbul'da Tanzimata kadar kurulan hastahanelerin bir listesini vermiştir.[48] Buna göre bu hastahanelerin sayısı 22'yi bulmaktadır.[49]

Yaptığımız araştırma sırasında Deniz Müzesi Arşivi'nde[50] bulduğumuz bir kayda göre; Haliç'te Sakızağacı semtinde Sultan II. Mahmud'un 1837 tarihinde bir deniz hastahanesi tesis ettiğine dair bir kayıt bulduk. Bu hastahane kaydı Şehsuvaroğlu'nun verdiği listeyi doğrulamaktadır. Yine bu defterde Tersane-i Amire'deki kışlada bahriye subayları ve askerleri için Haliç'te Aynalı Kavak Sarayı'nın yanında Aynalı Kavak Deniz Hastahanesi'nin kurulduğu belirtilmektedir.[51] Fatih Darüşşifası çok önemli külliye kurumlarının başında gelir; İstanbul'un fethinden sonra Fatih, Mimarbaşı Ayaz Ağa'ya bir külliye mahallesi haline getirdiği Fatih'in ortasında bir camii ve etrafında 8 büyük ve 8 küçük medresesi, imareti, hastahanesi, tabhanesi, darüzziyafesi, hamamı, kütüphanesi, misafirhanesi vs ile büyük bir külliye yaptırtmıştır. Darüşşifa 875 (1470) tarihinde tamamlanmıştır. Fatih Darüşşifası'nda aynı zamanda hekim de yetişmiştir. Evliya Çelebi, Fatih'in kadınlar ve gayr-ı Müslimler için de birer timarhane yaptırttığından bahsetmektedir. Ancak bugün için elimizde bu iddiayı destekleyen bir belge yoktur.[52] Fatih Darüşşifası'nın görevli kadrosu da

şöyledir; 2 tabib (biri sertabib) beherine günde 20 akçe, 1 kehhal (göz mütehassısı) günde 8 akçe,1 cerrah (3 adet) günde 8 akçe,1 eczacı günde 6 akçe,1 emin günde 4 akçe,1 vekilharç günde 4 akçe,1 emin-i mahzen günde 4 akçe, 2 aşçı beherine günde 3 akçe,1 kapıcı günde 3 akçe, 2 hastabakıcı beherine günde 2 akçe, 1 temizleyici (manünnukuş) günde 2 akçe alacaktır.53

Fatih Darüşşifası, 1509'da İstanbul'da meydana gelen deprem esnasında diğer birçok müesseseyle birlikte harabolmuştur. Kubbeleri yıkılmış, duvarları çatlamıştır. II. Bayezid zamanında, Evliya Çelebi'nin bildirdiklerine göre; memleketin her tarafından getirtilen 3000 kadar duvarcı, bir o kadar amele ve 800 kireçci vasıtasıyla diğer binalarla birlikte burası da tamir edilmiştir. Fatih Darüşşifası yüzyıl öncesine kadar hasta kabul etmiştir. Son seratibbası 1810'da günde 20 akçe ile tayin olunan Ahmed b. Mehmed'dir. Son tabib-i sani'si de 1825'de aynı miktar gündelik ile tayin olunan Hacı Mehmed b. Hacı Ebubekir'dir. Bundan da anlaşılacağı gibi 1827'de açılan Tıphane zamanında Fatih Darüşşifası hala hasta kabul etmektedir.54 Buradaki önemli bir diğer kurum Enderun Hastahanesi'dir; Fatih Sultan Mehmed, Yenisaray'ı yaptırırken bir de Enderun Hastahanesi ilave etmiştir. Buna sarayda aynı zamanda Hastalar Odası veya Enderun Bimarhanesi de denilmiştir. Bu Edirne ve İstanbul'daki eski sarayda (Saray-ı Atik-i Amire) mevcut Enderun hastahanelerinden başka ve Bab-ı Hümayun'dan girişte yapılmış, yeni saraydaki Enderun Odaları teşkilatının ufak bir hastahanesi idi. Bu hastahanede Hazine Odası, Kiler-i Hassa Odası gibi odaların ayrı ayrı daireleri olup ve yine hepsinin Odabaşı, Parsçısı, Aşçı, Hademe, Hastabakıcı ve Kapıcıları vardı. Bunlardan başka her odanın orta büyüklükte halvetli bir de hamamı bulunmakta idi.

Hastahanenin birinci kapısına akağalardan altı nefer muhafız tayin edilmişti ki bunlar aynı zamanda hastahaneyi ve gılmanları da korurlardı.

Bu hastahane teşkilatını anlatan Enderunlu müelliflerden Abdullah b. İbrahim 1688-1694 yıllarına ait yazmış olduğu üç ciltten oluşmuş ve Sefer-i Sultan Süleyman-ı Sani adını verdiği eserinde odaları anlatırken Hasoda ve Seferli Odası'ndan da bahsettiğine göre Yavuz Sultan Selim'in 1517 Mısır'ı fethinden sonra İstanbul'a getirdiği Emanat-ı Mukaddes için kurduğu Hasoda ile I. Sultan Ahmed'in 1606'da kurduğu Seferli Odası için de hastahanede ayrı ayrı daireler kurduğu anlaşılmaktadır.55

Fatih'in yeni sarayda kurduğu bu hastahane teşkilatından sonra gelişmeye başlayan Enderun teşkilatının eksik yönlerini tamamlamaya çalışan oğlu II. Bayezid tesis ettirdiği Galatasaray'daki Baş, Orta ve Küçük Oda gibi Enderun Gılmanları için hazırlanan odalardan başka bir de hastahane yaptırmıştır. Bundan sonraki dönemlerde herhangi bir sarayda Enderun teşkilatı bulunursa orada ihtiyaca uygun bir Enderun hastahanesi vücuda getirildiği gibi sayfiye vesaire ile diğer bir saraya göç olup hükümdarın uzun müddet oturmak üzere gittiği saraylarda hemen aynı teşkilatla olmakla beraber küçük ölçüde de olsa bir Enderun hastahanesi kurulmuştur. Bu bağlamda önce Edirne Sarayı'nda Enderunlu gılmanlara ait başlı başına yapılmış bir hastahane binası olmayıp gerektiğinde bir hastahane kurulduğu görülmektedir.56

Yenisaray'daki Enderun hastahanesi Sultan Abdülmecid'in 1844 tarihinde Beşiktaş Çırağan Sarayı'na geçmesiyle bozulmuştur.57 Diğer bir kurum Haseki Kadın Hastahanesi'dir; Kanuni'nin eşi Hürrem Sultan tarafından 1539 tarihinde tesis edilmiştir. Bu tesis aslında bir külliyedir. Darüşşifası ise bir kadın hastahanesi olarak yapılmıştır. 1884'e kadar vakıf hükümlerine uygun olarak idare edilmiştir. Cumhuriyet döneminde de aynı amaçla kullanılmıştır.58 Bu darüşşifa 1879'da Haseki Darüşşifası, 1881'de Haseki Sultan Nisâ Hastahanesi, 1844'de Haseki Bimarhanesi, 1868'de Haseki Zindanı,

1870’de Haseki Nisâ Hastahanesi, 1907’de Mecanin Müşahedehanesi ve en son olarak da Haseki kadınlar Hastahanesi adlarını almıştır.59 Bir diğer kurum olarak Sultan Ahmed Darüşşifası’nı görüyoruz; I. Ahmed tarafından 1617 tarihinde yaptırılmıştır. Evliya Çelebi’ye göre burada bilhassa akıl hastaları tedavi edilmiştir. Darüşşifa bugün mevcut değildir.60 Şehsuvaroğlu bu darüşşifanın tesis terihini 1616 olarak vermektedir.61 Bir başka önemli tıp kurumu da Süleymaniye Darüşşifası’dır; Kanuni Sultan Süleyman tarafından 1555 tarihinde yaptırılan külliyenin bir bölümüdür. Bu darüşşifada tabibler, cerrahlar, kehhaller (Göz hekimleri), eczacılar ve diğer tıp personeli tam kadro olarak bulunmaktadır. Bu darüşşifa büyük bir tıp merkezi olup aynı zamanda da bir öğretim kurumudur. Burada hekimler tam gün çalışmışlar, hastalara ücretsiz tedavi uygulanıp ücretsiz ilaç verilmiştir. 1862’lere kadar hizmet vermiştir.62

Üsküdar Valide-i Atik Bimarhanesi; II. Selim’in eşi Nurbanu Sultan tarafından 1583 tarihinde tesis edilmiştir. Bu bimarhanenin kadınlar ve erkekler kısmı vardır. III. Selim zamanında erkekler bölümü nizam-ı cedid kışlası olmuş, 1863’de Süleymaniye Bimarhanesi’ndeki hastalar buraya nakledilmiştir. 1908 tarihinde 400 kadar kadın ve erkek hastası olduğu söylenmektedir. 1927 tarihine kadar hizmet vermiştir. Akıl hastalarının ağırlıklı olarak tedavi edildikleri bir darüşşifadır.63

Edirnekapı Gureba Hastahanesi; II. Mahmud zamanında hastahane haline getirilmiştir. Mihrimah Sultan Camii avlusundadır. İnşa tarihi 1836’dır.64

Bezm-i Âlem Vâlide Sultan Gurebâ Hastahanesi; II. Mahmud’un eşi ve Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından 1843 yılında inşa ettirilmiştir. 1845 tarihinde düzenlenen vakıfname ile Bezm-i Âlem Gurebâ-i Müslimin Hastahanesi adı ile vakfedilmiştir. Gureba Hastahanesi sadece garip ve fakir Müslümanları tedavi etmek için meydana getirilen tek

sağlık tesisidir. Gureba hastahanesi yüzelli yılı bulan hizmeti yanında Türkiye’nin hekim ve hemşire yetiştiren bir müessesesi olmuştur. Bugün tıp eğitimi veren bir tıp kuruluşudur.65

Kars-Anı’da Ejderha-Burcu Şifahanesi’ni görmekteyiz; Anı Şeddadlı emiri Ebu Şucâ’ Menuçehr (1064-1110) zamanında XI. yüzyılın sonu XII. yüzyılın başlarında hem sur, hem de şifahane olarak hizmet vermek amacıyla tesis edilmiştir. Ortakapı yakınındadır.66 Kastamonu’da Ali b. Pervane Darüşşifası da önemli bir kurum olarak karşımıza çıkmakta; Selçuklu devlet adamı Muinüddin Süleyman Pervane’nin oğlu Ali tarafından 1272 tarihinde yaptırılmıştır. Kitabesinde maristan ve yılanlık yazılıdır.67 Mimarı Kayserili Sa’d’dır. Bina harap bir durumdadır.68 Buranın kaynaklarda; delilerle münzeviler, göz kapağı ve yüzü eğrilenlerin tedavi yeri olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda psikolojik tedavilerin yapıldığı da tahmin edilmektedir. Başbakanlık Arşivi’nde buraya ait 1726 ve 1773 tarihli vesikalar vardır. 1726 tarihli vesika birçok saralı ve mecnunun darüşşifa şeyhi tarafından psikolojik tedavilerle iyileştirildikleri hususundadır.69

Kayseri’de Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası çok önemli bir tıp kurumudur; Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan’ın kızı olan Gevher Nesibe Sultan babasından kalan miras ile adına bir hastahane kurulmasını vasiyet etmiş ve kardeşi Gıyasüddin Keyhusrev tarafından H. 602 M. 1205’de bu darüşşifayı inşa ettirmiştir. Kitabesinde; “Sultan-ı muazzam Gıyasüddünya veddin Kılıç Arslanoğlu Keyhüsrev’in eyyam-ı saltanatı daim olsun. Bu hastahane bina ve inşaası Kılıç Arslan kızı dünya ve dinin İsmeti Gevher Nesibe Sultan’ın vasiyeti üzerine altıyüziki senesinde vuku bulmuştur “ yazılıdır. Bu darüşşifa, Osmanlılar döneminde de hizmet vermiştir. Aynı zamanda içinde bir tıp medresesini de barındırmaktadır. Bir süre sonra darüşşifaya “Şifaiye”, tıp medresesine de “Gıya-siye” denilmiştir.70 Bu

darüşşifa Selçuklu Türklerinin ilk tıp okuludur denebilir. Bu tesis hakkında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde 481 ve 217 numarada, Başbakanlık Arşivi'nde 1500 tarihli Kayseri Livası defteri ve defter tasnifinde gıyasiye 1768, 1867 tarihli belgeler bilgi vermektedir.71 Anadolu'da en eski hastahane yapısı olması bakımından da önemlidir.72 1500 ve 1584 tarihlerinde tanzim edilen Kayseri tahrir ve evkaf defterlerinde Darüşşifa vakıfları ve görevlileri kaydedilmiştir.73 Süheyl Ünver de Kayseri'de bir Leprozeri'den bahsetmektedir. Başka bir bilgi vermemekte, sadece XIII. yüzyılda inşa edildiğini zikretmektedir.74

Konya'da ise Karatay Medresesi Darüşşifası dönemin tıbbi gelişimini simgeleyen önemli bir kurumdur;

Selçuklu vezirlerinden Emir Celaleddin Karatay'ın kardeşi Kemaleddin Karatay 1255'te yaptırmıştır. Kemaleddin, tıp ile ilgili bir kişi olup burada tıp dersleri vermiştir. Darüşşifa bugün mevcut değildir. Ünver, bu darüşşifanın yapım tarihi olarak 1219-1233 tarihlerini vermekte ve Celaleddin Karatay'ın burada tıp dersleri verdiğini ve Kemaleddin'i de buraya mütevelli tayin ettiğini yazmaktadır. Ayrıca buraya Karatay-ı Sagir de denmiştir.75 Ünver, diğer bir araştırmasında bu darüşşifanın tesis tarihi olarak 1219-1236 tarihleri verilmiştir.76 Konya'da İnce Minare'nin kuzeyinde bir şifahaneden söz edilse de elimizde de bunun varlığını kanıtlayan bir belge yoktur. Diğer bir darüşşifa da Karamanoğulları zamanında kurulmuş Şadi Bey Darüşşifası'dır. Savaşlar sonucunda yıkıldığı söylenir. Ayrıca bir de Alaaddin Keykubad Darüşşifası bulunmaktadır.77 Yine Konya-Aksaray'da bulunan Konya Aksaray Darüşşifası da önemlidir; Konya-Aksaray'da Karamanoğulları zamanında başlandığı tahmin olunan hastahane binası sonradan terkedilmiştir. Tesis tarihi 1337'dir. Mimarı, Hoca İbrahim İbni İsmail'dir. Bugün harabe halindedir.78

Topkapı Sarayı Arşivi’nde Konya Aksaray Darüşşifası’nın varlığını kanıtlayan bir belge bulunmaktadır.79 Ayrıca bu vesikadan Konya Darüşşifası’nda Selçukluların bir darüşşifasının olduğunu da anlıyoruz. İnşa tarihini ve kimin yaptırdığını bilmemekle birlikte XIII. yüzyılda yapıldığı anlaşılıyor. Aynı belgeden burasının Kanuni zamanında işlerliğini ve güzelliğini koruduğunu ve medrese olarak kullanıldığını ve buraya müderris atandığını görmekteyiz.80 Bir diğer önemli kurum Konya-Akşehir’deki Akşehir Darüşşifası’dır; Alaaddin Keykubad zamanında yaptırılmış olabileceği görüşü vardır. XIII. yüzyılda yapıldığı varsayılmaktadır.81

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde bulunan vesikalar Kütahya’da da bir darüşşifanın olduğunu kanıtlamışlardır. En eski kayıt 1251 yılına aittir. Ancak bu kayıtlar dolaylı olarak yapılmış kayıtlar olduklarından hastahanenin o sıralarda faal olduğuna delalet etmemektedirler. Daha o yıllarda darüşşifanın vakfiyesinden eser kalmamış olduğu da açık bir şekilde anlaşılmıştır. Çünkü vakfiyeden bahseden hiçbir kayıt mevcut değildir. Kayıtlardan diğerleri ise 1288, 1259 ve 1295 tarihlidirler. Darüşşifanın XIII. veya XIV. yüzyıllarda faal olması muhtemeldir.82 Bundan başka Kütahya’da Gülsüm Hatun’un 1233 yılında kurduğu bir darüşşifa vardır.83

Diğer önemli bir müessese de II. Yakup Bey’in imaretidir. Bu imaret diğer imaretlerin de temelindeki felsefe olan hastaya yardım etme inancı temel alınarak meydana getirilmiştir. Yakup Bey’in imareti ile ilgili taş vakfiyede bu yere gelen misafirlere yardım ve hastalarla ilgili şartlar bulunmaktadır.84

İmaretlere benzer olarak kervansaraylarda da hasta olanlara hekim getirme ve ilaç alarak onları tedavi etme geleneği vardır. Örneğin

Celaleddin Karatay'ın kervansarayında hekim, ilaç vb sağlık tertibatı için belli bir ödenek ayrılmıştır.85

Manisa'da Manisa Bimarhanesi bulunmaktadır; Kanuni Sultan Süleyman annesi Hafsa Sultan adına 1554 tarihinde tesis etmiştir. Bu tesis bimarhane, hamam ve imaretten oluşan bir külliyedir. Bimarhane XX. yüzyılın başlarına kadar hastahane olarak hizmet vermiştir. Faaliyette olduğu dönemlerde diğer bölümlerinin yanında özellikle akıl hastalıkları ağırlıklı (tımarhane) olarak çalışmıştır.86 Bundan başka III. Murad da Manisa'da bir darüşşifa yaptırtmıştır.87

Mardin'de ise Mardin Darüşşifası'nı görüyoruz; Beni Artike'den Necmeddin Gazi, Mardin'de kardeşi Eminüddin'in inşa ettirmeğe başladığı, ancak ölümü sebebiyle bitiremediği darüşşifayı tamamlattırmış ve kardeşinin ismini vermiştir. Mardin'deki bu darüşşifanın XIX. yüzyıl başlarına kadar faaliyetine devam ettiğini Başbakanlık Arşivi'ndeki vesikalar doğrulamaktadır.88 Şehsuvaroğlu bu tesisin inşa tarihini 1108-1122 olarak zikreder.89 Süheyl Ünver ise bu darüşşifanın inşa tarihini XIII. yüzyıl olarak zikreder.90 Artuklulardan Eminüddin'in başlatıp kardeşinin tamamlattığı bu hastahane arşiv kayıtlarından öğrendiğimize göre çeşitli zamanlarda Şeyh Eminüddin, Şeyh Emin Efendi, Eminüddin gibi isimlerle anılmaya başlanmıştır. Katip Ferdî, H. 944 M. 1537'de maristanın harap olduğundan bahsetmektedir.91 Bunun dışında birçok kaynak da bize darüşşifanın birçok kez tamirat geçirdiğini bildirmektedirler. Mardin'de Hafsa Sultan adına inşa ettirilmiş bir darüşşifa da bulunmaktadır. Kaynaklarda bimarhane olarak da zikredilmektedir. Kanuni'nin annesi adına yapılan bu bina H. 945 M. 1538 yılında tamamlanmıştır. Kitabede bu binanın yapılmasına kadıların ve kerem sahibi bir kişinin sebep olduğu yazılı ise de bu kişinin kim olduğu zikredilmemiştir.92

Sivas’ta ise Sivas Darüşşifası bulunur; Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus’un vasiyeti üzerine kardeşi Alaaddin Keykubad tarafından. 1217’de inşa edilmiştir. Sivas Darüşşifası, Selçuklu hastahanelerinin en büyüğüdür. 1768’e kadar aynı amaçla kullanılmış, bu tarihte bir fermanla medreseye çevrilmiştir. Vakfiyesinde tıp personeli için aranan şartlar şöyledir; hekimlerin nazik, merhametli, akranlarından üstün, tecrübeli, iyi ahlaklı, ve şarlatanlıktan uzak olması istenmekte, aynı şekilde göz hekimleri ve salih cerrahlar, eczacılar ve diğer personeli de zikredilmektedir.93 Nisan 1218 tarihinde düzenlenen vakfiyesinin bir sureti 20 Şubat 1870) tarihinde Evkaf Nazırı Mehmed Hurşid Paşa’nın telhisi ile vakıf defterine kaydedilmek suretiyle günümüze kadar ulaşmıştır. Darüşşifaya Anadolu’nun muhtelif bölgelerinden 5 köy, 108 dükkan ve birçok arazi vakfedilmiştir.94 Darüşşifanın yönetimi ise şöyledir: Vakıfla ilgili bütün işlerde mütevelli yetkili ve sorumlu kılındığı için darüşşifanın yönetimi de onun inisiyatifine bırakılmıştır. Darüşşifanın işleyişi hakkında fazla açıklık getirilmez. Mütevellinin darüşşifaya hekim tayini ile ilaç teminine dair yetkisi belirtilirken devrin hastahanesinde yetenekli tabiblerin, göz hekimlerinin ve cerrahların bulunduğu ve ilaç üretiminin yapıldığı vakfiyeden anlaşılmaktadır. Vakfiyenin bu kaydı hekimlikte uzmanlaşmanın başlamış olduğunu, XIII. yüzyıl başlarında Selçukluların tıpta oldukça ileri seviyelerde bulunduklarını göstermekte dir.951768 yılında medreseye çevrilmiş, 1916 tarihe kadar medrese olarak kullanılmıştır. Bu darüşşifa, İzzeddin Keykavus’a ait vakfiyede96 kayıtlıdır.

Bununla birlikte Selçuklu devlet adamlarından Kemaleddin Ahmed b. Rahet tarafından 1288 tarihinde tesis edilmiş olan Darürraha da bir anlamda güçsüz, fakir, yardıma muhtaç, sağlık yönünden elverişsiz kişilerin sığındıkları bir sıhhi müessesedir. Ünver, bu darürrahanın tesis tarihini 1329 olarak vermektedir.97

Sivas-Divriği'de Divriği Darüşşifası bulunmaktadır; Selçuklular zamanında Mengüceklerden Fahreddin Behramşah'ın kızı Turan Melik tarafından inşa ettirilmiştir. Cümle kapısı üzerindeki kitabede Ahmed Şah İbn Süleyman Şah adı okunmaktadır.98 Ayrıca kitabede; "1228 tarihinde Fahrüddin Behram Şah'ın kızı Allah'ın affına muhtaç Adil Melike Turan Melik bu mübarek darüşşifayı yaptırdı. Allah kabul etsin" denilmektedir.99 Bu örnek bize bütün Selçuklu ve Osmanlı sağlık kurumlarının sağlıkla ilgili yönlerinin yanında birer hayır kurumu olduklarını da en iyi şekilde göstermektedir. Şerare Yetkin, bu darüşşifanın 1228 tarihinde yaptırıldığını söylemektedir.100 Süheyl Ünver bu bilgiyi doğrular.101 Bu yapı aslında cami, türbe ve şifahaneden oluşan bir külliyedir. M. Fahreddin Başel de tesisin kuruluş tarihini H. 626 olarak göstermektedir.102 Burası aslında bir külliyedir. Ayrıca burada "fi eyyam-ı devlete el sultan el-azam Alaüddünya veddin Keykubad b. Keyhusrev 626" olarak Selçuklu sultanının adı da yazıldığından ötürü Ahmed Şah'ın onu sultan olarak tanıdığı anlaşılmaktadır.103

Tokat'ta ise Pervane Bey Darüşşifası'nı görmekteyiz; Selçuklu devlet adamlarından Pervane Bey tarafından 1277 tarihinde yaptırılmıştır. Gök Medrese, Pervane Medresesi, Kırk Kızlar Medresesi adları ile de tanınmakta, 1811 tarihine kadar faaliyet gösterdiği bilinmektedir.104 Ünver bu darüşşifayı XIII. yüzyıla tarihlendirerek tesis tarihini de 1275 olarak göstermektedir. Ayrıca 1811'e kadar tesisin devam ettiğini de doğrular. Bunun yanında Başbakanlık Arşivi'nde bu darüşşifaya ait dört önemli vesika gördüğünü zikreder.105 Kazım İsmail Gürkan, bu darüşşifanın 6 bölüm olduğunu ve 4 bölümünün hastalara, 2 bölümünün ise nekahat devresinde olanlara ayrıldığını ve tesis tarihinin de 1275 olduğunu söylemektedir.106 Şehsuvaroğlu Pervane Bey Darüşşifası'nın 1275

tarihinde tesis edildiğini ve 1811 tarihine kadar yani takriben 7 yüzyıl faaliyette kaldığını belirtmektedir.107

Bimarhaneler

Asya Türkünün İslâmiyet'ten önceki dönemlerde ruh hastaları ve tedavilerine ilişkin uyguladıkları yöntemler ve kurumlar kesin olarak bilinememektedir. Ancak eski Türk hayatında insana verilen öneme ve aileye duyulan saygıya bakılarak, birarada olmanın zorunluluğundan doğan yaşama mücadelesinin kazanılmasındaki direnç gereği ruhsal olarak da bazı çözümlemelerin yapılmış olduğunu varsaymak hiç de yanlış olmasa gerek. Daha sonraki aşamada, ruh hastalarına karşı olan saygı ve insani uygulamaların, bu alanda bir katkısının olduğunu söylemek de kuşkusuz yanlış olmayacaktır. Türklerde ruh tababeti müesseselerinin ve akıl hastalarının tedavisinin çok eski tarihlerde geliştiğini düşünmekteyiz. Orta Asya Türklerinde özellikle Uygurlarda hekimlik bir müessesese olarak vardır ve akıl hastaları da tedavi edilmişlerdir. Türkler akıl hastalarına şefkati adeta bir ibadet kadar sevap saymış, ruhunu masum ve günahlardan uzaklaştırdığını düşünüp, bu çabaları ile dünyada ve ahirette sorgulamaya maruz kalmayacaklarına inanmışlardır.108 Türklerde akıl hastası (Deli) Allahın kızgınlığına uğramış bir zavallı değil, kutsal tarafları olan, günahsız ve gerçek bir hastadır.

İslâm dünyası, II. Halife zamanında İskenderiye'yi aldıktan sonra Müslüman bilim adamları Romalılardan, Bizanslılardan, Yunanistan'dan kovulan alimlerle temasta bulunmuşlardır. Bunlardan biri tek tanrı vardır dedikleri için sürülen Nestorien Papazlarıdır. Bunlar maiyyetleriyle birlikte İran'a sığınmışlardır. İran'ın Gundişapur şehrinde bu papazlar o zaman maristan diye adlandırılan bir müessese kurmuşlar ve bu müessesenin ilk hekimleri de kendileri olmuşlardır.109

Osmanlılarda büyük camilerin yanlarında bir de şifahane binaları dikkat çeker. Eskiden dahili ve harici hastalıklar evlerde ve diğer değişik mekanlarda tedavi edildiği için bu binalar doğrudan doğruya ruh hastalıkları içindir. Osmanlının ilk dönemlerinde şifahane ve bimarhane tabirleri akıl hastalarına mahsus tedavi yerleri için kullanılmıştır. Diğer hastahanelere ise sıhhat, afiyet veya sağlık yurdu denmiştir. Toptaşı Hastahanesi'nin başhekimliğinde bulunmuş olan Monceri Péré "Annales Medico Psychologiques" isimli eserinde Türklerde ruh tababeti hakkında şunları belirtmektedir; Eğer bir milletin medeniyeti, halkın ıstıraplarına karşı hükümetin ilgisiyle ve hayır müesseselerinin çokluğu ile ölçülürse denilebilir ki İstanbul, Avrupalılardan üç asır önce bu medeniyetin başında bulunuyor. Çünkü hastahaneler, fakir ve düşkün evleri, nekahat müesseseleri, müzmin ve iyileşmeyen hastalıklar için darülacezeler, akıl hastası yurtları o kadar mükemmel, büyük ve hayranlık uyandıran tarzda yapılmıştır. Yine bu konuda Soylu, Kraft Ebing'in 1897'de neşrettiği eserinde, ilk bimarhanenin Türkler tarafından kurulduğunu, akıl hastalarının tedavi edilmesi yöntemlerinin Türklerden alınarak Avrupa'ya yayıldığını belirtmektedir.110

Avrupalılar ilk akıl hastahanelerini 1409 senesinde Valence şehrinde açabilmişlerdir. Sonra Saint Johans papazları İspanya'da, Kurtuba'da, Grenata'da bimarhaneler açmışlardır. Bu papazlardan bazıları İtalya'da Roma ve Floransa'da da bimarhaneler açmaya muvaffak olmuşlardır. 1601'de Floransa'dan Paris'e giden rahipler Charité Hastahanesi'nin ve meşhur Charanton'un kurucuları olmuşladır. Buna göre M. 8. yüzyılda Bağdad Halifesi Harunu'r-Reşid ilk timarhaneyi açtıktan ancak 9 yüzyıl sonra yani XVII. yüzyılda Charanton Timarhanesi açılabilmiştir. Yani Paris'e tıp, 9 yüzyıl sonra ulaşabilmiştir.111

Bu Türk bimarhanelerini şöyle sıralamak112 mümkündür: Diyarbakır'da Bimaristan-ı Meyyafarikeyn bulunur; bu bimaristan Nasıruddevle b. Mervan'ın yaptırdığı müesseselerdendir. Nasıruddevle Diyarbakır emiri idi. El-Kaim bi-emrillah zamanında hüküm sürmüştü. Nasıruddevle'nin kızı oldukça ağır bir hastalığa yakalanmış, bunun üzerine Nasıruddevle bu hastahanenin yapımı için oldukça çok çaba ve para harcamıştır. Bu bimaristanda tam teşekküllü bir bimaristanda gerekli olan her türlü levazım ve teçhizat vardı. Zahidü'l-Ulema'nın eğitimi de burada yapılmakta idi. Bu konuda İbni Ebu Asibe'nin Uyunu'l-Enbac adlı eserinde teferruatlı bilgi vardır.113Harran'da Bimaristan-ı Raka (Reke) bulunur; İbn-i Ebu Asibe bu hastahanenin Harran yakınlarındaki Fırat Nehri çevresinde bulunan Raka şehrinde olduğunu belirtir. Ayrıca hekim Bedreddin Kadı Ba'lbek'in de burada çalıştığını ve bu şehrin havası, suyu ve doğası hakkında güzel bir risale de yazdığını nakleder.114 İbni Cebîr, Sefername adlı eserinde 580 yılı civarında Harran'da bir medrese ve bir bimaristan kurulduğunu kaydeder.115

İstanbul'da bimarhane adı ile açılan ilk bimarhane 1539 tarihinde hizmete giren Bimarhane-i Haseki Sultan'dır.116 Haseki Sultan Bimarhanesi'nin tesis tarihini Hamit Soylu, 1532 olarak vermektedir. Buna karşılık Libert, ilk akıl hastahanesini 1471'de Fatih'in açtığını söylemektedir. Bu konuda Evliya Çelebi'de de bir kayıt vardır.117 Diğer bir bimarhane ise 1555'de açılan Bimarhane-i Sultan Süleyman'dır. Bu bimarhanenin tesis tarihini de Soylu 1559 olarak zikreder.118 Bu bimarhanede II. Abdülhamid'den önce İstanbul'da çıkan büyük kolera salgınına kadar yalnız akıl hastaları bulunmuştur. İstanbul'un üçüncü bimarhanesi 1583'de tesis edilen 927 senesine kadar da akıl hastalarına hizmet veren Toptaşı Bimarhanesi'dir (Bimarhane-i Valide-i Atik). Bu üç bimarhanede 300'den fazla hasta olduğu bilinmektedir. Bunların yanında

Rüstempaşa Camii'nde, Koska Karakolu'nda hatta Mehterhane Tevkifhanesi'nde de akıl hastalarının barındırıldığını öğrenmekteyiz. Mehterhane Tevkifhanesi bir müşahadehane olarak kullanılır ve getirilen akıl hastalarının hastalığı anlaşıldıktan sonra bimarhaneye gönderilirmiş.119 Bunlardan hariç Sokullu Mehmed Paşa tarafından da bir bimarhane yaptırılmıştır. Yine Şehsuvaroğlu'nun verdiği bilgiye göre İstanbul Hasbahçe'de 1785 tarihinde tesis edilmiş Hastalar Ocağı ve Bimarhane tesisi bulunmak tadır.120

Diğer önemli bir tıp kurumu da Üsküdar Valide-i Atik Bimarhanesi'dir; II. Selim'in eşi Nurbanu Sultan tarafından H. 991 M. 1583 tarihinde tesis edilmiştir. Bu bimarhanenin kadınlar ve erkekler kısmı vardır. III. Selim zamanında erkekler bölümü Nizam-ı Cedid kışlası olmuş, 1863'te Süleymaniye Bimarhanesi'ndeki hastalar buraya nakledilmiştir. 1908 tarihinde 400 kadar kadın ve erkek hastası olduğu söylenmektedir. 1927 tarihine kadar hizmet vermiştir. Akıl hastalarının ağırlıklı olarak tedavi edildikleri bir darüşşifadır.121

Osman Şevki Uludağ, bu bimarhanenin tesis tarihini 1582 olarak göstermektedir.122 Hamit Soylu ise bu tesisin inşa tarihini 1587 olarak göstermek tedir.123 Bir diğer kurum Sultan Ahmed Bimarhanesi'dir; Bu müessese kızlarağasının denetiminde olup özel bir idareye sahiptir. Evliya Çelebi burası için; " Evkaf-ı metindir. Ekseri fukara ve divaneleri bu darüşşifaya getirirler zira buranın havası güzel, huddamları mahbub ve mergup adamlardır ki daima hastalara can-ı dilden hizmet ederler. Çünkü nazırları bulunan kızlarağası her bar gelip hastaların hatırını sual eder " demektedir.124 Osman Nuri, bu tesisin yapım tarihi olarak 1616 yılını göstermekte,125 Hamit Soylu ise 1622 tarihini vermektedir.126 İstanbuldaki bir diğer kurum da Haseki Bimarhanesi'dir; 1530 tarihinde Hürrem Haseki adına Kanuni Sultan Süleyman tarafından yaptırılmıştır.

Hamit Soylu'da bu tarih 1532 olarak zikredilmiştir.127 Evliya Çelebi buraya; " Hasaki Darülcünun Bimarhanesi" demektedir. Burasının 1900'lü yıllara gelinceye kadar "Hasaki Zindanı" ismiyle kadınlara mahsus tutukevi olarak adlandırıldığına bakılırsa sonraları tesisindeki amacın kaybolduğuna hükmedilebilir.128

Manisa'da Manisa Bimarhanesi'ni görürüz; Kanuni Sultan Süleyman annesi Hafsa Sultan adına 1554 tarihinde tesis etmiştir. Bu tesis bimarhane, hamam ve imaretten oluşan bir külliyedir. Bimarhane XX. yüzyılın başlarına kadar hastahane olarak hizmet vermiştir. Faaliyette olduğu dönemlerde diğer bölümlerinin yanında özellikle akıl hastalıkları ağırlıklı (tımarhane) olarak çalışmıştır.129 Osman Nuri bu tesisin 1551 tarihinde kurulduğunu söylemektedir. Ayrıca Evliya Çelebi de; bu tesisin Yavuz Sultan Selim'in annesi Bezm-i âlem Valide Sultan tarafından yaptırıldığını kaydeder. Ayrıca müessese idaresinin o zaman Merkez Efendi'ye verildiğini ve halkın civarda iskanları teşvik için mesir denilen macunun Nevruz günü Sultan Camii'nden halka dağıtıldığını zikreder. Bimarhane için yüzü aşkın köyün bir milyon kuruştan fazla tutan aşarı vakfedilmiştir.130

Nusaybin'de ise Bimaristan-ı Nusaybin bulunmaktadır; Nusaybin'de büyük bir felsefe ve tıp mektebi bulunmakta idi. Bu okul Sasani padişahlarının teşviki ve Nasturi bilginlerinin gayretleriyle tamamlanmıştır. Burasının tam teşekküllü olduğu ve hiçbir malzemeye ihtiyacı olmadığı nakledilmiştir. Nusaybin'de o zamanlar böyle bir okulun olması gayet doğaldır. Ama o dönemlerde orada böyle bir bimaristanın olup olmadığına dair bir belge ne yazık ki yoktur. Bu konuda İbn Batuta; " H. 720'de bu şehri gördüm. Bu şehir çok eski ve güzel bağlar arasında bir şehirdi. Tam anlamıyla mamur idi. Bu şehirde herhangi bir attara rastlamadım. Burada

bir hastahane ve iki medrese gördüm…” demektedir. Nusaybin Bimaristanı hakkında kesin bir bilgi elde mevcut değildir.131

Tımarhaneler

Delasiauve, Monceri, Moreau de Tours, Laignel-Lavastine, Kraft-Ebing, Pandy, H. Bersot, Desruelles vb. gibi tanınmış batılı ilim adamlarının eserlerinden hareketle akıl hastaları Avrupada, şeytana karıştığı savıyla ateşe atılıp yakılırken Türkler tarafından tedavi edilmeleri önemli ve dikkat çekicidir. Delasiauve eserinde bu gerçeği önemle işaret etmektedir. M. X. yüzyılda yetişen İbni Sina, Zekeriyyaülrazi gibi Türk ve İslâm ilim adamlarının ruh hekimliği alanında psikolojik tedavi ve hastalara iyi davranışda bulunulması bakımından önemli fikirleri olduğunu Laignel-Lavastine; ”XVI-XIX. Asır Ruh Hekimliği” adlı eserinde yazmaktadır. Henüz biyoloji ilminin gelişmediği, uygulamalı tababetin labaratuvara inmediği bir dönemde İbni Sina’nın ortaya koyduğu tezler bugünün modern ruh hekimliği tarafından ortaya koydu bulgulara en azından temel olmaktadır. Batılı müelliflere izafe edilen bazı buluşların, daha önce İbni Sina tarafından düşünülüp bir yöntem içinde neşredildiğini “Kanun-ı Fit’Tıb”adlı eserinde görmekteyiz.

Tımarhaneler, Osmanlı toplumunda akıl hastalarının tedavi ve tecrit edildikleri mekanlardır. Aslında böyle bir ayrıma kesin çizgilerle gidilmediği, bu müesseselerin darüşşifaların bünyelerinde olduğu görülür. Darüşşifalar, bimarhane ve timarhaneler aynı anlamı ifade etmektedirler. Daha sonraları Osmanlı’da bunlar, (hepsinde olmamak kaydıyla) bir ihtisaslaşmaya gitmişler ve bazıları sadece tımarhane veya bimarhane, bazıları da sadece darüşşifa adını alarak kendi ihtisas dallarında çalışmaya başlamışlardır. Bununla birlikte bir darüşşifanın hem bimarhanesi hem de tımarhanesi de vardır. Bunlar ayrı bölümler halinde darüşşifaların içlerinde görev yapmaktadırlar. Ayrıca sadece bimarhane veya tımarhane olarak

planlanmış çok az da olsa müesseseler vardır. Süheyl Ünver'in de belirttiği gibi Osmanlı hastahanelerinin hiçbiri sadece akıl hastaları için özel olarak yapılmış müesseseler değillerdir. Ona göre darüşşifalar kompleks tesisler olup içlerinde bu ve benzeri bölümleri de ihtiva etmektedirler.132 Sonuç olarak temelde bu terimlerin kullanım anlamları Osmanlı'da aynıdır. Hastahane tabiri ise yeni zamanlarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelime ilk olarak 1844'de İstanbul'da Yenibahçe'de yapılmış olan şimdiki Gureba Hastahanesi için kullanılmıştır.

Selçuklu devrinde, ondan sonra Tevaif-i Müluk ve Osmanlı İmparatorluğu'nda akıl hastalarına tekke ve zaviyelerde Şeyh ve Sufiler bakmışlardır. Bunlar kurdukları müesseselerde çeşitli telkinlerle halka ruh sağlığı aşılamaya çalışmışlardır.133

Türk tımarhanelerin Selçuk ve Osmanlı ülkesindeki dağılımları da şöyledir: Edirne'de II. Bayezid Darüşşifası (Tımarhanesi) bulunmaktadır; Fatih'in oğlu II. Bayezid tarafından kurulan bu darüşşifa'nın en önemli bölümlerinden biri de akıl hastalarının ağırlıklı olarak tedavi edildikleri bölümdür. Burası bir darüşşifa olmasına rağmen tımarhane hizmeti de vermesi yönünden tımarhaneler bölümünde de incelenmesi gereken bir konudur. İnşa tarihi 1488'dir.134 Temeli 1485 tarihinde atılmıştır. Günlük masrafları için günlük 329 akça vakfolunmuştur.135

Erzurum'da Erzurum Tımarhanesi bulunur; Pasinlerdeki bu darüşşifada zihinsel özürlü insanların tedavi edildikleri bilinmektedir. 1147 tarihinde yapıldı. Bugün mevcut değildir.136

Süheyl Ünver, buranın inşa tarihinin kesin olarak bilinmediğini zikretmektedir.137

İstanbul'da Sultan Ahmed Timarhanesi; Kızlarağasının denetiminde olup özel bir idareye sahip idi. Evliya Çelebi burası için; " Evkaf-ı metindir. Ekseri fukara ve divaneleri bu darüşşifaya getirirler zira buranın havası

güzel, huddamları mahbub ve mergup adamlardır ki daima hastalara can-ı dilden hizmet ederler. Çünkü nazırları bulunan Kızlarağası her bar gelip hastaların hatırını sual eder " demektedir.138 Osman Nuri bu tesisin yapım tarihi olarak 1616 yılını göstermektedir.139

Konya-Aksaray'da XIII. yüzyıla tarihlendirilen bir darüşşifadan bahsedilir. Halk buraya Tımarhane Mahallesi adını verdiğine göre bu yapının bir tımarhane yapısı olduğu kuvvetle muhtemeldir. Cemaleddin Aksarayi'nin burada hekimlik yaptığı zannedilmektedir. Darüşşifa bugün mevcut değildir.140

Cüzzamhaneler

Osmanlı devrinde Türk tabipleri cüzamın bulaşıcı olduğuna inanmaktadırlar. Peygambere atfolunan " Firre mine'l-cüzzamkema refirre mine'l-eset" hadisi arslandan kaçıldığı gibi miskinden de kaçılmayı emretmekteydi.

Osmanlılarda cüzamlıları tecrit için hastahanelerde ayrı bölümler, bağımsız olarak da ayrı cüzamhaneler yapılmıştır. Tedavisi o gün için mümkün olmayan bu hastaları herkesin arasında bulundurmamak, bulaşmanın önünü almak için ve önemli bir korunma tedbiri olarak yapılan bu müesseselere Miskinhane, Miskinler Tekkesi de denmiştir. Bu hastalığın en çok etkili olduğu yer Hindistan'dır. Osmanlı'da bu hastalığı çekenleri tecrit etmek, onların parmakları dökülmüş olan ellerini, kesik burunlu yüzlerini, miskin ve tembel yaşayışlarını halkın gözü önünden uzaklaştırmak ve aynı zamanda sirayetten korumak amacıyla bu kişiler tekkelerde barındırılmışlardır. İslâm âleminde Tıbbü'n-Nebî adında bir ilim vardır. Genel tıbbın bir kolu sayılan bu ilim; Peygamberin tıbbî konular hakkında söylemiş olduğu sözlerin toplanmak ve tababet bakımından açıklanmak suretiyle ortaya çıkmıştır. İşte bu tür sözlerden biri de; "Cüzzamlı adamlara bakmayınız. Yani onlar gözünüze ilişirse bile çabucak

yüzünüzü çeviriniz.” şeklindedir.141 1300-1882’de yapılan genel sayım sonucunda o tarihte İstanbul’da 260 Tekke olduğu saptanmıştır. Buralarda 1901’i erkek, 1184’ü kadın olmak üzere toplam 3275 nüfus barınmakta idi.142

İstanbul’da en önemli Miskinler Tekkesi Yavuz Sultan Selim tarafından 1514’te Üsküdar’da yaptırılmıştır. Üsküdar’daki Miskinler Tekkesi, 1809 tarihinde büyük bir tamir görmüş ve son zamanlara kadar yaşamıştır.143 Buna Karacaahmed Cüzamhanesi de denmiştir. Gördüğü tamirleri Şehsuvaroğlu 1810 ve 1843’de olduğunu belirtmektedir. 1927 tarihinde de kapanmıştır. Bunların dışında eldeki kaynaklara göre Sivas, Kastamonu ve Kayseri’de de birer cüzamhane olduğu da bilinmektedir.144 Edirne’de Kirişhane Mahallesi’nde Miskinler Tekkesi denen yerde II. Murad zamanında (1421-1451) bir miskinler tekkesi yaptırılmıştır. Tesisinden yaklaşık 2 yüzyıl sonra 1627’de bile faal olduğuna dair bir kayda rastlanmışsa da hangi tarihe kadar faaliyetine devam ettiği kesin olarak bilinememektedir.145 İstanbul’da Üsküdar-Karacaahmed Cüzamhanesi’ni görüyoruz; 1514 (920) tarihli Üsküdar Karacaahmed Cüzamhanesi yakın zamanlara kadar Miskinler Tekkesi olarak anılmış önemli bir cüzamhanedir.146 İ. H. Uzunçarşılı da bu ilgiyi doğrulamaktadır.147

Kayseri’de ise Dulkadiroğulları Cüzzam Bimarhanesi bulunur; XIII. yüzyılda Zülkadiroğlu Hasan Bey tarafından yaptırılıp cüzzamlıların tedavisi için kullanılmış bir darüşşifadır.148

Süheyl Ünver, Dulkadiroğlu Hasan Bey’in Kayseri’de cüzzamlılara civardaki Salkon Kariyesi’nin nısfını vakfettiğini, Zülkadiroğulları zamanında esasen burası mevcud olup onların bu vakfı zenginleştirdiklerini ve bu müessesenin de Selçuklu yapısı olduğu kesin olarak kabul edilirse Türk cüzzam tarihini buralara kadar geçmişe götürmek gerektiğini

zikretmektedir.149 Sivas'ta cüzamlıların ayrı bir yerde tecrid ve tedavi olundukları bilinmektedir. Bunun yanında Anadolu'dan bazı hastalar bu tecridhaneye gönderildikleri gibi İstanbul Cüzzamhanesi'nden de bazı hastaların Sivas'a gönderildikleri kayıtlarda zikredilmektedir. Örneğin İstanbul Cüzamhanesi'nde bir hasta tecrithane kurallarına uymadığı zaman Sivas'taki cüzamhaneye yollandığı bilinmektedir.150

Körhaneler

Osmanlı'da ayrı bir müessese olarak Körhanelere çok az rastlanır. Ancak Bütün darüşşifaların bünyelerinde körhane adıyla anılmasa bile ayrı göz kliniklerinin olduğu bilinmektedir. Buralarda önemli göz hekimleri görev yapmışlar ve bunlar vakfiyelerde belirtilen şartlarda iyi aylıklar alarak cerrahi müdahalelerde dahi bulunmuşlardır. Ayrı bir müessese olarak bizim tesbit edebildiğimiz tek körhane Manisa Körhanesi'dir. Manisa Körhanesi, Saruhanlılar zamanında Saruhan Gazioğlu İlyas tarafından körlerin bakılması ve tedavileri için inşa ettirilmiştir. Bugün için binası mevcut değildir. Ancak şeriye sicillerinde adı zikredilmektedir.151

Cerrahhaneler

Cerrahi, insanlık tarihi kadar eskidir. Tababetin bu bölümü harici travmalar, kırıklarla başlamıştır. Bunun içindir ki tıp ilminden de önce başladığı muhakkaktır. İnsanlar arasında savaşlar dolayısıyla yaralanmalar olunca bunlara bakım ve tedavi işleri de önem kazanmıştır. İşte bu zamanlarda daha iç hastalıkları hakkında geniş bir bilgi yoktu. Eski Mısırda ölülerin mumyalanması, yine eski Thebes de harap olmuş duvarlar üzerinde cerrahlığa ait modern aletlere benzeyen şekiller görülmüştür. Onlar bir cesedi 36 kısma ayırmışlardır. Musevilerde sünnet ameliyatı iptidai aletlerle yapılmıştır. Yunanlılar da cerrahiye ait bilgilerinin tamamına yakınını Mısırlılardan almışlardır. Ortaya çıkışlarında cerrahi ile diğer tababet birdir. Ayrılmaları XII. yüzyıldadır. Bu ayrımı ilk defa getirenler Müslüman

tabibleridir. Bu ilkler arasında Razi’ başta gelir. Ebu’l-Kasım da cerrahiye ilk önemi veren müellifler arasındadır.

XIV ve XV. yüzyıllarda Osmanlı memleketleri içinde tababet sanatını icra edenler İslâm, Hırıstiyan ve Yahudi teba idi. Bunların arasında iyi tabiblerin yanında sahte tabiblerin de varlığı bilinmektedir. Bu önemli mesele Osmanlı hükümetince tesbit edildikten sonra bunların ehil olup olmadıklarını hekimbaşı bir imtihan ile tesbit etmekte ve ehil olanlara ehliyetname vermekte, ehil olmayanlar ise bu işten menedilmektedirler. XV. yüzyılda yetişmiş ünlü cerrahlardan biri de Edirneli Safaî’dir. Safaî’nin bir de dükkanı bulunmaktadır. Safaî hakkında Sehi Bey ve Lâtifi tezkirelerinde önemli açıklamalar vardır.152

Tıphanenin kuruluşundan beş sene sonra yani 1832’de Cerrahhane adı ile Topkapı sahillerinde cerrahhane açılmıştır. 1838’de Galatasaray’da Tıphane ve Cerrahhane birleştirilmiştir. Bununla birlikte cerrahlığın temelleri Türk toplumunda çok daha eskilere uzanmaktadır. Selçuklular zamanında Sivas Darüşşifası’nda ikiden fazla cerrah olduğu bilinmektedir.153 Osmanlı Türkiyesi’nde 1838’den sonra ayrıca cerrah yetiştirilmeye başlanmıştır. Bu tarihe gelene kadar tesbit edilebilen cerrahların sayısı ve bulundukları hastahaneler şöyledir; 1217’de Sivas Keykavus Şifahanesi’nde ikiden fazla cerrah, 1471’de İstanbul Fatih Sultan Mehmed Darüşşifası’nda bir cerrah, 1485’te Edirne II. Bayezid Darüşşifası’nda iki cerrah, 1540’ta İstanbul Haseki Sultan Darüşşifası’nda iki cerrah, 1556’da İstanbul Süleyman I. Darüşşifası’nda iki cerrah, 1588’de Üsküdar eski Valide Darüşşifası’nda ikiden fazla cerrah bulunmaktadır.154 Bunların yanı sıra Fatih zamanından itibaren orduda bir hekimbaşı bulunmuştur. 1525 tarihli istatistiğe göre o zaman sarayda 45 cerrah ve 5 cerrah şakirdi bulunmaktadır. Bunlar 2-18 akçe gündelik alırlardı. 1574’de ulufeli kul taifesinin miktarı 36.153 olduğu

halde bunların arasında 26 tabib ve cerrah bulunmakta idi. XVI. yüzyıl ortalarında bu neferlerin miktarı 92.208’e çıkmış, tabib ve cerrahların miktarı ise 36 olmuştur. Yine Topkapı Sarayı istatistiğine göre 1615’te cerrahların adedi 45’den 17’ye inmiş, şakirdlerin sayısı da 44 olmuştur. Eşkinci ismiyle yeni bir askeri teşkilat kurulduğu zaman vücuda getirilen ve herbiri 150 muharipten oluşmuş 51 ortadan herbirine birer cerrah tayin olunmuştur. Bununla birlikte 1826’da kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye Teşkilatı zabitleriyle birlikte 1256 neferden oluşan her sınıfa birer tabib ve cerrah tayin olunmuştur.155 1831’lerde Cerrahhanede eğitim tamamen Türkçedir. Gece yatılı ve tamamen askeri bir disipline tabidir.

Yeni tıphanenin cerrahhane ile birleştirilmesinden ve Mekteb-i Tıbbıye-i Adliye-i Şahane’nin açılmasından sonra yeni cerrah yetiştirecek ayrı bir kurum kalmamıştır. Ancak Mekteb-i Tıbbıye-i Adliye-i Şahane’de derslerin Fransızca olması sebebiyle Tıphane ve Cerrahhane şakirtlerinden Batı lisanlarını tahsil etmek isteyenler ve derslerini yeni mektepte tamamlamağa razı olmayanlar için ayrıca cerrah ve eczacı sınıfları açılmıştır. Cerrahlar bu sınıflarda üç sene tahsil görecekler ve cerrahinin inceliklerini öğreneceklerdir. Okul içinde açılan bu sınıfların ömürleri uzun olmamıştır. Esasen bu sınıflar geçici olarak teşkil olunmuştu. Dışarıdan yeni talebe alınmamıştır. Ancak tıp sınıflarında uzun müddet kalıp da tahsilini bitirmeye muvaffak olamayanların birçoğu cerrah ve eczacı olmaya razı olarak bu sınıflara geçiyorlardı. Derslerde Fransızcanın kaldırılmasından sonra tahsilde başarı kolaylaşınca artık talebe arasında eczacı ve cerrah sınıflarına mecburen razı olanlar da kalmamıştır. Fakat ordu muhtaç olduğu cerrahların yokluğunu hissedince bunlar için Haydarpaşa Hastahanesi’nde yeniden dersler açılmıştır.156 Cerrahhaneden mezun olan veya dışarıda cerrahlık öğretimi alıp Osmanlı ülkesine gelen ve burada sınava girip icazet alan cerrahlar özel cerrah dükkanları da açmışlardır.157

Eczahaneler

Türk tıp tarihindeki eczahane olgusunu iki gurupta incelemek gerekmektedir. Birincisi darüşşifaların bünyelerindeki eczahaneler, ikinci olarak da daha sonraki dönemlerde gelişen, bağımsız olarak açılmış eczahaneler (eczahane dükkanları)’dir. Darüşşifa kadrolarında her zaman için eczacılık yer almıştır. Vakfiyelerde genel olarak eczacılardan ve ilaçlardan şöyle bahsedilmektedir; ilaçların dikkatle tertibine hekim dikkat edecektir. Darüşşifaya lazım olan ilaçları dışarıdan vekilharç satın alır. İçilecek ilaçları yapmaya, macun, hap vesair bunlara benzer ilaçları yapmaya memur bir de eczacı bulunacak ve günde….dirhem alacaktır. Mahzendeki şuruplara, ilaçlara vesaire memur, darüşşifaya lazım olan şeyleri hazırlama göreviyle mükellef mahzen emini vardır. Bunlara Tabbah-ı Eşribe ve Hâfız-ı Eşribe de denir. İmarette yemek yiyenler arasında isimleri şerbetçi olarak geçmektedir. Darüşşifa kadrolarında eczacılar genellikle iki kişidir. Bunlardan başka bir de edviye döven bulunmaktadır. Hastahaneye ayakta tedaviye gelen hastalara ilaçlar eczahane tarafından ücretsiz olarak verilmiştir.

XVI. yüzyıl, Osmanlı hekimliğinin gelişmesi bakımından önemli bir dönemdir. 1555’te Süleymaniye Külliyesi açılmış, karşısındaki Darüttıb tamir edilerek sağlık merkezi haline getirilirken eski şekli değişmiş hatta Genel Darülakakir de bu arada eski halini büsbütün kaybetmiş, ilaçların saklandığı yerler dahi kaldırılmıştı. Kanuni zamanında Süleymaniye Darüttıbbı kadrosunda çeşitli hekimler, iki edviye kub, hekimin kontrolünde çalışan bir aşşab ve birkaç tabbah-ı eşribe bulunmaktadır. Bunlardan da anlaşılacağı üzere eczacılar hastahanelerin kadrolarında önemli bir mevki almaya başlamışlardır. Eczacılar bu yüzyılda da bundan önceki yüzyıllarda olduğu gibi pratik yoldan ustalarının yanında çırak olarak yetişmektedirler. Bu süreç XIX. yüzyıla kadar böyle devam edecektir.

Amerika'nın keşfinden sonra Avrupa'da önem kazanan kınakına, ipeka, gayyak ve emsali droglar çok az zaman sonra Türkiye'ye de girmiş ve XVIII. yüzyıl başında Bursalı Hekim Ali Münşi tarafından kınakına ve ipekakuana, narçili bahrî hakkında Türkçe risaleler yazılmıştır. XVII. yüzyılda Batı etkisi Osmanlı'da XVI. yüzyıla oranla daha fazladır.158 Eczacılar çıraklık yaparak yetiştikleri halde 1841'den itibaren Mekteb-i Tıbbiye'de bir eczacı sınıfı açılmıştır. Bunun yanında darüşşifa bünyesindeki eczahanelerde pratik eczacılık da gösterilmiştir.

Eczacılık tarihimizde zaman zaman eczacılar (İspençiyarlar)'da aranacak vasıflar da yer almıştır. Bunun oldukça eski bir tarifini Halebli Hekimbaşı Sakih b. Nasrullah'ın (Akrabadin) adlı eserinde buluyoruz. 1669 yılında Yenişehir'de ölen Salih Efendi, Akrabadin'in başında hekimlerinin vasıflarını tertip ile onların kontrolü altında çalışan Aşşap ve eczacılara ilk defa İspençiyar tabirini kullanıyor. Ayrıca burada: "İspençiyar'ın dükkanı tabibin menziline karib ola, zira ispençiyar tabibin tutar elidir diyor. Ayrıca eczahanenin vasi' ve mütedil yerde ola ki üzerine daima güneş ve lodos dokunmaya, eğer mümkün ise dükkan-ı karibi bestan edine ki lâzım olan otlar ve baklaları bostana ekip terkip iktiza ettikte taze latif otlarla yapıla"159 denilmektedir.

Asker hastanelerinin çoğalmalarıyla 1835'de, bir de askerî eczahane anbarının kurulduğunu görüyoruz. 1866'da Askerî Eczahane-i Amire Müdürlüğü'nden asker hastanelerine ve revirlerine gönderilen ihtiyaç listeleri gereğince bu müesseseler ilaçlarını temin ediyorlardı.160

Osmanlı eczahanelerine örnek olarak Piri Paşa zamanında (1517-1568) Adana'da düzenli bir darüşşifa ve eczahane olduğu vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri vakıfnamelere göre hekimler pazartesi ve perşembe günleri sabah namazından sonra eczahaneye gider ve akşama

kadar ilaç yapar ve hastalara dağıtırlarmış. Hekimlerin çalışmalarını düzenleyen bir yönetmelik de olduğu bilinmektedir.161

Türkiye'de eczacıların ve eczacılığın tıptan bağımsız olarak ele alınmaları XIX. yüzyıla rastlamaktadır. İlk defa 1867'de tıp okulu içinde bir eczacılık sınıfı teşkil edilmiştir. Eczacılığın eğitim dili daima Türkçe olmuştur. Ancak istenen sayıda eczacı olmadığı için Haydarpaşa Hastahanesi'nde pratik bir eczacılık okulu açılmıştır (1876-1896). Eczacılık Okulu ancak 1909'da bağımsız bir eğitim kurumu haline gelmiştir. Türkiye'de ilk eczahane 1753'de bir Ermeni tarafından açılmıştır. İlk özel Türk eczahanesi ise İstanbul'da Zeyrek'deki Hamdi Bey Eczahanesi'dir.

Eczacı kelimesi Osmanlı Türklerinde çok yeni zamanlarda kullanılmaya başlanmıştır. Bursa Darüşşifası'nda eczacı kelimesi yoktur. Bunun yerine şerbetyan, saydelâniyan, uşşaban gibi kelimeler kullanılmıştır. 802 tarihli Yıldırım Bayezid Vakıfnamesi'nde şerbetyan kelimesinin eczacı demek olduğuna hükmedilebilir. Fakat zamanımıza kadar intikal eden saydele kelimesi eczacıyı daha iyi açıklamaktadır. Uşşap ise "taze ot, çayır" anlamına gelen "uşb" kökünden gelmektedir. Vakıfname şerbetçilerin, saydelânların ve uşşapların görevlerini teferruatlı bir biçimde açıklamamaktadır. Fatih Darüşşifası'nda da eczacı kelimesine rastlanmamaktadır. Fatih'in vakıfnamesinde eczacıya ait görevleri bir isim vermeksizin: "Bir ferd-i kamili mücerrep tayin olunup kâr-ı eşrübe ve maacin ve ebaricat taphı olup bi'l-cümle murazayı müslimin levazımını tedarike himmet ve şat…."162 cümlesi ile tarif etmektedir. Kanuni'nin vakıfnamesinde ise saydelân kelimesi yoktur. Ancak edviye kûp, uşşap kelimelerine rastlanmaktadır. Vakıfnamede edviye kûp şöyle tarif edilmektedir: "Sahk-ı edviye ve dakk-ı akakir hususunda dâna ve tuvâna iki nefer kimesne edviye kûp olup dakk-ü sahk-i lâzım olan akakiri âdeti etibba

üzere sahk-ı beliğ ile kûft edüp istimaline salih ve terkibe kadir eyleteler….”.163 Buradaki kûb kelimesi dövmek anlamına gelen gûften mastarından gelmektedir ve bu isimden eczacı anlamı kasdedilmektedir. Uşşap ise: “Akakir-i edviye ve haşayiş ve A’şap ve usulü ezharın hakaik ve esami ve hasayisine arifce cevdeti verdat ve sair keyfiyatına vâkıf bir kimesne uşşap olup âlâ sebilü’l-efrat ve’t-terkip darüşşifada lazım olan eşyayı reis marifetiyle bi-ihmal satınalıp getirüb kilere teslim idüb…”164 şeklinde tarif edilmekte ve ilaçları terkip ve ihzar eden eczacı da ayrı bir iş erbabı olarak görevli bulunmaktadır. Bu ve benzeri resmi kayıtlarda eczacı kelimesi olmadığı gibi çeşitli kaynak eserlerde de eczacı ismine rastlanmamaktadır. 1666 tarihinde ölen tabib Salih Efendi’nin Akrabadin adlı eserinde eczacı yerine Speçyar kelimesine rastlanmaktadır. Bu kelimenin de İtalyanca Spezzer kelimesinden alındığı zannedilmektedir. Tabib Salih Efendi, speçyarı şöyle tarif etmektedir: “İspeçyar deyu otlar ve eczalar dükkanında mevcut olup tabibin ısmarladığı üzere şerbetler ve macunlar ve haplar yapan kimseye derler”.165 Eczacı kelimesine ancak XIX. yüzyılda Mekteb-i Tıbbıye-i Adliye-i Şahane açıldığı sırada tesadüf ediyoruz ki bu isim böylece zamanımıza kadar intikal etmiş ve diğer isimlendirmeler unutulmuştur. İlk el kaynaklara göre; eczacıların dükkanları tabiblerin bulundukları yerlere yakın olmalı idi. Çünkü eczacılar tabiblerin en önemli yardımcılarıydılar. Eczacının olmadığı zaman hastayı tedavi mümkün olamazdı. Eczacının sadık, afif, gani olması, fukaraya karşı şefkatli davranması ve kanaat sahibi olması gerekirdi. Sarf ve nahiv bilmeli, müfredatta alim olmalı idi. Vezinleri tanımalı idi, dükkanları geniş ve uğrak yerlerde olmalı idi, lodos ve güneşten korunaklı ve mümkün olursa dükkan yanında gerekli nebatları bizzat yetiştirmek üzere bir bahçesi bulunmalı idi. Eczacılar ilaçları hazırlarken tabiblerin de fikirlerini almalılar, macun vb

gibi devalar, konulan zarfın üzerine terkibin ismi, yapıldığı tarih yazılmalı idi. Eczacı tabibin emri olmadıkça kimseye birşey veremezdi.

İlk dönemlerde Amasya Darüşşifası tabibi Şerafeddin b. Ali'nin 1468'de yazdığı Mücerrepname'ye göre bazı ilaç türleri şunlardır: "Tiryak, macun, müshil, süfuf, tılâ, kabız, fitil, şerbet, mazmaza, gargara, kâhıl, kurs, look, zürur, merhem, yağ, hokne, mat buh, mukayyi, hap, şerbet".166 Akrabadin'de bunlara ek olarak "Dihen, buhur, yakı, tahilyon, lâpa, şaf, ruh, sürtka, murabba, tensuh, enfiye ve gubar" bulunmaktadır.167

Bugün için elimizde eczacıların nasıl yetiştiklerine dair kesin bir kayıt yoktur. Bazı kayıtlara göre tabib şakirdi denilen sınıf arasında eczacılıkla uğraşanların mevcut olduğu zannedilmektedir. Eczacıların tabibler nezaretinde çalışan bir sınıf olduğunu tahmin ediyoruz. Tabibler kendi kitaplarında birçok terkibi ve hazırlama şekillerini uzun uzadıya tasvir etmişler ve eczacıları "tabiblerin tutar eli" olarak tasvir etmekle beraber birçok işlerde tabib nezaretinde çalışmalarını da kaydetmişlerdir.

Kanuni Sultan Süleyman zamanında Süleymaniye Darü't-Tıbb'ı kadrosunda çeşitli hekimlerin yanısıra 2 edviye kûp, hekimin sorumluluğunda çalışan bir aşşap ve bir kaç tabbah-ı eşribe bulunmaktadır. Bundan da anlaşılacağı üzere eczacılar hastahanelerin kadrolarında önemli bir yer tutmaya başlamışlardır. Bir talimatname ile hepsinin görevleri belirlenmiştir. Hastahanenin bir günlük ilaç masrafı 300 akçe gibi önemli bir yekün tutmaktadır. Süleymaniye Külliyesi Vakfiyesi'nde eczahanenin görevleri uzun uzadıya anlatılmıştır. Eczacılar bu yüzyılda da bundan önceki yüzyıllarda olduğu gibi pratik yollardan ustaların yanında çıraklıktan yetişmektedirler. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bunların yetiştirildiği okullar XIX. yüzyıla kadar yoktur.

Süleymaniye Darü't-Tıbbı XIX. yüzyıl ortalarında dağılır. Hastahane kısmı ise XX. yüzyıl başına kadar faaldir ve dolgun maaşlı

müstakil eczacıları vardır. Yine bunun gibi Hurrem Sultan'ın yaptırttığı darüşşifa kadrosunda hekimlikten başka herbiri günde 3 dirhem alan iki tabbah-ı eşribe yani ilaçları hazırlayan kişi vardır. Ayrıca günde ikişer dirhem alan edviye döğen yani ilaç hazırlamada çalışan dört kişi vardır. Vakfiyesinde; yerleri boşalınca muktedir olanlardan birisinin bu vazifeye seçileceği anlaşılmaktadır. Yine 946'da (1539) Manisa'da Yavuz Sultan Selim'in haremi Hafsa'nın 991'de (1583) ve III. Murad'ın annesi Nurbanu Sultan'ın Üsküdar'da yaptırdıkları hastahanelerin kadrolarında eczahaneler ve eczacı kadroları bulunmaktadır.168

XVII. yüzyıl seyyahı Evliya Çelebi Seyehatnamesinde ispençiyarlar, güllapçılar, macuncular, meşrubat-ı deva esnafı hakkında önemli bilgiler vermiştir.169 Yine XVII. yüzyılda sınava tabi tutulmayan tabiblerin sanatlarından men' edilmelerine dair bir ferman çıkarılmıştır. Bu ferman da eczacılık tarihi için olduğu kadar devletin, tabib, eczacı ve sağlık kurumlarına bakış açısını göstermesi bakımından da önemlidir.170

Sağlık sistemi içinde ecza ticareti de önemli bir yer tutmuştur. Eskiden ecza ticaretiyle uğraşanlar iki sınıftır. Bir kısmı drogistler; toptancılardır. İthalat ve ihracatı bunlar yapar ve eczacılara satarlar. Ekseri eski han odalarında yazıhaneleri vardır ve depolarında mallarını saklarlar. Ecza ticaretiyle uğraşan diğer bir zümre de aktarlardır. Akakir, yani drog sattıklarından akkar anlamında aktar diye anılmaktadırlar. Çıraklar ustaları tarafından yetiştirilirler, esnaf usulünce peştemal kuşattırılarak usta yapılır ve ancak bunlar muayyen yerlerde ve muayyen sayıda olan aktar dükkanlarından birini açabilirlerdi. Attarlar dükkanlarında bugünkü eczahaneler gibi (menku' ve matbuh ilaçlar hariç) hekim reçetelerindeki formüllere göre tıbbi maddeleri hazırlarlardı. Ayrıca müshil, müleyyin ve mukavvi ilaçlar ve macunlar, merhemler, tiryaklar, tenzüler ve kurslar hazırlayıp satarlardı. Mahalle aktarları semtlerinde eczahaneler açılıncaya

kadar konumlarını muhafaza etmişler ve zamanla dükkanlarının bir kısmında tütün ve kahveye kadar herşeyi satmaya başlamışlardır. Aktarlar, kendilerine müracaat eden halka istediklerine göre zehirli olmamak şartıyla ilaç verdikleri gibi birtakım öğütler de vermişlerdir. Ancak bunların zaman zaman kethüdaları vasıtasıyla görevleri ve sorumlulukları sınırlandırılmıştır. Mısır Çarşısı aktarları XIX. yüzyıl sonlarına doğru İstanbul'da çalışan Hırıstiyan eczahane sahipleri tarafından ticaretimize kesat veriyorlar diye kapattırılmak istenmişse de Mekteb-i Tıbıye başkatibi ve o zamanın sıhhat vekaleti müsteşarı selahiyetinde olan Mehmed Muhtar Efendi'nin teşebbüsleriyle bu sakat teşebbüse engel olunmuştur. XVI. yüzyılda aktarların hastalara yanlış ilaçlar vermemeleri için de bir ferman çıkarılmıştır. Bu da bize devletin önüne geçemediği büyüklükte bir aktar sorununun yaşandığını göstermektedir. Bu fermanla da problem çözülemeyecektir. Yeni önlemler ve düzenlemeler bu ve benzeri fermanları izleyecektir.171

XVIII. yüzyılda da bu ve benzeri tedbirler sıklıkla görülmektedir. Yine İstanbul'da Batılı tabiblerin yeni ilaç kullanmalarına ve İstanbul civarındaki ehliyetsiz ve ehil olmayan tabiblerin dükkanlarının kapatılmalarına dair bir başka ferman çıkarılacaktır.172 Bunların yanında hastahanelerdeki ilaç kullanımının gerektiği kadar olması ve israfı engellemek için de bazı tedbirler alınmıştır. Bunlardan biri XVIII. yüzyılda, 1159'da şeyhülİslâm olan ve 1160'ta vefat eden Hayatizade Mehmed Emin Efendi'ye yollanan fermandır.173

Mahmud Necm Abadi'nin bildirdiğine göre; hastahanelerde Şarabhanat adı verilen bir ecza bölümü bulunur. Öğrenciler de burada Şarabdar adı verilen bir başkanın eğitimi altında öğrenim görürlerdi. Eczahanede çeşitli eczalar, ilaçlar, macunlar, kremler, içecekler, ıtırlar vs. gibi maddeler yapılır ve bulunurdu. Bazı hastahanelerde de sultan, halife ve ileri gelen kişiler için

özel eczane bölümleri de vardı. Buralarda bu kişiler için özel ilaçlar hazırlanırdı.174

Türk eczacılığı tarihinin önemli bir noktası da ispençiyari türlerinden tabletlerin yapılmısıdır. Bunlar tensuh kurs kalıpları kullanılarak yapılmıştır. Tabletlerin üzerinde birçok şifa ayetleri ve kutsal sözler de yazılmıştır.

Medreseler

Eğitim, Türk-İslâm devletlerinde adeta bir zorunluluktur. Hz. Peygamber bir hadisinde; “İlim tahsili her Müslüman için bir görevdir “ buyurmuş, başka bir hadisinde ise; “ Beşikten mezara kadar ilmi arayınız “ tavsiyesinde bulunmuştur. Müslüman İspanya’nın medreselerinin kapılarında şu levha yeralmıştır; “ Dünya yalnızca dört sütun üzerinde durur: Alimlerin ilmi, büyüklerin adaleti, doğruların duası ve yiğitlerin kahramanlığı “. İslâm ülkelerinde eğitim, küçük yaşlardan itibaren önce aile içerisinde, sonra temel eğitim kurumlarında, camilerde, medreselerde ve araştırma merkezlerinde verilmiştir. Uygulamada yanlışlıklar yaşansa da bu eğitim, erkek çocuklarını olduğu kadar kız çocuklarını ve yetişkinleri de kapsar.

Medreselerin kökeni camilere bağlanır. İlk zamanlarda “Ulum-i Diniyye Talebeleri” camilerde toplanırlar, burada bir sütun önünde veya bir köşede hocalarından ders alırlardı. Bunların arasına öğrenci olmadığı halde diğer kişiler de dinleyici olarak katılabilirlerdi. Halka adı verilen bu okul türünü, hadisler Hz. Muhammed’e kadar götürmektedirler. Bu cami ve mescitlerde asıl İslâm ilmi olarak tefsir, fıkıh, kelam, akaid vb gibi dersler okutulurdu. İlk ders yeri Medine’de Mescid-i Nebevi’dir denilebilir. Sahabe ve Tabiînler burada hadisleri dinleyerek ilk dersleri almışlardır. Mekke’deki Mescidü’l-Haram, Medine’dekinden daha eski olmakla beraber İslâm dininin doğuş ve doktrininin yayılışında onun kadar etkili olamamıştır. Bu cami, okullarında öğrenim dini içerikli olmakla beraber zamanın diğer bilim kollarında da

dersler verilmiştir. Medreselerin kurulmaları sonucu cami içindeki bu tür eğitim ve öğretim şekline son verilmemiştir. Hutbeler ve vaizlerle bu hizmet günümüze kadar gelmiştir. Ancak medreselerde öğretim başka başka derslerden bir müfredat programı içinde düzenlemeye gidilmiştir. Keza bu medreselerde öğrenim parasız olduğu gibi öğrencilerin yeme ve yatma gibi giderleri de vakıf gelirlerinden karşılanmıştır.

İslâmiyetin doğuşundan itibaren vakıf medreselerle gelişen ve yayılan bilim ve kültür, Ortaçağ'da kadim ilimler (Ulumü'l-avail) ve İslâm ilimleri olarak iki kategoriye ayrılmıştır. Birinci sınıfta toplanan bilimler yabancı ve İslâmiyet'ten önceki ilimleri kapsar. Bunlar; matematik, astronomi, fizik, tıp, gramer, felsefe gibi bilim kollarıdır. İkinci kategorideki İslâm ilimleri ise; usul, fıkıh ve hadis gibi ilahiyat konularını içermektedir. Bunların yanında her iki kategoriden de derslerin okutulduğu medreseler çoktur.175 Selçuklu medreselerinde her iki kategoriden de derslerin verildiği artık tartışmasız bir gerçektir. Örneğin Selçukluların kurduğu Nizamiye Medresesi kesin delilleri içeren en güzel örnektir. Burada İslâm dininin birçok ilmi yönü incelendiği gibi matematik, tıp vb. dersler de verilmiştir.176

Zamanla medreseler hemen hemen bütün İslâm ülkelerinde kurulmuştur. Az veya çok belli dallarda ihtisaslaşmaya da yönelmişlerdir. Nitekim Bağdad'da Mustansırıyye Medresesi tıp eğitimine ayrılmıştı. Daha sonra teorik olarak edinilen bilgilerin pratik tecrübeyle tamamlanması amacıyla tıp tahsilinin hastahanelerde de verilmesi zorunluluğu hissedilmiştir.177

İlk tıp eğitimi (Cendişapur'dan Bağdad'a ve ilmi merkezlere kadar) H. III. yüzyıldan sonra başlamıştır. İlk olarak Bağdad hastahanelerinde görülen bu eğitim, teorik, pratik ve klinik deneyler halinde verilmiştir. Buralardaki klinik eğitimi teorik eğitimden daha çok rağbet görmüştür. Dersler sırasında

başhekim yüksek bir masada otururken öğrenciler ise sıralarda otururlardı. Yeni gelen bir hasta içeri girince kendi şikayetini öğrenciye anlatır, o da hastasını dikkatle dinlerdi. Eğer teşhiste kararsızlık çekerse kendinden daha büyük bir sınıftaki bir başka öğrenciye gönderirdi. Muayene ve görüşmelerden sonra hastalık teşhisi konurdu ve daha sonra hastalığın açıklanmasına özellikle nazari ve klinik açıdan açıklamaya başlanırdı. Tıpçılardan bir grup hem İslâmiyet'ten önce hem de İslâmiyet'ten sonra şehirlerde ve şehir dışındaki hastahanelerde tıp tahsiline devam etmişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır; III. yüzyıl hekimlerinden Ebu Mansur Kameri, Şeyhü'l-Reis Ebu Ali Sina (İbni Sina), Ebu Ali Miskeveyh vb. bunlar hem doktorluk yaparlarken aynı zamanda da tıp eğitimine devam etmişler, hocalık yapmışlardır.178

Bu bilgiler ışığında genel bir tarihlemeyle tıp öğretiminin İslâm dünyasında IX. yüzyılda hastahanelerde pratik öğretim şeklinde örgütlenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu başlangıcı Aydın Sayılı X. yüzyıl olarak gösterir.179 Daha sonraları, yani XII. ve XIII. yüzyıllarda bunun daha da teşkilatlandırılarak medrese sistemi ile birleştirildiği ve nadiren de olsa bazı özel tıp medreselerinin kurulduğu görülmektedir. Fakat, bir klinik öğretim başlangıcını temsil etmesi dolayısıyla hastahanelerdeki bu pratik öğretim, ilkel ölçülerle de olsa büyük bir önem taşır. İslâm dünyası modern anlamıyla hastahane müessesesinin beşiğini teşkil etmektedir. Bu hastahanelere sihir tedavisi, dini tıp ve astrolojik tıbbın girmesine asla müsaade edilmediği gibi tıbb-ı nebevi de bu müesseselerin dışında bırakılmıştır. Bu ve diğer özellikleri gözönünde tutulunca İslâm hastahanelerinin hastahane tarihinde seçkin bir yere sahip olduğu belirgin bir şekilde göze çarpar. Ayrıca İslâm dünyasında en başlangıçtaki safhalarından itibaren hastahane kurma, daha doğrusu

hastahane müessesesini oluşturma faaliyetinde Türklerin önemli bir yeri olduğu görülüyor.

Öte yandan İslâm dünyasında ve Osmanlılarda bir hayli kompleks tarzda teşkilatlanmış ve formelleşmiş haliyle dahi öğretimin daima kişiler yani özel hocalar etrafında toplanmakta devam etmiş olduğu da bir gerçektir. Bir medresenin bir müderrisle temsil edilebilmesi, icazetlerin medreseler tarafından değil de müderrisler tarafından verilmiş olması gibi olgular bu özelliği açık bir şekilde yansıtmaktadır. Bu sebeple o zamanların medrese sistemi içine girmiş bir tıp öğretimi ile bir özel ve kişisel hoca yanında çıraklık şeklindeki tıp öğretimi zamanımızda düşünmeye alışkın olduğumuz kadar büyük bir uçurumla ayrılmamıştır. Burada tıp öğrencilerinin özel hocaları yanında yaptıkları öğretimi bazı şartlar altında hastahanelerdeki tedaviye yardımcı olma yoluyla tamamlamış olmaları sözkonusudur. Bunun ise Türk-İslâm dünyasında oldukça yerleşmiş bir gelenek olduğu kabul edildiğine göre Fatih zamanında mevcut bulunması tabii sayılır. Burada; yok olan bir şeyi yaratma ve oluşturma süreci değil, sadece mevcut ve yaygın bir geleneğin devamı sözkonusu dur.180 Bununla birlikte İslâm dünyasında öğretim sisteminde formelleşme ve örgütlenmenin gerçek ölçüsünün vakıf müessesesiyle belirlendiği haklı olarak ileri sürülebilir. Fatih Külliyesi Hastahanesi’ndeki sınırlı sayıdaki öğrencilerinin bu kurumda barındırılıp burada yemek yeme hakkına sahip oldukları hususu vakfiye kaydıyla sabit olduğuna göre bizce bunun formelleşmiş ve örgütlenmiş bir nevi öğretim sayılması doğru olur.

Bunların yanında konuyu sadece İslâm alemi çerçevesi içinde değil de Avrupa’daki tıp öğretimi açısından da ele almak mümkündür. Bir anlamda böyle düşünmek de gerekir. Üniversite bir geç-Ortaçağ kurumudur ve Eskiçağ’a geri gitmeyen bu müessesenin medrese sisteminden etkilenmiş veya esinlenmiş olması oldukça kuvvetle muhtemeldir. Fakat İslâmi

medreselerde tıp dahil akli ilimlerin geri planda kalmalarına karşılık geç-Ortaçağ Avrupa üniversitelerinde akli ilimler ve tıp oldukça belirgin bir ölçüde temsil edilmişlerdir. Bu arada XIII. yüzyıl başından itibaren Avrupa'da tıp fakülteleriyle karşılaşmasına rağmen İslâm dünyasında özel tıp medreselerinin sadece bazı münferit örneklerine rastlanmaktadır. Medrese sisteminin kurulmasında bilhassa başlangıçta Türklerin rolünün önemi inkar edilemeyeceği gibi akli ilimlerin zaman zaman İslâmi öğretim gelenekleri içinde nisbi önem kazanması da bir dereceye kadar Türklerin siyasi hakimiyetinin yaygınlaşması zamanlarına rastlamaktadır. Ayrıca bunun sırf bir tesadüf eseri olmadığını düşünmek akla yakın görünmektedir.181

Medrese adı ve kavramı Türk kültürüne ait bir olgudur. Tamamiyle bir Türk müessesesi olan medreseler, ilk olarak Gazneli Mahmud zamanında Şiiliğe karşı Sünniliği geliştirmek için Beyhakiye, Saidiye, Ebu Saad el-Astarabadi ve Ebu İshak el-İsfaraini olarak dört medrese halinde, fakat başlangıçta mahalli bir görüntüyle ortaya çıkmışlardır. Bundan elli yıl kadar sonra Büyük Selçuklu sultanları Tuğrul Bey, Alparslan, ve Melikşah zamanında Sünni düşünceyi ve kültürü kuvvetlendirmek için medreseler teşkilatlandırılmışlardır. Selçuklu sultanlarının vezirliğini yapmış olan Nizamü'l-Mülk, geniş ölçüde medreseler kurmak hususunda sultanların emirlerini yerine getirmiştir. Gaznelilerin ilk dört medresesinin resmi bir mahiyeti yoktur. Halbuki Büyük Selçuklularda bu bir devlet müessesesi haline gelmiş ve devlet memurları buralardan yetişmişlerdir. Bunun içindir ki birçok medrese yaptırılmıştır. Bunlardan ilki Nişabur'da kurularak ilk defa medrese adı kullanılmıştır. Nasırî Hüsrev Nişabur Medresesi'nin Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in emriyle kurulduğunu ve kendisi Nişabur'dan geçerken (22 Nisan 1046) bu yapının ilerlemiş olduğunu kaydetmiştir. Bundan sonra Bağdad, Tûs, Basra, İsfahan, Herat,

Belh şehirlerinde büyük medreseler kurularak belli bir medrese tipi oluşmaya başlamıştır. İmparatorluğun dağılmasından sonra kurulan devletlerle Türk hükümdarları tarafından bu çeşit medreseler, Suriye, Irak, Mısır ve Anadolu'da yayılmıştır.182 Eldeki vesikalara bakarak; Türkiye'de ilk Türk Tıp Okulu'nun Kayseri'de 1205 tarihinde Kayseri Darüşşifası ile birlikte kurulduğunu söyleyebiliriz.183 Genel mânâda söylemek gerekirse Anadolu'ya yerleşen Selçuklu Türkleri yerleşmede ana prensip olarak, yurt imarını gerçekleştirecek tesisler kurmakla işe başlamışlardır. Devlet ve hükümet merkezi ve çevrelerinde bu işleri merkez idarecileri, eyalet ve illerde kurulu beylikler eliyle, oralardaki imar işleri yürütülmüştür. Şehirlerde buralara yeni veche kazandıracak mimari siteler kurulmuştur. Zamanla yalnız medrese kurmanın yeterli olamayacağı görülmüş ve bulundukların yerin kültürel, sosyal ve ekonomik potansiyellerini arttıracak, külliye şeklinde tesisler inşa edilmiştir.184 Medreselerde bir taraftan matematik, astronomi, fizik, tıp gibi fen dersleri, diğer taraftan da Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh gibi dini, ahlaki ve sosyal konular ehl-i sünnet tarzına göre okutulmuş, Hanefi, Maliki, Şafii olarak Sünni mezhebinin esasları incelenmiştir.

Endülüslü Seyyah İbn Cübeyr (öl. 614/1217) Abbasi başkentini ziyaret ettiğinde burada 30 medrese saymıştır.185 Genellikle bu müesseseler vakıflar tarafından tesis edilmişlerdir. Biz bu kurumların hangi şartlar altında çalıştıklarını gösteren ve vakfiye diye isimlendirilen birçok belgeye sahibiz.

Medreseye bırakılmış olan mallarla, öğretmenlerin ücretleri, çeşitli görevleri olan görevlilerin maaşları ödenmekte, öğrencilerin barınma, giyinme ve yiyecek ihtiyaçları karşılanmakta idi. Medreselerin sayısı zamanla büyük bir artış göstermiştir. Az veya çok belli dallarda ihtisasa yönelmişler veya şu veya bu fıkhî ekole tahsis edilmişlerdir. Nitekim

Bağdad’da Mustansırıyye Medresesi tıp tahsiline ayrılmıştır. Daha sonra teorik olarak edinilen bilgilerin pratik tecrübeyle tamamlanması gayesiyle tıp tahsilinin hastahanelerde de verilmesi zorunluluğu hissedilmiştir.

Şam’da Emir Nureddin tarafından tesis edilmiş olan büyük Nuriye Medresesi, Hanefi fıkhında ihtisas vermiştir.186 Fatımilerin düşüşünden sonra Kahire’de Selahaddin, sünni eğitim veren medreseler kurmuştur. Bu arada, Magrib ve İspanya’da birçok medrese ün kazanmış tır. Medreseler daima iyi donatılmış öğrenci yurtlarıyla takviye edilmişlerdir. İbn Cübeyr önce Şam’daki Nuriye Medresesi’ni ve sonra da Halep’tekini ziyaret ettiğinde öğrenciler için lojmanlar görmüştür. Kendilerine tahsis edilen burslar sayesinde Magrib’den gençler oraya gelmişlerdir.187 İslâm ülkelerindeki önemli şehirlerin bazılarında araştırma enstitüleri de bulunuyordu. Bunların en eskisi 200/815 yıllarına doğru Bağdad’da Halife Me’mun tarafından kurulmuş olan Beytü’l-Hikme (Hikmet Evi)’dir. Bir tercüme ve araştırma kurumu olan Beytü’l-Hikme, çok sayıda bilgin ve seçkin araştırıcıyı bir araya getirmişti. Tercüme ekipleri özellikle Yunan, Süryani, İran, Hind yazmaları üzerinde çalışıyorlar ve onları Arapçaya çeviriyorlardı. Kahire’deki Fatımiler ise 395/1005 yıllarına doğru Dârü’l-Hikme adıyla benzer bir kurum tesis etmişler ve ona gerekli imkanları vermişlerdir. Dârü’l-Hikme’nin hukuk, tıp, mantık, matematik dallarında çalışan çok sayıda mütahassısların istifadesine sunulmuş binlerce ciltlik eserden oluşan bir kütüphanesi de vardır.

Birçok ileri gelen bilgin ve edip de halka ve mütehassıslara açık kütüphaneler kurmuşlardır. Örnek olarak Bağdad’da Nasturi doktor Huneyn İbn İshak ve Vezir İbn Hakan ile tarihçi Kıftî’nin Kahire’de kurmuş oldukları kütüphaneleri saymak mümkündür. Ayrıca hemen hemen bütün medreselerin kütüphaneleri bulunurdu. Öreneğin; Nizamiye Medresesi’nde 600.000 cilde yaklaşan kitaba sahip bir kütüphanenin bulunduğunu,

Kurtuba’da El-Hakem’in kütüphanesinin ise 400.000 cilt kitabı ihtiva ettiğini gösterebiliriz.

Osmanlı saltanatında ilk medresenin Orhan Bey tarafından kurulduğu birçok kaynakta görülmektedir.

Ayrıca bunun bir başlangıç olmadığı, eski medrese geleneğinin bir devamı olduğu birçok örnekle zikredilmektedir. Mehmed Arif eserinde bu konu ile ilgili önemli bilgiler vermektedir.188 İstanbul’un fethine kadar Osmanlı tabibleri bimaristanlarda çalışmışlar ve tıbbı teorik ve pratik olarak öğrenmişlerdir. Bu ilimler ayrı ayrı müesseselerde değil, darüşşifalarda tedris olunmuş, İslâm tababetinde bimaristanlar hem tıbbın öğretildiği ve hem de hastaların tedavi edildikleri yerler olmuştur. Bazı Selçuk müesseseleri dışında Osmanlılarda da böyle devam etmiştir. İstanbul’un fethi üzerine yeni yapılan müesseselerde tıp ilminin de eğitiminde bu darüşşifa yöntemi yerine yeni tarzlar benimsenmiştir. Tahsil ve tedris yani tababetin ilmî (teori) kısmı tıp medreselerinde, hasta tedavisi yani pratik kısmı darüşşifalarda yapılmıştır.189 Osmanlı halkı tabiblere ve müderrislere herzaman büyük bir ayrıcalık vermiştir. Bu ayrıcalık devlet yönetiminde de gözlenmektedir. Bunun yanında gündelik hayata bu ayrıcalığın çeşitli örnekleri yansımıştır. Cevdet Paşa eserinde bu konuda şöyle demektedir; “ Bir müderris yoldan geçiyorken bütün halk ayağa kalkıyor ve onu selamlıyordu. Müderrisler evlerinden ancak medreseye veya camiye gidebiliyorlardı”.190 Osmanlılarda hekimlik anlayışının ve hekimin yetiştirilme tarzının kendine has özellikleri vardır.

Dahiliyeci diyebileceğimiz tabiblerin yanı sıra cerrahlar, kehhaller, kırık-çıkıkçılar, şerbetçiler, attarlar gibi halkın sağlığı ile doğrudan ilgili olan değişik ihtisas sahipleri tababetin üst seviyesini oluşturmakta idiler ve genellikle medrese ve darüşşifalarda yetiştirilmekteydiler. Ancak bugüne kadar incelenebilmiş vesikaların yetersizliği nedeniyle medrese ve

darüşşifa eğitimi konusundaki bilgilerimizde birçok eksiklikler mevcuttur. Darüşşifalarda hekim adaylarına gerek teorik, gerek pratik bilgilerin usta-çırak ilişkisi ile öğretildiği muhakkaktır. Ancak Süleymaniye Külliyesi'ndeki (963/1556) tıp medresesinin kuruluşundan önce darüşşifalarda ayrı bir tıp medresesinin varlığı tartışma konusudur.

Selçukluların Anadolu'da kurdukları Kayseri (602/1205-6) ve Sivas (614/1217-8) gibi darüşşifaların faaliyetlerinin Osmanlı döneminde devam etmesinin yanı sıra Osmanlılar da yeni darüşşifalar açmışlar ve bu an'aneyi devam ettirmişlerdir. Osman Şevki Uludağ, bunlardan Bursa'da Yıldırım Bayezid'in inşa ettirdiği külliyenin bir bölümü olan darüşşifada (802/1399) bir darü't-tıb bulunduğunu ve burada tıp tedris edilen bir dershanenin ve bir tabib hocanın olduğunu kaydediyor. Ayrıca darü't-tıbbın tedris tarzından, hoca tabib namıyla şöhret bulan Hüsnü Efendi'den bahsetmektedir. Burasının bütün İslâm müesseselerinde olduğu gibi hem hastahane hem de tıp medresesi olmak üzere açıldığını yazmaktadır.191 Yine O. Şevki Uludağ İstanbul'da Fatih Darüşşifası'nda (875/1470) bir dersiâm ve tabib şakirdi olduğu kaydedildiğini bildirmekte ve Sahn Medresesi'nde tababetin nazariyatını tahsil eden tıp talebesi için tatbikat görmek üzere ayrıca bir de bimarhane yapılmıştı demektedir.192 Süheyl Ünver ise " Darüşşifada olan iki balahanelerde bir tabib şakirdi sakin olup danişmend aşı gibi birer aş verile" kaydına dayanarak Fatih Darüşşifası'nda tıp öğrencisinin eğitim gördüğünü kaydetmektedir.193 Evliya Çelebi ise Seyahatnamesinde bu hastahanede Fatih tarafından dersiâm ve hekimbaşı tayin edilmişti demektedir.194 Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Edirne'de II. Bayezid Darüşşifası'nda (889/1484) bir medrese-i etibba olduğunu nakletmektedir. Ancak bu darüşşifaların mevcut vakfiyelerinde ayrı bir tıp medresesinden bahsedilmemektedir.195 Bununla birlikte İslâm geleneğinin bir devamı olarak, Selçuklularda olduğu gibi Osmanlılarda da usta

tabiplerin yanında teorik ve pratik tıp eğitimi yapılmakta idi. XIX. yüzyılın ortalarına kadar darüşşifalar birer tıp okulu gibi hekim yetiştirmekte idiler.196 Bunun yanında Fatih Külliyesi vakfiyesinde ne medrese ne de hastahaneye ilişkin kısımlarda tıp öğretimi ile ilgili herhangi bir işaretle karşılaşılmıyor.

Öğrencilerin ikamet yeri olan hücrelerden söz edilirken de balahanelerin adı geçmiyor. Fakat bu vakfiyede daha küçük tafsilatı ihtiva eden başka özel vakfiyelerin de bulunduğu ifade edilerek “ lakin anlar için müstakil kütüb-i evkaf tahrir olunup bais-i imlal olmamak içün bu kitab-ı vakıfta ithal olunmamıştır “ denmektedir. Buna göre Fatih’ten hemen sonra tahta oturan II. Bayezid zamanında kopye edilmiş olan bu uzun vakfiyede zikredilmemiş olmaları tıp öğrencilerinin yokluğunu kesinlikle ifade etmez.197 1334 tarihli ilmiye salnamesinde de Fatih Külliyesi’nde tıp öğretimi yapıldığına dair bir kayıt vardır.198

Namık Kemal, Evrak-ı Perişan’ında Fatih Külliyesi’nde fıkıh ve hadis gibi ulum-ı şeriyye’ye tahsis edilen medreseler bulunduğu gibi tıp ve hendese gibi ulum-ı akliyye’ye tahsis edilen medreselerin de mevcut olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca Fatih Külliyesi’ni içine alan hayır müesseselerinin bir bölümü düzeyinde olan Fatih Hastahanesi’ndeki iki tabib şakirtin balahanelerde yaşamakta olduğunu ve yine imaretlerde yemek yiyenler arasında iki tabib şakirt bulunduğunu ifade etmektedir. Balahaneler genellikle külliye binaları gibi taştan olmayıp kubbe kurşunları hizasında ahşap odalar olup vakfiyeden anlaşıldığına göre hastahanede iki balahane bulunduğu bilinmektedir. Süheyl Ünver’in bu bilgiyi kısa vakfiye adıyla andığı ve Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunduğunu söylediği bir vakfiyeden aldığı anlaşılmaktadır. İmaretin bitişiğindeki iki balahanede sakin birer ehl-i ilm danişmende ve bir defa da darüşşifa balahanesindeki bir tabib şakirte imaretten yemek verilirdi.199 demektedir.

Osmanlılarda Fatih ve Süleymaniye Tıp Medreseleri, darüşşifa, bimaristan gibi hem tıp okulu, hem de seririyat olarak yapılan binalardan hariç olan yegane müesseselerdir. Bazı eserlerde Edirne'de II. Bayezid tarafından yaptırılan darüşşifanın bir de tıp medresesi olduğu kayıtlı ise de Bayezid vakfiyesinde buna dair bir kayıt görülmemektedir. Bununla birlikte 1827'de Tıphane açılıncaya kadar mevcut tıp medreseleri bu iki medreseden ibarettir. Fakat, Fatih ve Süleymaniye Tıp Medreselerinin mevcut olmasına rağmen bu teşkilattan evvel veya sonra açılmış olan birçok bimaristan ve darüşşifalarda da tıp öğretimi yapılmaya devam etmiş, bu eski darüşşifalar özelliklerini kaybetmemişlerdir. Örneğin; XVII. yüzyıl ortalarında Bursa Darüşşifasında sertabib olan Ömer Şifai'nin yetiştirdiği talebeye bakarak ülkenin diğer taraflarındaki darüşşifalardan da tabib yetişmekte olduğuna hükmedebiliriz.

V. Bernhard Stern; " Daha III. Mustafa zamanında Türkiye'de darülfünuna benzeyen müesseseler vardı. İstanbul'da Fatih Camii yanında bir Türk hekim mektebi vardı. Kurucusu Fatih Sultan Mehmed idi " diyerek Fatih Tıp Medresesi'nin devamını kaydetmektedir.200

Osmanlı Türklerinin İstanbul'da kurdukları tıp medreseleri için sarfettikleri güç, ülkede tıp eğitimini kolaylaştırmıştır. Darüşşifalarda teorik ve pratik olarak yapılan tıp eğitimi büyük bir kurallar bütünü oluşturmuştur. Fatih'in veziriazamı olan Bursalı Mahmud Paşa b. Koca Mehmed Paşa b. Hıdır Danişmend'in kurduğu eğitim yöntemi sayesinde tıp tahsil edecek olan şakirtler daha önce zamanın ilim mukaddematı diye tanıdığı şeyleri önceki medreselerde öğrenerek fikri olarak yükselmiş oluyorlardı.201 Fatih ve onun arkasından Süleymaniye Tıp Medreseleri açıldıktan sonra bimarhanelerde ve darüşşifalarda eğitimi verilen tıp ilminin tahsili daha geniş bir alan bulmuştu. Ancak ülke Kanuni'den sonra güç kaybetmeye başlamıştır. Kanuni'nin yaptırttığı medreseler için seçilen müderrislerin ilmi

yetenekleri değil bunların Ebussuud Efendi ile veziriazam Rüstem Paşa'ya olan yakınlıkları gözetilmiştir. Hatta Süleymaniye Medreselerinde bulunan altı tabibin hiçbirisi bir eser neşredebilmiş değillerdir. Zamanın en meşhur tabibi olan Kaysunizade Mehmed'in kıymeti padişahın ölümünü gizli tutmak için sadrazama yardım etmesinde idi.202 Osmanlı Türkiyesi'nin ilk günlerinde etraftan gelen tabiblerin yayınlarıyla dolmaya başlayan tıp kütüphanesi eski tarzda tıp kitapları ile doldu. Yeni hastalıklar öğrenildikçe bu kitaplar esasını değiştirmeden büyüdü. Fakat Avrupa'da yeni bir devir açılmıştı. İslâm tababeti aleyhine bir süreç başlamıştı.

Avrupa XIII. yüzyıl başlangıcında II. Frederich tarafından yasaklanan kadavra üzerinde anatomi çalışma tarzı ve 1300'de Papa Bonifas'ın yayınladığı beyanname ile önüne kuvvetli bir set çekilen anatomi ilmi 1482'de Tonninque Darülfünunu'nun Papa IV. Sikst'den aldığı izin üzerine yeniden başlamıştı. Ayrıca 1493'den itibaren Paris Darülfünunu'nda anatomi dersi yeni esaslar üzerine tedris edilmekte idi. Avrupa'da tababet yenileşiyordu. Anatomi ilmi bu yeni tababette esaslı bir rol oynuyordu. Bilhassa XVI. yüzyılda tabiblerin fikirleri altüst olmuştu. Anatomi ilmine karşı genel bir eğilim başgöstermişti. Hele İtalya'nın her tarafında anatomi dersleri konuyordu. Tabibler eski bilgilerini değiştirmek için anatomi derslerine koşuyorlardı. Vezal adındaki tabib eski tıp mesleğini tahrip etmişti (1514-1564).

Vezal, İslâm tababeti aleyhinde ortaya çıkan tartışmalara katılmış ve 1546'da "De Corporis Humani" ismindeki anatomi eserini neşretmiştir. 1531'de de Silvius kendi kitaplarını neşretmişti. Osmanlı Türkleri ise yine eski tarzda kitaplar yazıyorlardı ve İstanbul'un fethinden evvel yazılan kitapların takip ettikleri alanlar üzerinde yürünüyordu. Örneğin; 1719'da Reisületibba Salih b. Nasrullah'ın "Gayetülbeyan fi Tedbir-i Bedenilinsan" ismiyle yazdığı kitap şu maddeleri içermek te idi; " Hava tedbiri-Yemek

içmek-Bedenin hareket ve sükuneti-Hareket ve sükun-u nefsanî-Uyumak ve uyanıklık-İstifrağ ve ihtibas-Cimâ-Hamamlar-Fast-Müshil. “ Serlevhalar altında yazılan bilgiler de eskilerin tekrarından ibaretti. Takriben 1610 senelerinde ölen Nidâî’nin Menâfiü’n-Nâs isimli kitabının tahrir programı şu idi; “ Hakk tealanın kemal-i kudreti-fusul-ü erbaada neler istimal edip nelerden hazer etmeli-Ahlat-aza ve onun mütevellidatı-İnsan nice halkolunur-zamayir-i insani-tabayi-i nefis.”.203 Mısır’da Kalavun Hastahanesi’nde sertabiblik ve IV. Sultan Murad’a hekimbaşılık yapmış olan Emir Çelebi’nin çok önemli bir eseri olan “En-muzec-i Fi’t-Tıbb” adlı kitabı 1625’de yazılmış olduğu halde Avrupa’da o zamana kadar ortaya çıkmış olan yeni gelişmelerden habersiz idi ve Osmanlı Türklerinin ilk zamanlarında yazılan Yadigar-ı İbn-i Şerif, Mutahib-i Şifa gibi kitapları takdir ederek bunlardan başka mehaz ittihaz ettiği kitapların isimlerini şöyle sayıyordu; “Kanun-ı Şifa-Minhâcü’l-Beyan-Malâyesâ-Tuhfe-Sadiye-Muciz-Şerh-i Muciz-Kamilü’s-sınaa-Esbab ve Alamat-İbn-i Baytar-Tervihülervah-Züpde-Şamil-Takvimü’l-Edviye-Takvimü’l-Ebdan-Mecmuaü’l-Mücerrebat Mir’a tü’l-Beyan-Zahire-i Harzemşahi-Hâvî ve bu kitaplar artık görevlerini yapıp devirlerini kapamıştı.

İstanbul’un fethinden sonraki tababetinin genel hatları eskisinin aynı idi. Ancak bu genel hatlar biraz daha açıklığa kavuşmuştu. Eski kitapların içerdiği bilgiler daha açık ve anlaşılır bir şekilde yazılmıştır. Yeni yeni hastalık isimlerine rastlanıyordu. Kitapların çoğu İstanbul’un fethinden evvelki devirlerde yazılan kitaplara benzemekle beraber basit bir tasnif görülüyordu. Fakat bu tasnif de öncekilerden farksızdı. Yani bu döneme kadar Avrupa’da yayılan Tıbb-ı Cedid’in hiçbir etkisi Osmanlı’da görünmüyordu. Avrupa’da tıp cereyanları bizde anlaşılmaya başlandığı zaman biz artık o cereyanları takip edecek halde değildik. Tabiblerimiz arasında Avrupa dillerini bilenler çok azdı ve Tıbb-ı Cedid’i inlamak

isteyenler de Avrupa dillerinden Arapçaya tercüme edilmiş olan kitapları alıp tercümeye yelteniyorlardı. Avrupa'da kimya devrini icat eden Paracelse (1493-1541) bizde ancak 1748'de malum olabilmiş ve onun kitabı müderris Hasan Davud tarafından "Gâyetü'l-Müterakki fi Tedbir-i Küllil Marazî" ismiyle tercüme olunmuştu. Bu tercüme aslından yapılmamıştı. Arapçadan yapılan tercüme Türkçeye çevrilmişti. Tabib Gevrekzade Hasan Efendi yine bu Arapça nüshayı 1801'de "Tıbb-ı Cedd-i Kimyaî" ismiyle bir daha Türkçeye çevirmişti. Gerçi Gevrekzade Hasan Efendi "Murşidü'l-Bâ" isimli kitabını Yunancadan tercüme ettiğini söyler.204 Fatih döneminde müderrisler birer alim sayılıyorlardı. Bu sayede Türk tababeti çok ilerlemişti. Avrupalılar hastahane dedikleri binalarda Türkleri taklit etmekte idiler. Viyanalı Kraft Ebingin "Akliye Seririyatı" isimli kitabında yazdığına göre; Avrupalılar ruhsal hastalıkların tedavisini Türklerden öğrenmişlerdi. Avrupalılar akıl hastalarını medeni haklarından mahrum ederek tedavisiz bıraktıkları halde Türkler bunları diğer hastalar gibi tedavi ediyorlardı. Fakat XVI. yüzyılda Osmanlı idaresinde durgunluk başlayınca medreselerde de bir iniş başlamıştır. Bu esnada müderrisler yirmiden yetmiş akçeye kadar gündelik alıyorlardı. Bu para o zaman için büyük bir servet teşkil ediyordu. Bu servet gıpta ve kıskançlıklara sebep olmuştu. Bursalı Mahmud Paşa'nın kurduğu tedrisat programı gereğince, örneğin Fatih Medresesi'nde okutturulması gereken; haşiye-i tecrit ve şerh-i mevakıf gibi dersler Kanuni'nin zamanında kaldırılmıştı. Yeni ilimler aleyhinde garip itikatlar ortaya çıkmıştı. "Bu dersler felsefiyattır" diyerek bazı dersler kaldırılmıştı. Medreseler de bu müdahalelerden etkilenerek büyük bir düşüşe başlamışlardı. 1570'de Mısırlı Takiyyüddin'in Tophane civarında yaptığı rasathane "Cihan-ı gaybın keşfi ahvaline buradan ittila ediliyor" diye yıktırılmıştı. Hatta daha sonraları Doğanizade Mustafa Efendi'nin oğlu olup adı Mehmed olan İstanbul'da Murat Paşa Camii'ndeki

vaazları ile meşhur Kadızade; “ Eşyanın hakayıkından bahseden ulumu akliye ve riyaziye tahsili meşru mu değil mi? “ diye sorunlar yaratmıştır. Daha XV. yüzyıl sonlarında ülkede tıbbi kurallar altüst olmuş ve çeşitli tedbirler alınmasına gerek görülmüştür.205

Tıp medresesi ve görevlilerinden açıkça sözedilen Süleymaniye Vakfiyesi’nde tıp medresesi anlatılırken; “İlm-i tıbb içün binâ olunan medrese-i tayyibe” denmekte ve beden ilmini öğretecek olan müderrisin vasıfları ve görevleri şu şekilde tarif edilmektedir: “Tıp ilmi için yapılan bu güzel medrese fazilet, anlayışlılık, sezgi ve duygularının kuvveti ile bilinen; sağduyu, zeka ve duyu organlarının sağlam oluşu ile vasıflanmış; mantık ilminin inceliklerini bilen ve beden ilminin bütününden ve ince noktalarına kadar vakıf; devrin Eflatun’u ve çağın Aristos’u, İsa nefesli tabiblerin arasında seçkin ve Calions rütbesinde olanların başında gelen kimse’müderris’ olup; tıp ilmi talebesine geçmiş hekimlerin kanununda derlenmiş ve onlardan yadigar kalmış olan kaideleri öğretme hususunda gayretle çalışıp, şifa için önemli şeylerden seçilmiş ve doğru olan kuralları tahsile özen gösterip, derslerine devam edecek ve diğer lüzumlu şeylerde de yardımcı olacak ve vazifesi karşılığında kendisine günde 20 akçe verilecektir”.206

Osman Şevki Uludağ, yine aynı şekilde ibtida hariç ve dahil medreselerinde eğitim gören şakird, tababet, tabiiyyat ve riyaziyyat gibi akli ilimler tahsil edecekse Süleymaniye tetimmelerine dahil olacaklardı demekte ve mezun olanlara diploma verildiğini de kaydederek tıp talebesinin tatbikat derslerini medreselerinin yanında bulunan darüşşifada yaptıklarını yazmaktadır.207 Tıp medresesinde hekimlik öğrenmeye ‘talib’ sekiz kişinin ise “sağlık sebeplerini bilmeye istekli, gerçekten mü’min ve iyi halleri olduğu bilinen dindar kimseler” olup, bunlara ‘Danişmend’ dendiği; tıp ilmiyle hakkıyla meşgul olup bu ilmin tahsilinde bütün

güçleriyle son noktasına kadar çalışırlarsa bu vazifeleri karşılığında günde ikişer akçe alacakları kaydedilir. Bundan da talebelerin bir nevi burslu okudukları anlaşılır.208 Ayrıca Süleymaniye Tıp Medresesi de aynı Fatih'in ilmi teşkilatında olduğu gibi talebesi; "iptida-i hariç, iptida-i dahil, musıla-i Süleymaniye" derecelerinden geçmeye muvaffak olan şakirtler arasından alınıyordu. Süleymaniye'nin sahn medreseleri de tıpkı Fatih Medreseleri gibi bölümlere ayrılmış ve tıp medresesi bu sahn medreselerinden birisi idi. Müderrisleri de eğitim sürecinin en yüksek mertebesini işgal ediyorlardı. Müderrisler burada her perşembe şeyhülİslâmın başkanlığında toplanırlardı. Bu toplanma günlerine mülazemet denilmiştir.209

İhtisaslaşmak üzere tıp medresesine gelmeden önce klasik medrese tahsilini yapmış olmak gerekmekte idi. Talebe hangi dersten hangi eseri veya eserleri okumuşsa, buna göre bir belge alır ve daha yüksek bir müderrisin dersine devam ederdi. Aldığı en son vesika ile müderris veya kadı olurdu. Bu sebeple birçok hekimin başka mesleklerde de çalıştığı, müderris, kadı, imam, ve kazasker oldukları bilinmektedir.210 Tıp medreselerinden ve darüşşifalardan çıkan tabibler mesleği öğreniyorlardı, fakat diğer kaynaklardan gelen tabibler hükümeti daima uğraştırmışlardır. Hiçbir yerde sınav vermemiş, ehliyetini hiçbir yerde göstermemiş olanlar tababet için memlekette daima boş bir alan buluyorlardı. Bu gibiler eskiden beri bizzat tabiblerin dahi şikayetlerine konu olmuşlardı. İstanbul'un fethinden sonra bu gibiler hakkında ilk hareketi 1689'da IV. Sultan Mehmed zamanında yapılan kanunnamenin bir bendinde görüyoruz. Bu kayda göre ortalıkta bulunan tabiblerin tımarhane tabibleri tarafından imtihan edilmeleri gerekliydi. İmtihanı kabul etmeyenler tabiblikten men edilecekti. Cerrahlar için de aynı kayıtlar konmuştu. İlk zamanlarda hastahane tabibleri tarafından yapılması gereken bu sınav yöntemi daha sonraları hekimbaşılara tevcih olunmuştu.

Tababetten men edilmek istenen ve sınava davet edilen kişiler genellikle tıbb-ı cedid hekimleri idiler.

XVII. yüzyılda Türkiye, Tıbb-ı Cedid adına hareket edenlerin istilasına uğramış ve ülkede bu tababet birçok eleştirilere maruz kalmıştır. Bununla birlikte tıbb-ı cedid'e taraftar olanların ilmî kudretlerini ölçecek vesikalardan mahrumuz. Ancak Hekimbaşı Nuh gibi zamanın büyük tabiblerinden olanların tıbb-ı cedid ile mücadelelerine bakılırsa tıbb-ı cedid taraftarlarının ehliyetsiz adamlar olduğuna inanmak gerekir.

Tabiblerin hastalarını tedavi için aldıkları ücret hakkında bir nizamnameye rastlayamadık. Ancak bu hususta pazarlık edildiği hakkında vesikalar mevcuttur. Bu gibi pazarlıkların mahkeme şer'iyelerinde tescil edildikleri bilinmektedir. Pazarlıklar bazen götürü olur, örneğin; birinin müptela olduğu frengi hastalığının tedavisi için 150 kuruşa pazarlık edilirdi. Bazen de paranın bir kısmı peşin verilir, bir kısmı da hastalığın iyi olması şartına bağlanırdı. Hastalar yapılacak tedavi sonucunda tabibe sorumluluk yükletmemek için daha önceden tabibin her türlü tedavisine razı olduklarını mahkeme-i şer'iyelerde kararlaştırırlardı. Tabiblerin bazı hastalıkların tedavisini şart koşmaksızın tamamiyle üzerlerine aldıkları da bilinmektedir. Bununla beraber tabibin üzerine aldığı tedavinin sonuç vermemesi veya aksi sonuç vermesi hastanın tabib aleyhine dava açmasına da sebep olmuştur. Bu takdirde mahkeme uzmanların fikirlerine göre karar vermiştir.211 XVI. yüzyılda medreselerdeki müderrislerin ve derslerin kalitesinin düşmesinin hızlandığı bir dönemdir. Bu konuda birçok yeni düzenlemelere gidilmek istenmişse de, yeni yeni fermanlarla bu bozulma engellenmek istenmişse de bu düşüş durdurulamayacak ve Batı eğitiminin ve Batı tıbbının gerisinde kalınacaktır. Bu fermanlardan Bursa medreselerindeki müderrislere ait olanını şöyledir: Bursa kadısına hüküm ki; "Mahruse-i mezburede vaki olan evkaf-ı selatin ve vüzera ve

ümera medreseleri müderrislerinden bazısı mahmiye-i İstanbul'a ve ahir vilayete gidüb medrese bila özri şer'i hâli koyub hilaf-ı şartı vakıf eyyam-ı mutadede talebeye ders verilmeyüb vazifelerinin bi't-temam alubmali vakfa gadir eyledikleri istima' olundu. İmdi ol ecl ahir vilayete gidüb ve özri şer'isi yoğiken talebesine ders vermeyen müderrislere vazife verilmek hilaf-ı şer'idir. Buyurdum ki hükm-ü şerifim vardıkta göresin. Filvaki kaziye ilam olunduğu gibi ise ol ecl ahir vilayete gidüb özri şer'isi yoğiken talebesine ders vermeyüb vazifeye müstahak olmayan müderrislere vazife verdürmeyüb mali vakfa gadrolmaktan bigayet hazer edesiz ve muhtac-ı arz olan kaziyeleri yazub kapuma arz edesin. Tahriren Fi. 8 Z. 987 (1579)".212

XVII. yüzyıl ile XIX. yüzyıl periyodunda Fatih ve Sultan Süleyman'ın koydukları kanunlarla adetleri belirlenen ve sınırlandırılan tabib ve müderrislerin nizam ve intizamları kaybolmuştu. Müderrislerin adedi göreceli olarak arttı. Eğitime devam etmeyen müderrislerin devamsızlıkları araştırılmamış ve bir medresenin müderrisliği bir itibar halini almış ve görevi olup olmadığı dikkate alınmamaya başlamıştır. Medreselerde sınav yöntemi kaldırılmıştı, çünkü sınav olacakların değil sınav yapacakların bile azlığı hissedilmiştir. İzzet-i nefis ve kemal erbabı olanlar dışarıda kalıyorlardı. Fakat rüşvet karşılığında herşey satın alınmaya başlamıştı. Mesnet ve mansıp sahibi olanlardan haris bulunanlar yüksek mevkilerden istifade ederek ehil olmayanlara rüşvet karşılığında herşeyi satıyorlardı. Mevali ve mülazemet kağıtları satılığa çıkarılmıştı. Mülazimliğin artık hiçbir tahsile tabi olmayan kimselere verilmesinde bir sakınca görülmüyordu. Halbuki mülazimlik tedris yolunun kapısı idi ve bunun nizamları bozularak tedris hayatı da ihlal ediliyordu. Voyvoda ve subaşı katipleri ve halk arasından birçok kişi para kuvvetiyle mülazimlik payesine sahip oluyorlardı. Hatta müderris olanlar bile vardı. Sudur ve mevalizadeler genç yaşlarında müderris oluyorlardı. Mevali ve sudur payesine erişmek

için rüşvetten başka sakalın çıkmış bulunması yeterli idi. Önceden danişmend olmak isteyen birisi birçok tahsil mertebelerini geçmeye mecburdu. X. yüzyıl başlangıcında sahn muitlerinin haiz oldukları kıymet ve itibar aynı yüzyılın ortalarında yaşayan müderrislere denkti. Bu az zaman içinde büyük bir suskunluk idi. Evvelce müderrisler medreseye devam ve tedris ettikleri halde şimdi artık ismen müderrisler görülmeye başlamıştı. Birçok müderris medreselerine gitmezler ve hatta medreselerinin ne tarafta olduğunu dahi bilmezlerdi. Harap olmuş, yanıp arsası kalmış medreselere müderrisler tayin olunuyordu. İsmi olup kendisi olmayan birtakım medreseler ortaya çıkmıştı. Bunun sonucunda da müderris sayısı o nisbette de arttı. Medreselerde tedrisat artık unutulmuştu. Müderrislik bir itibari paye ve bir medreseden diğerine nakil dahi paye terfiinden sayıldı. Zadegan ve mensupları için sınavsız rüus alabilme kapıları açılmıştı ve zadegan genç iken müderris olup sakalları gelir gelmez mevleviyet nöbetleri geliyordu. Bunların birçoğu ilmi mertebe ve mansıplara baba mirası gözüyle bakıyorlar ve okumaya lüzum görmüyorlardı. Vezirler ve devlet ricalinden bazıları da oğullarını ve ekseri işe yaramayanlarını ilmi yola sevkediyorlardı. İlim yolu cehil ile dolmuş, yükselme hususunda cahil ile alim bir olmuştu. İntisap şerefi ile birçok eskilerin üstüne atlamak mümkün oluyordu. Rumeli payelilerinden meşhur Tatarcıklı Abdullah Efendi devlet nizamına ait yazdığı layihasında zaten istihkak, ehliyet ve kabiliyetleri olmadığı halde yolunu bularak tedris yoluna girenlerin gittikçe mevleviyete nail ve sonra kadıasker olduklarını yazıyordu. Bunlar bilahare “Kadıaskeriz” diye gururlanıyorlar ve birbirlerinin aleyhinde herşeyi söylüyorlardı. Müderrisler o kadar çoğalmıştı ki artık tedris rütbesinin şeref ve izzeti kalmamıştı. Yolunu bularak ellerine bir mülazemet kağıdı geçirmiş olan cahiller rüşvet ve şefaat yollarıyla istediklerine nail oluyorlardı. Kısaca ilim yolu tamamiyle bozuldu

ve yalnız ismi ortada kaldı. Ömründe okuyup yazmamış olan çuhadar ve kayıkçı gibiler de kadılık elde ediyorlardı.213 Koçi Bey Risalesi'nden aldığımız bu kayıtlar gerçi tamamen tıp medreselerine ait değildir. Ancak tıp medreseleri de diğer medreselerin arasında ve aynı teşkilat içindedir. Tıp medreselerinin de devrin bu olaylarından etkilenmiş olmaları doğaldır. II. Osman'ın sarayına tabib diye okuması yazması olmayan bir kişinin sokulması vb. olaylar düşünülürse genel bir suskunluk içinde olan medreselerin içinden tıp medreselerinin istisna teşkil edeceği düşünülemez.

Ehil olmayan hekimlerin icraatıyla ilgili fermanların muhtelif senelerde tekrar edilmesi bu meselenin bir düzene sokulmadığını ortaya koymaktaydı. Bundan ötürü bazı yeni teşebbüslere girişilmiştir. Medrese tıp eğitiminin devam etmesinin yanı sıra, yeni bir eğitim sistemi için yapılan ilk teşebbüsler XIX. yüzyılın ilk yıllarına rastlar. 1805-1806 yıllarında iki ayrı tıphanenin açıldığını gösteren vesikalar mevcuttur. III. Selim Devri'ne (1789-1807) ait vesikalardan biri Başbakanlık Arşivi, Cevdet Sıhhıye Tasnifi 304 numarada kayıtlı ve 1220/1805 tarihlidir. Bu belgede Rum ve Ermeni dilenci ve hastalarının korunması, hastahanelerinin onarımı ile ilgili emirlerden sonra tıp eğitimi konusuna geçilir. Vesikanın metni şöyledir: Hastahanelerin tesisi için önce yetişmiş tabibler gerekir, Avrupadan her ne kadar şöhretli ta'limgahlarda yetişmiş hekimler geliyorsa da mizaçların birbirine uymaması, iklim değişikliği ve farklı bir ülkeden gelmiş olmaları dolayısıyla birçok hususlarda hata yaptıkları görülmekte ve bu yüzden tıp fenninin bizzat yerinde öğrenilip pratiğinin yerinde yapılması gerektiğini kabul edilmektedir. Bunun için her yerde hastahane ve tabib ta'limhaneleri tanzim edilmesi ve hüner sahiplerinin çoğaltılıp Müslüman askerlere ve herkese faydalı olmak gerektiği kaydedilmektedir. Avrupa hastahaneleri tabibleriyle muhabere, tatbik-i ameliyat ve teşrih gibi meselelerde İstanbul'da mevcut tıp medreselerinin elverişli olmadığı ve dolayısıyla bu

hususun Rum milletine tahsis edildiği ve başına Rum milletinin ileri gelenlerinden Dimitraşko Meroz'un getirildiği bildirilmektedir. Bu okulun faaliyete geçip geçmediğini bilemiyoruz. Okul açılmış olsa bile devlete ihanet eden Dimitraşko'nun idam edilmesiyle 1812'de kapatıldığı tahmin ediliyor.214 Bu vesika gerek Müslüman olmayan Osmanlı tebasına tanınan ayrıcalıklar ve gerekse tıp eğitimi konusunda ileri sürülen görüşler bakımından dikkat çekicidir.

A. İhsan Gencer Başbakanlık Arşivi Cevdet Sıhhıye tasnifinde 1575 numarada kayıtlı 17 Şevval 1220/9 Ocak 1806 tarihli bir vesikayı görmüş, bu vesika ile de bugünkü Deniz Hastahanesi'nin yerinde bulunan hastahanenin yanına bir tıphane açıldığını söylemektedir. Aslında bu tarihten önce de hastahanenin kadrosunda talebe bulunduğunu Gencer belirtmektedir.215

17 Şevval 1220 tarihli vesikanın metni şöyledir: Bundan önce Tersane-i Amire'de bir tıbhane açılarak fenn-i tıb öğretilmesi ve böylece hekimliğin Osmanlı ülkesine yayılması emrinden dolayı tabibhane ve ispitalya (hastahane) tabiriyle bina inşa olunması öngörülmüş, yarımşar kese akçe aylık ile bir hekimbaşı ve bir cerrahbaşı tayin edilip maiyyetlerine kırkar kuruş ulufe ile on cerrah ve on hekim tayin olunmuştu. Lakin icraatta bazı bozuklukların olması ve denetimin zorluğu sebebiyle Tersane-i Amire'ye bir hekimbaşı ve bir cerrahbaşı daha tayin edilip, maiyyetlerine ikişer üstâd yamak, yani yardımcı verilmesi ve kendilerine yeter derecede aylık düzenlenip, bunlara Tersane-i Amire'de hususi bir yer verilmesi ve donanmanın sefere çıkması halinde gemilere hekim ve cerrah yollanması, bunlara mesleklerine ait gerekli eşyanın satın alınıp mahzende bulundurulması bildiriliyordu. Daha önce aşırı para israfı olduğundan hekim ve cerrah seçiminin bir nizama bağlanması, rica ve iltimasla usta ve ehil olmayanların tayin olunmaması, Osmanlı tebaasından ve İslâm toplumu

arasından seçilip, bu hususların bir nizama bağlanması öngörülüyordu. Masoraki adındaki hekimbaşı ile Arbili adındaki cerrahbaşı da görevden alındı.216 Gencer'in gördüğü belge ile aynı olduğunu zannettiğimiz fakat Tıbhane ve Tabibhane'nin başlangıcını 1805 yerine 1806 olarak alması nedeniyle farklı belgeler gibi görünen fakat aynı olan belge 1219 (1805) tarihlidir: Nizam-ı Cedid'in tesis edilmesiyle orduda başlayan batılılaşma eğilimi ile donanmayı modern bir hale getirmek için III. Selim zamanında çıkarılan Bahriye Kanunnamesi gereği 18 Zilkade 1219 (18 Şubat 1805) tarihinde verilen bir takrirle İstanbul Haliç'te Tersane-i Amire'de hekim ve cerrah yetiştirilmek üzere modern bir tıbbıye kurulması öngörülmüş ve ilk olarak onun Spitalya denilen klinik niteliğindeki hastahanesi ve sonra 17 Şevval 1220 (9 Ocak 1806) tarihinde de Tıbhane ve Tabibhane denilen askeri tıp fakültesi niteliğindeki bölümü açılmıştır.217

25 Mayıs 1807'de III. Selim'in tahttan indirilmesine sebep olan Kabakçı Vak'ası ve onu takip eden 14/15 Kasım 1808'deki Alemdar Mustafa Paşa Vak'ası sonucu tabibhane ve yanındaki Spitalya'nın faaliyetlerinin aksadığı, binalarının Zilkade 1237'de (Temmuz 1822) tamamen yandığı bilinmektedir.218 14 Mart 1827 tarihinde Tıbhane ve Cerrahhane'nin açılışları birçok tarihçi tarafından bugünkü tıp fakültelerinin başlangıcı olarak kabul edilir. Bunun sebebi Mekteb-i Tıbbıye'nin sürekliliğinin yanı sıra, medrese ve darüşşifadaki tıp eğitiminin bırakılarak Batılı anlamda bir tıp tedrisatına geçildiğinin iddia edilmesidir. Ancak, yeni tıp mektebinin yanısıra Süleymaniye Tıp Medresesi'nin faaliyeti devam ediyordu. Tedrisatın Süleymaniye'de hangi tarihe kadar devam ettiğini kesin olarak bilmiyoruz. Ancak Sakıp Efendi'nin 1852-53 tarihlerinde Süleymaniye'de ders verdiğini gösteren bir belgenin bulunması, bu tarihlerde Süleymaniye'nin henüz faal olduğunu göstermektedir.219

Mekteb-i Tıbbıye'nin açılışından uzun yıllar sonra buradan mezun olmadan da hekimlik yapmak mümkündü. 1256/1840 tarihli bir vesikadan anlaşıldığına göre Mekteb-i Tıbbıye gerektiğinde diplomasız tabib ve cerrahları imtihan ediyor ve yetersiz görülenler mesleklerinden men ediliyor, yeterli görülenler mesleklerine devam edebiliyorlardı.220 Bu ve benzeri çarpık görüntüler Dr. Bernar'ın 1839'larda Avrupa'dan getirtilip tıp tedrisatını ve tıp anlayışını kısmen de olsa değiştirmesine değin sürmüştür.

XVIII ve XIX. yüzyıl medreselerini ve tedrisatını özetlersek; XVIII. yüzyılda tıp eğitimi hala medreselerde yürütülmektedir. Onların programları Batıdaki benzerleriyle karşılaştırıldığında bu konuda ne kadar geri kalındığı açıkça görülmektedir. Örneğin; disseksiyon tıpta XVI. yüzyılda Avrupa'da artık bir araştırma yöntemi olarak kabul edilmişti, halbuki Osmanlı hekimleri hala klasik tıp eserlerini el kitabı olarak kullanıyorlardı. Batılı anlamda tıp eğitimi veren tıp okulunun kuruluş tarihi 1827'dir. Ancak bu okulda disseksiyonun bir öğretim yöntemi olarak kullanılmaya başlaması için 1842'ye kadar beklemek gerekir. Bu yüzyılda bazı doktorlar yaptıkları çevirilerle Batıdaki bilgilerin bir kısmını Osmanlı hekimlerine sunmuşlardır. Bunlardan Abdülaziz Efendi yaptığı Boerheave çevirisinde ilk defa XVII. yüzyılda Harvey'in kan dolaşımı keşfini Osmanlı hekimlerine ilk olarak açıklamıştır. Aynı şekilde bu yüzyılın hekimlerinden Bursalı Ömer Şifai'nin XVI ve XVII. yüzyılda yaygın şekilde etkin olmuş olan iatrokimya cereyanının etkilerini "Yeni Kimya" sında aksettirdiği belirlenmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'da gördüğümüz yeni ve eskinin birlikteliğini bir ölçüde buradaki çevirilerde de görmemiz mümkündür. Çeviriler, çevrilen eserin kelime kelime çevirisi olmayıp aynı zamanda onları çeviren yazarın konuyla ilgili bilgilerini de ihtiva eder, yani adeta bir adaptasyon niteliği taşırlar.221

XVIII. yüzyılda Batıda çiçek salgınları kitle halinde ölümlere sebep oluyordu. Halbuki Türkler çok eski tarihlerden beri insan çiçeği pistüllerinden aldıkları kabukları başka insanlara tatbik ederek onların bu hastalığa yakalanmalarını engelliyorlardı ki bu yöntem daha sonra insandan insana aşı diye nitelendirilmiştir. Bu yöntem XVIII. yüzyılda İstanbul'da bulunan Lady Monteque'nun bir mektubu ile Avrupa'ya tanıtılmıştır. Yine bu yüzyılda Avrupa'da yapılan çalışmalarla inekten alınan yara kabuklarıyla yapıldığında daha iyi sonuç alındığı belirlenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda XVIII. yüzyılın sonlarında yaşamış olan iki bilim adamı bu konudaki yayınları yaptıkları çevirilerle hekimlere tanıtmışlardır. Bunlardan biri Şanizade Ataullah Efendi, diğeri ise Mustafa Behçet Efendi'dir.

Şanizade Ataullah Efendi sadece, tıpla ilgilenmemiştir. Aynı zamanda tarih, geometri ve askerlikle ilgili eserleri vardır. Tıpla ilgili beş kitaptan oluşan eserinin (Hamse-i Şanizade) ilk cildi anatomi ile ilgili olup Osmanlı İmparatorluğu'nda basılan ilk tıp eseridir; eserde birçok anatomi şeması bulunmaktadır. Mustafa Behçet Efendi ise 1827 yılında Tıp Okulu'nun kurulması konusunda önayak olmasının yanısıra bir bilim adamı olarak çeşitli bilimsel eserin çevirisini de yapmıştır. Bunlar sadece belli bir bilginin Osmanlı bilim adamlarına tanıtılması açısından önem taşımaz, O, aynı zamanda Türkçe bilim dilinin doğmasında da etkin bir rol oynamıştır; birçok teknik tabir ilk defa onun tarafından bulunup kullanılmıştır.222 XIX. yüzyılda yenilik hareketlerinin hızlanarak ve yaygınlaşarak sürdüğü görülmektedir. Yukarıda zikredilen Tıp Okulu'nun yanı sıra başka okullar da açılmıştır; daha önce açılan okulların öğretim programları da yeniden ele alınarak zaman zaman gözden geçirilmiştir. XIX. yüzyılda açılan okullar arasında Sivil Tıp Okulu, Cerrahhane vb. okullar sayılabilir.

İlk kurulan Batı modeline uygun okullarda öğretim dili Türkçe değildir. Tıp Okulu’nda öğretim dili Fransızcadır. Öğretim dilinin Türkçe olmasıyla ilgili çalışmalar yapan Kırımlı Aziz, Vahid, Hüseyin Remzi, İbrahim Lütfi, Servet, Bekir Sıtkı gibi hekimler yabancı dilde eğitimin istenilen yararı sağlamadığını, eğitim ve öğretim dilinin ana dilde olması gerektiğini vurgulamışlar ve bu görüşü desteklemek üzere bir de tıp lugatı çıkarmışlardır. Onların çabaları sonucu olarak 1870 tarihinde Türkçe öğretim yaptıran Sivil Tıp Okulu kurulmuştur.

1 Şaman olmayan Türklerde, “Şaman” terimi kullanılmadığı gibi, şamanın yaptığı görevi üstlenen kişilere de “Kam” denilmektedir. Kam, şamandan farklı olarak toplulukta bulunan ve dini törenleri yöneten kişidir. Kam, herhangi bir aile reisi arasından o tören için seçilebilir. Şaman ise adeta bir ruhban sınıfının en üstteki temsilcisidir.

2 Asaf Ataseven, “Tarihimizde Vakfedilmiş Sağlık Müesseseleri Darüşşifalar”, II. Vakıf Haftası 3-9 Aralık 1984 (Konuşmalar-Tebliğler), Ank. 1985, s. 157-161.

3 Kazım İsmail Gürkan, “Selçuklu Hastahaneleri”, Malazgirt Armağanı’ndan Ayrı Basım, TTK Yay., Ank. 1972, s. 36; Ayrıca bugün kullandığımız Hastahane adı ilk defa olarak 1843’te Bezm-i Âlem Valde Sultan’ın İstanbul’da Yeni Bahçe’de yaptırttığı Gureba Hastahanesi’nde kullanılmıştır (a.g.e., aynı sayfa).

4 Mahmut Akok, “Anadolu Selçuklu Mimarisinde Geleceğin Türk Sanatına Kaynak Olan Varlıklar”, Malazgirt Armağanı’ndan Ayrı Basım, Ank. 1972, s. 211.

5 Reşit İskenderoğlu, “İlim ve Kültür Müesseseleri Yönü İle Vakıflar”, II. Vakıf Haftası 3-9 Aralık 1984 (Konuşmalar-Tebliğler), Vakıflar Gen. Müd. Yay., Ank. 1985, s. 38; Bu cümleden olarak Türkiye sınırları içinde kurulmuş Selçuklu darüşşifaları şunlardır; Havza’da Mes’ud b. Kılıç

Arslan Darüşşifası (1116), Mardin'de Necmeddin Gazi Darüşşifası (1122), Kayseri'de Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası (1206), Sivas'da I. Keykavus Darüşşifası (1217), Divriği'de Turan Melik Sultan Darüşşifası (1228), Konya Darüşşifaları (1219-1233), Çankırı'da Atabey Ferruh Darüşşifası (1235), Kastamonu'da Ali b. Pervane Darüşşifası (1272), Tokat'ta Muinüddin Pervane Bey Darüşşifası (1275), Akşehir'de Sahip Ata Darüşşifası, Aksaray'da Darüşşifa (1337), Erzurum'da Darüşşifa, Erzincan'da Darüşşifa, Sivas'da Rahetoğulları Darüssıhhası (1288), Mardin'de Eminüddin Darüşşifası, Amasya'da İlduz Hatun (Anber b. Abdullah) Darüşşifası (1308), Kayseri'de Zülkadiroğulları Leprozerisi (Gürkan, a.g.e., s. 34-46).

6 Gürkan, a.g.e., s. 34-46; ayrıca vakıf kurumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bahaeddin Yediyıldız, "Sosyal Teşkilatlar Bütünlüğü Olarak Osmanlı Vakıf Külliyeler", Türk Kültürü, S. 219, Ank. 1981; "Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri 1700-1800", Osmanlı Araştırmaları, C. III, Ank. 1982; "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", Vakıflar Dergisi, C. XIV, Ank. 1982; "Türk Kültür Sistemi İçinde Vakfın Yeri", Vakıflar Dergisi, C. XX, Ank. 1988.

7 M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ank. 1959, s. 61.

8 Bu vakfiyeye göre; (M. Cevdet, "Sivas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi", Neşr.: S. Ünver, Vakıflar Dergisi, S. I, Ank. 1938, 35-38.).

9 Cevdet, a.g.e., Aynı sayfa.

10 1 Müd = 20 kile.

11 Bedi N. Şehsuvaroğlu, İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız, İst. 1953, s. 15, 16.

12 Mahmud Necm Abadî, Tarih-i Tıbb der İran pes ez İslâm (ez Zuhur-u İslâm ta Devrân-ı Moğol), Tahran 1397, s. 783-790.

13 Abadî, a.g.e., Aynı sayfalar.

14 Tanju Cantay, “Fetihten Sonra Mimar Sinan’a Kadar Osmanlı Sanatı”, Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İst. 1988, s. 355-360.

15 Cantay, a.g.e., s. Aynı sayfalar.

16 Cantay, a.g.e., s. Aynı sayfalar.

17 Kemal Edip Kürkçüoğlu, Süleymaniye Vakfiyesi, Vakıflar Genel Müd. yay., Ank. 1962, s. 1-59.

18 Cantay, a.g.e., s. Aynı sayfalar.

19 Cantay, a.g.e., s. Aynı sayfalar.

20 İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. III, Ank. 1977, s. 515.

21 F. Nafiz Uzluk-Arslan Terzioğlu, “İlk Hırıstiyan Hastahaneleri ve Sağlık Tesisleri”, A. Ü., Tıp Fakültesi Mecmuası, C. XXII, S. III, Ank. 1969, s. 4.

22 (O. Şevki Uludağ, “Osmanlı Tıp Tarihinde Reaya Hastahaneleri ve İmtiyazları”, Belleten, C. I, Ank. 1937, s. 279-282.

23 Uludağ, a.g.e., Aynı sayfalar.

24 Süheyl Ünver, Türkiye Eczacılık Tarihi, İst. 1952, s. 8.

25 Beldelere göre dağılım, memleket temel alınarak alfabetik sıraya göre verilmiştir.

26 Yurt Ansiklopedisi, C. I-X, Anadolu Yay., İst. 1981, s. 61.

27 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

28 Süheyl Ünver, “Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastahanelerinin Bir Kısmına Dair”, Vakıflar Dergisi, Vakıflar Gen. Müd. Yay., S. I, Ank. 1938, s. 17-23.

29 Gürkan, a.g.e., s. 45, 46.

30 Şehsuvaroğlu, a.g.e., s. 9-14.

31 H. Baki Kunter, “Amasya Darüşşifası”, Ülkü, 12 mayıs, İst. 1947, s. 12, 13.

32 Evliya Çelebi, Seyahatname, C. II, İst. 1314, s. 183.

33 Şehsuvaroğlu, a.g.e., s. 19-22.

34 Musa Ataş, Bursa Klavuzu, Bursa 1944, s. 24.

35 Ataseven, a.g.e., s. 157-161; Ayrıca Bu darüşşifa hakkında şer'iye sicillerinde ve Başbakanlık Arşivi (Tıb 272)'nde de bilgi vardır; Yine Gürkan (Gürkan, a.g.e., s. 43); Önge (Yılmaz Önge, "Çankırı Darüşşifası", Vakıflar Dergisi, Vakıflar Gen. Müd. Yay., S. V, Ank. 1962, s. 251-255)'de Çankırı Darüşşifası hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

36 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

37 Yurt Ansiklopedisi, s. 2387.

38 Süheyl Ünver, "Edirne Darüşşifası Tarihi", İ. Ü. Tıp Fakültesi Tıp tarihi Enstitüsü Tıp Tarihi Arkivi, C. V, No: 18, İst. 1940, s. 80-82.

39 1492 tarihli vakıfnamesine göre çalışanları şöyledir; 1 Reis-i etibba günde 30 akça, 2 Tabib herbiri için günde 10 akça, 2 Kehhal herbiri için günde 7 akça, 1 Katib günde 4 akça, 4 Hizmetçi herbiri için günde 3 akça, 1 Eczacı günde 6 akça, 1 Vekilharç günde 4 akça, 1 Kilerdar günde 4 akça, 2 Aşçı herbiri için günde 3 akça, 1 Ferraş günde 3 akça, 1 Gassal günde 3 akça, 1 Kapıcı günde 3 akça, 1 Hizmetci günde 3 akça alacaklardır. (O. Şevki Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", Türk Tarihi Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri, Seri II, No: 16, İst. 1935, s. 14, 15.).

40 Yurt Ansiklopedisi, İst. 1982, s. 2388.

41 İsmet Kayaoğlu, "Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış", II. Vakıf Haftası 3-9 Aralık 1984 (Konuşmalar-Tebliğler), Vakıflar Gen. Müd. Yay., Ank. 1985, 24-25.

42 Ali Saim, İstanbul ve Eski Eserleri, İst. 1933, s. 46.

43 P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul, Çev.: Hrand D. Andreasyan, İst. 1956, s. 156.

44 İnciciyan, a.g.e., s. 124.

45 İnciciyan, a.g.e., s. 109.

46 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 1218, No: 1164.

47 İbrahim Peçevi, Tarih-i Peçevî, Çev.: Murat Uraz, İst. 1968, s. 224-228.

48 B. N. Şehsuvaroğlu, "Osmanlı Tababetinde Garplılaşma Cereyanları", İ. Ü Tıp Tarihi Enstitüsü Çalışmaları, Tıp Fakültesi Mecmuası, C. XIX, S. II, İst. 1956, s. 192.

49 1799 tarihinde Levend Çiftliği Hastahanesi, 1809 tarihinde Taksim'de Topçular, 1828 tarihinde Cebecihane, 1832 tarihinde Üçüncü Alay, 1834 tarihinde Mabeyn, 1834 tarihinde Hassa Askeri Hastahanesi, 1835 tarihinde Humbarahane, 1835 tarihinde Tophane, 1836 tarihinde Maltepe veya Topkapı, 1837 tarihinde Tersane'de Sakızağacı veya Bahriye, 1837 tarihinde Edirnekapı'da Guraba, 1838 tarihinde Karadeniz Boğazında Büyük Limanda Askeri Hastahane, 1838 tarihinde Galatasaray'da Tıphane Hastahaneleri bulunmaktadır. Şehsuvaroğlu'nun verdiği diğer bir listede ise şu hastahaneler görülmektedir; 1722 tarihinde Eski Saray Hastalar Dairesi, Galatasaray Hastalar Dairesi, İbrahim Paşa Sarayı Hastalar Dairesi, Topkapı Sarayında Esi Enderun Hastahanesi, 1769 tarihinde Yeni Sarayda Hastagân Ocağı, Topkapı Sarayı Haremde Cariyeler Hastahanesi, Topkapı Sarayı Değirmen Kapısında bir Hastahane vardır (Şehsuvaroğlu, İstanbulda 500…. s. 63-65).

50 Deniz Müzesi Arşivi, Mektubî Defteri (10 Mayıs 1845), No: 1 A, s. 21.

51 Deniz Müzesi Arşivi 1845, s. 90.

52 Süheyl Ünver, "Fatih Külliyesine Aid Diğer Mühim Bir Vakfiye", Vakıflar Dergisi, S. I, Ank. 1938, s. 71-81.

53 Süheyl Ünver, "Fatih Külliyesine Aid……. ", s. 71-81.

54 Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 12-14.

55 İsmail H. Baykal, “Enderun Mektebi Tarihi-Kuran: Fatih Sultan Mehmed”, İstanbul Fatih Derneği, S. 20, C. I, Halk Basımevi, İst. 1953, s. 89-97.

56 Baykal, a.g.e., s. 89-97.

57 Baykal, a.g.e., s. 89-97.

58 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

59 Şehsuvaroğlu, İstanbulda 500…. s. 67-70.

60 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

61 Şehsuvaroğlu, İstanbulda 500…. s. 63-65.

62 Ataseven, a.g.e., s. 157-161; Süleymaniye Darüşşifası kadrosu da şöyledir; 1 Reis-i etibba günde 30 akça, 1 İkinci tabip günde 15 akça, 1 Üçüncü tabip günde 10 akça, 1 Kehhal günde 6 akça, 1 Kehhal günde 3 akça, 1 Cerrah günde 6 akça, 1 Cerrah günde 3 akça, 1 Uşşab günde 4 akça, 2 Eczacı beheri için günde 3 akça, 1 Kilerci günde 4 akça, 1 Vekilharç günde 4 akça, 1 Katip günde 5 akça, 1 Tabbah-ı eşribe günde 3 akça, 1 Tabbah-ı et’ime günde 3 akça, 1 Kasekeş günde 3 akça, 4 Kayyim beheri için günde 3 akça, 2 Ferraş günde 3 akça, 2 Abrizci günde 3 akça, 2 Çamaşırcı günde 3 akça, 1 Berber günde 3 akça, 1 Tellak günde 3 akça alacaklardır. İlaç hazırlanması için günde 300 akça tahsis edilmiştir. Süleymaniye Darüşşifası’nın en son ikinci ve üçüncü tabibleri olan Seyid Ahmed ve Mustafa Efendiler 1821 ve tabib Ebubekir Efendi b. Hasan dahi 1829 senesinde tayin edilmişlerdir. Darüşşifanın en son tabib-i hassası olan Mehmed Zafer Efendi ise 1831’de tayin olunmuştur (Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 15-17).

63 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

64 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

65 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

66 İlhan Akçay, “Anı’da Türk Eserleri”, Türk Kültürü, Kars Armağanı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., S. 22, Ank. 1964, s. 155.

67 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

68 Şerare Yetkin, “Anadolu’da Selçuklu Şifahaneleri”, Türk Kültürü, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Yıl 1, S. 1-12, Ank. 1962-63, s. 23-31.

69 Süheyl Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, İ. Ü. Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü, Türk Tıp Tarihi Arkivi, S. XI, İst. 1938, s. 17-23.

70 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

71 Gürkan, a.g.e., s. 37-39.

72 Oktay Aslanapa, Anadolu’da İlk Türk Mimarisi, Başlangıcı ve Gelişmesi, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ank. 1991, s. 25, 26.

73 Buna göre her iki medresenin vakıfları şunlardır; Talas Köyü’nün malikanesi, Erkilet Köyü’nün malikanesi, Yozgat Köyü malikanesinin üçte bir hissesi, Acı Kuyu mezrası, Saslu mezraasının malikanesi, Sultan Hamamının senelik ihalesinden alınan 8520 akçe, Hamamın darüşşifa yanındaki arsasının icarından alınan 50 akçe, Gıyasiye Medresesinin yanındaki arsanın senelik icarından alınan 30 akçadır. Darüşşifanın görevlileri ve ücretleri de şöyledir; evkaf kayıtlarına göre Darüşşifa Medresesi ile Gıyasiye Medresesi’nin 1584 yılında birer müderrisi olup her birine günlük 20’şer akça ücret tahsis edilmiştir. Öğrencilerin her birine günlük 8 akça, vakıf gelirini toplayan cabiye (tahsildar) günlük 2 akça ayrılmıştır. Medreselerin yıllık geliri 43. 643 akçe olduğuna göre her iki medresenin tahminen beşer öğrencisi vardır (Refet Yinanç, “Kayseri ve Sivas Darüşşifalarının Vakıfları”, Belleten, XLVIII, Ank. 1985, s. 299-307.

74 Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 6-13.

75 Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 17-23.

76 Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 6-13.

77 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

78 Gürkan, a.g.e., s. 45.

79 Topkapı Sarayı Arşivi 1524 (931), No: 6460.

80 Süheyl Ünver, “Konya Aksarayı Darüşşifa Medresesine Ait Bir Vesika”, Türk Tıp Tarihi Arkivi, C. V, No: 18, İst. 1940, s. 72-74.

81 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

82 Aydın Sayılı, “Bir Kütahya Hastahanesi-A Hospital in Kütahya”, Belleten, C. XII, S. 47, Ank. 1948, s. 679-680.

83 Gürkan, a.g.e., s. 37-39.

84 Buna göre: “gelen misafirlerün atına yine üç güne dek yem veriler, andan girü anda olan misafürlere ve mücavirlere adetinde aşı ve ekmeği ilkin anlara bol vireler, andan sonra girü kalanı vireler, ve dahi anda kim ki hasta olası olursa ana hekim getüreler, ilaç ittüreler ve hekim hakkın vireler ve edviye parasın vireler” (İsmet Kayaoğlu, “Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış”, II. Vakıf Haftası 3-9 Aralık 1984 (Konuşmalar-Tebliğler), Ank. 1985, s. 24, 25).

85 Kayaoğlu, a.g.e., Aynı sayfalar.

86 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

87 Çağatay Uluçay-İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, Manisa Halkevleri Yay., S. V, İst. 1939, s. 51.

88 S. Ünver (Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 17-23) bu vesikaların numaralarını vermektedir; Tıb 1090-1967 tarihli vesika, Tıb 484, Tıb 581, Tıb 772 ve Tıb 229.

89 Şehsuvaroğlu, İstanbul’da 500…. s. 9-14.

90 Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 6-13.

91 Süheyl Ünver-H. Bayrı, “Artukoğulları ve Mardindeki Hastahaneleri”, İ. Ü Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü, Türk Tıp Tarihi

Arkivi, S. 21, C. VIII, İst. 1941, s. 27-32.

92 İ. Hakkı Konyalı, “Kanuni Sultan Süleyman’ın Annesi Hafsa Sultan’ın Vakfiyesi ve Manisadaki Hayır Eserleri”, Vakıflar Dergisi, S. VIII, Ank. 1969, s. 55.

93 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

94 Vakfiyeye göre Sivas Darüşşifası’nın Selçuklu devrindeki vakıfları şunlardır; Konya’da şehrin dışında bir bostan, Konya’ya bağlı Cenne Kasabası’nın Beytekin Köyü’nde anbarı ve ahırı ile tek su gözlü bir değirmen, Ereğli’de şehrin dış mahallesinde Türkmenler Çarşısı’nda 30 dükkan, Aksaray’a bağlı Mermindi diğer adı ile Rumiye Köyü, Kayseriye bağlı Efkere (Bahçeli) Köyü, Kayseri’ye bağlı Mancusun (Yeşilyurt) Köyü yakınında Engür Gölü Köyü’ne komşu Efkere Köyü’nde yedi parça arazi, Malatyaya bağlı Saman Köyü, Tokata bağlı Ebigül Köyü, Sivas’a bağlı Horhun (Düzyayla) Köyü, Sivas’a bağlı Kömür Köyü, Sivasın Kan-âbad Nahiyesinde Koymad Divanisi, Sivas’da manifaturacılar (bezzaz), terziler, ayakkabıcılar çarşısında 78 dükkan (Yinanç, a.g.e., s. 299-307.

95 Yinanç, a.g.e., s. 299-307.

96 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Evkaf, 1283, Anadolu Defteri s. 290; (Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 17-23.).

97 Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, Aynı sayfalar.

98 Aslanapa, Anadoluda İlk Türk……, s. 25, 26.

99 A. Saim Ülgen, “Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası”, Vakıflar Dergisi, S. V, Ank. 1962, s. 94.

100 Yetkin, “Anadoluda Selçuklu………”, s. 23-31.

101 Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 6-13.

102 M. Fahreddin Başel, Sivas Bülteni, Sivas 1935, s. 41-42.

103 O. Aslanapa, Türk Sanatı II-Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, M. E. Basımevi, İst. 1973, s. 29.

104 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

105 Bunlar; Tıb 239-1713, Tıb 421-1784, Tıb 796-1783 ve 1811 tarihli vesikalardır; (Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, s. 17-23).

106 Gürkan, a.g.e., s. 45.

107 Şehsuvaroğlu, İstanbul’da 500 Yıllık………, s. 9-14).

108 Hamit Soylu, “Türkiyedeki Akıl Hastahanelerinin Tarihçesi ve Bugünkü Durumu”, Tıp Dünyası, C. 40, SII, İst. 1967, s. 93-104.

109 Soylu, a.g.e., Aynı sayfalar.

110 Soylu, a.g.e., Aynı sayfalar.

111 Soylu, a.g.e., Aynı sayfalar.

112 Bu sıralama; memleket esas alınarak yapılmış bir alfabetik sıralamadır.

113 Abadi, a.g.e., s. 781.

114 Abadi, a.g.e., s. 782.

115 Abâdî, (Abâdî, a.g.e., s. 782) müellifin bu bilgiyi Kitabü’l-Rıhle, (s. 247)’den aldığını belirtmektedir.

116 Şehsuvaroğlu, İstanbulda 500 Yıllık……. ”, s. 63-65.

117 Soylu, a.g.e., Aynı sayfalar.

118 Soylu, a.g.e., Aynı sayfalar.

119 Şehsuvaroğlu, İstanbulda 500 Yıllık……. ”, s. 87, 88.

120 Şehsuvaroğlu, İstanbulda 500 Yıllık……. ”, s. 63-65.

121 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

122 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 18, 19.

123 Soylu, a.g.e., s. 93-104.

124 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 19, 20.

125 Osman Nuri, Mecelle-i Umur-ı Belediyye, C. IV, İst. 1933, s. 362.

126 Soylu, a.g.e., s. 93-104.

127 Soylu. a.g.e., s. 93-104.

128 Nuri, a.g.e., s. 361.

129 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

130 Vakıfnamesine göre çalışanlarının kadroları şöyledir; 1 Tabib "Reis" günde 25 dirhem, 1 Tabib günde 10 dirhem, 1 Göz tabibi günde 6 dirhem, 1 Göz tabibi yamağı günde 2 dirhem, 1 Cerrah günde 5 dirhem, 2 Eczacı beheri için günde 3 dirhem, 1 Katip günde 3 dirhem, 1 Vekilharç günde 3 dirhem, 1 Uşşab günde 3 dirhem, 2 Aşçı beheri için günde 3 dirhem, 2 Eczacı yamağı beheri için günde 3 dirhem, 4 hastabakıcı beheri için günde 3 dirhem, 2 Taharetçi beheri için günde 3 dirhem, 1 Çamaşırcı günde 3 dirhem, 1 Gassal günde 3 dirhem, 3 Süpürücü günde 3 dirhem, 1 Kapıcı günde 3 dirhem. Bu kadar geniş bir kadroya sahip olmasına rağmen bu tesis ancak 20 yataklı idi (Nuri, a.g.e., s. 364.).

131 Abâdî, a.g.e., s. 783.

132 Süheyl Ünver, Türkiye Eczacılık Tarihi, İst. 1952, s. 6.

133 Gürkan, a.g.e., s. 36.

134 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

135 1492 tarihli vakıfnamesine göre çalışanları şöyledir; 1 Reis-i etibba günde 30 akça, 2 Tabib beheri için günde 10 akça, 2 Kehhal beheri için günde 7 akça, 1 Katib günde 4 akça, 4 Hizmetçi beheri için günde 3 akça, 1 Eczacı günde 6 akça, 1 Vekilharç günde 4 akça, 1 Kilerdar günde 4 akça, 2 Aşçı beheri için günde 3 akça, 1 Ferraş günde 3 akça, 1 Gassal günde 3 akça, 1 Kapıcı günde 3 akça, 1 Hizmetci günde 3 akça (Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 14, 15); bu konuda Evliya Çelebi'de de önemli kayıtlar bulunmaktadır (Evliya Çelebi, a.g.e., s. 468.).

136 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

137 Süheyl Ünver, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastahanelerinin Bir Kısmına Dair" Vakıflar Dergisi, S. I, Ank. 1938, s. 17-23.

138 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 19, 20.

139 Nuri, a.g.e., s. 362.

140 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

141 Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İst. 1939, s. 204-206.

142 Ergin, a.g.e., Aynı sayfalar.

143 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 22.

144 B. N. Şehsuvaroğlu, İstanbul’da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız, İst. 1953, s. 93.

145 Şehsuvaroğlu, a.g.e., s. 22.

146 Şehsuvaroğlu, a.g.e., s. 63-65.

147 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. II, Ank. 1975, s. 640-642.

148 Ataseven, a.g.e., s. 157-161.

149 Süheyl Ünver, “Türk Tababeti Tarihi”, İÜ Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi Enstitüsü, Türk Tıp Tarihi Arkivi, S. XI, İst. 1938, s. 17-23.

150 Ünver, “Artukoğulları ve Mardin’deki………. ”, s. 15.

151 Ataseven, s. 157-161.

152 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 601.

153 Saim Ahmet Erkun, Türk Tababeti Tarihine Genel Bir Bakış, İst. 1935, s. 48.

154 Erkun, a.g.e., s. 64.

155 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 54-56.

156 Uludağ, “Osmanlı Tababeti III”, s. 94, 95.

157 1689-1785 yılları arasında İstanbul’da açılan cerrah dükkanlarının listesi şöyledir; Küçük Mustafa Paşa’da Cerrah Hacı Mahmud’un dükkanı, Çukurçeşme’de Tersane Cerrahı Hasan’ın dükkanı, Divaryolu’nda Cerrah Cane Lotiye’nin dükkanı, Balkapanı’nda Cerrah Cuvan’ın dükkanı, Saraçhane Başında Erskayno’nun dükkanı, Unkapanı’nda Cerrah Mosoca’nın dükkanı, Galata’da Mikel Cerrahın dükkanı, Galata’da Cerrah

Nikola'nın dükkanı, Galata'da Anton'un dükkanı, Galata'da Cerrah Cerci'nin dükkanı, Galata'da Dimitri'nin dükkanı, Halıcılar Köşkünde Anton Kreto'nun dükkanı, Divanyolu'nda Cerrah Yanaki'nin dükkanı, Acıhamam'da Cerrah Corci'nin dükkanı, Eskisaray yanında Cerrah Anton'un dükkanı, Galata'da Cerrah Çaper'in dükkanı, Tophane'de Cerrah Abdullah'ın dükkanı, Sultan Bayezid'de Cerrah Paskal'ın dükkanı, Mahmud Paşa'da Cantil'in dükkanı, Unkapanı'nda Cerrah Mosocandardi'nin dükkanı, Tophane'de Pervin Çon'un dükkanı, Kasımpaşa'da Cerrah Yorgaki'nin dükkanı, Piştahtacılar İçinde Cerrah Cuan'ın dükkanı, Darphane başında Merkenkon Cerrahın dükkanı, Odunkapısı'nda Cerrah İstamat'ın dükkanı, Eskisaray yanında Haron Cerrahın dükkanı, Cerrah Doşen, Divanyolu'nda Cerrah Yasef'in dükkanı. (A. Refik, Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı, İst. 1988, s. 28-30).

158 Bu yüzyılın seyyahı Evliya Çelebi; ispençiyarlar, güllapçılar, macuncular, meşrubat-ı deva esnafı hakkında şu bilgiyi vermektedir: "Esnaf-ı meşrubat-ı deva; dükkan 500, neferat 600, pirleri tabib Ali b. Süfyanî Sevri'dir. Dükkanları ekseriya Bayezid'de, Hocapaşa kurbünde Meydancık Mahallesinde ve Galata'dadır. İşleri lisanı sever, hindiba, köknar, nane, za'ter gibi edviyenin arakini çıkarıp günagün şişelere koyarak dükkanlarını tezyin etmektir. Bu edviye guzata gazada gayet lüzumludur. Esnaf-ı İspençiyariyan; yani ot buluciyan pirleri Hz. Lokmandır. Ruy-u Arz'da Cenab-ı İzzet ne kadar nebat halkeylediyse cümlesine lisan verüp ben filan derde devayım deyü Hz. Lokman'a söylemiştir. Hazret asrındaki pirleri zünnunu Mısrî'dir… Bu otçular, pazar kurup labada kökü, hindiba kökü, lisan-ı sevr kökü, garikon kökü, meyan kökü, za'ter kökü ve daha binlerce deva otlarını cem edüb satarlar. Esnaf-ı Bidükkãnî Tutyaciyân; 100 Neferat'tan, Esnaf-ı Macunciyan; 300 Dükkan, 500 Neferat, pirleri Fisagores tevhididir. Peygamber zamanında pirleri Übeyd Attar'dır. Esnaf-ı

Gullapçiyan; 41 Dükkan, 70 Neferat'tan oluşur. Edirneli hatunlarımızdan bir kısmı da dükkanlarda buhur suyu, mai kaıdi, güllap, mai anber, asilbend, mai verd, mai yasemin misillû ıtriyat makulesi tayyibeler satarlar" (Ünver, Türkiye Eczacılık……., s. 4-18.).

159 Ünver, Türkiye Eczacılık……., s. 4-18.

160 Ünver, Türkiye Eczacılık……., s. 4-18.

161 Ünver, Türkiye Eczacılık……., s. 4-18.

162 Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 57.

163 Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 58.

164 Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 58.

165 Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 58.

166 Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 60.

167 Uludağ, "Osmanlı Tababeti II", s. 60.

168 Ünver, Türkiye Eczacılık……., s. 4-6.

169 Evliya Çelebi, a.g.e., s. 163.

170 A. Refik, Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı, İst. 1988, s. 106, 107.

171 Refik, Onuncu Asr-ı……., s. 62-64.

172 Refik, Onikinci Asr-ı……., s. 37, 38.

173 Refik, Onikinci Asr-ı……., s. 136-137.

174 Abadi, a.g.e., s. 783.

175 Reşit İskenderoğlu, "İlim ve Kültür Müesseseleri Yönü İle Vakıflar", II. Vakıf Haftası 3-9 Aralık 1984 (Konuşmalar-Tebliğler), Ank. 1985, s. 37-40.

176 Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ank. 1991, s. 181, 185, 186.

177 A. Shalabî, "Tarik al-Tarbiyya al-İslâmiyya", Histoire de I'éducation İslâmique, Caire 1977, s. 134.

178 Abâdî, a.g.e., s. 783-790.

179 Aydın Sayılı, “Bizde Tıp Öğretimi Üzerine”, Belleten, C. XXXV, S. 138, Ank. 1971, s. 231.

180 Sayılı, “Bizde Tıp……. ”, s. 231-234.

181 Sayılı, “Bizde Tıp……, s. 231-234.

182 Oktay Aslanapa, “Ortaçağ’ın En Eski Yatılı İlim ve Kültür Müesseseleri”, Türk Kültürü, Yıl I, S. I-XII, Ank. 1962, s. 34.

183 Erkun, a.g.e., s. 40.

184 Akok, “Anadolu Selçuklu……., s. 209.

185 Shalabi, a.g.e., s. 359.

186 Shalabi, a.g.e., s. 134.

187 Shalabi, a.g.e., s. 295.

188 Mehmed Arif, Devlet-i Osmaniye’nin Tesis ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulema, İst. 1222, s. 143.

189 Uludağ, “Osmanlı Tababeti III”, s. 3.

190 Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, C. I, Matbaa-i Osmaniyye, İst. 1309, s. 87.

191 Osman Şevki Uludağ, Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi, İst. 1925, s. 81.

192 Uludağ, Beşbuçuk Asırlık……., s. 142.

193 Süheyl Ünver, “Fatih Külliyesine Aid Diğer Mühim Bir Vakfiye”, Vakıflar Dergisi, S. I, Ank. 1938, s. 39.

194 Evliya Çelebi, Seyahatname, İst. 1971, s. 467, 468.

195 Refik, Onikinci Asr-ı……., s. 30.

196 Aydın Sayılı, “The Emergence of the Prototype of the Modern Hospital in Medieval Islam”, Belleten, C. XLIV, S. 174, Ank. 1980, s. 279-286.

197 “Fatih Mehmed II Vakfiyeleri”, Türk Vakıfları, Vakıflar Genel Müd. Yay., No. I, Ank. 1948, s. 39-46.

198 İlmiye Salnamesi, İst. 1334, s. 645.

199 Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İst. 1946, s. 61, 62, 87, 90.

200 V. Bernhard Stern, Medizin Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei, Berlin 1903, s. 33.

201 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 5.

202 Purstgall Joseph von Hammer, Osmanlı Devleti Tarihi, C. VII, İst. 1984, s. 65.

203 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 22-26.

204 Uludağ, a.g.e., Aynı sayfalar.

205 Uludağ, a.g.e., s. 6.

206 Uludağ, Beşbuçuk Asırlık……, s. 101, 102.

207 Uludağ, a.g.e., s. 107.

208 Nil Akdeniz Sarı, “Osmanlılarda Tıphanenin Kuruluşuna Kadar Tıp Eğitimi”, IX. Türk tarih Kongresi, Ank. 1989, s. 1279, 1280.

209 Uludağ, “Osmanlı Tababeti II”, s. 4, 5.

210 Muallim Cevdet, “Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi ve Tercümesi”, Vakıflar Dergisi, S. I, Ank. 1938, s. 35-38.

211 Uludağ, a.g.e., Aynı sayfalar.

212 Hikmet Turan Dağlıoğlu, 1558-1589 Onaltıncı Asırda Bursa, Bursa 1940, s. 96.

213 Mustafa Koçi Bey, Koçi Bey Risalesi, C. I, İst. 1303, s. 68, 69.

214 Osman Şevki Uludağ, “Yine İlk Tıphane ve Rum Tıbbıye Mektebi”, Tıp Dünyası, C. XIII, İst. 1940, s. 4365-4368.

215 A. İhsan Gencer, “İstanbul Tersanesinde Açılan İlk Tıp Mektebi”, Tıp Fakültesi Mecmuası, S. 41, Ank. 1978, s. 732-747.

216 Gencer, a.g.e., Aynı sayfalar.

217 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 1805, No: 1252.

218 Arslan Terzioğlu, “Kırım Harbi Esnasında Osmanlı Hastahaneleri ve Dünya Hastahaneciliğine Etkileri”, Tarih ve Toplum, S. 85, Ank. 1991, s. 39.

219 Ünver, “Süleymaniye Külliyesinde……, s. 204.

220 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 1840.

221 Erkun, Türk Tababeti……, s. 8-63.

222 Erkun, a.g.e., Aynı sayfalar.

Türklerin Tarih Boyunca Dermatoloji ve Veneroloji Alanında Dünya Tıbbına Katkıları / Prof. Dr. Arslan Terzioğlu [s.348-355]

İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi / Türkiye

I. Giriş

Türklerin eski vatanı Orta Asya’da geliştirdikleri tababetin bilhassa Çin ve Hind tababetinin tesirlerini taşıdığı, ama bu yörelerdeki tababetin gelişmesinde Türklerin büyük rol oynadığı son araştırmalar ışığında ortaya çıkmaya başlamıştır.1

Çin, Hint, Orta Asya gibi yörelerde lepra’ya karşı Chaulmoogra yağının geliştirildiği, bugün bunun Antileprol olarak lepraya karşı ilaç olarak kullanıldığı,2 çiçeğe karşı ilk aşının yine Hind, Çin ve Orta Asya’da

geliştirilip Türkler tarafından 17. ve 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya kadar yayılması3 dermatoloji tarihi açısından önemli olup, Türklerin bu gelişmedeki rolünü aydınlığa kavuşturmak da Türk tababet tarihi araştırmalarının öncelikli konularından biridir.

Budistliği kabul eden Türklerin, Batı ve Çin-Türkistanı'nda, Horasan ve Kuzeybatı Hindistan'da kurdukları Vihara denilen Budist manastırları, aynı zamanda diğer ilimlerin yanı sıra tababet tahsilinin de yapıldığı tıp okulları ve hastane niteliği de taşımakta idiler.4

Gandara'da Taht-ı Bahai Budist Viharası'nda bulunan ve Hindistan'da Türk asıllı Kuşanlar devrinden beri çocukları, öldürücü ve ciltte çopurluk yapan çiçek hastalığına karşı koruyan tanrıça olarak bilinen Hariti'nin Gandara ekolünün tarzında, biraz da Orta Asya tiplerini andıran heykelleri de Budist Viharalarının tababetle olan ilişkilerini ispatlayıcı niteliktedir.5

Bilhassa Hint ve Orta Asya Türk-Budist tababetinin tesirinde kalan Tibet'teki manastırlarda6 hâlâ diğer bilimlerin yanı sara tababet tahsil edildiği bilinen bir gerçektir.7 Hatta Tibet'teki manastırlarda çiçek hastalarının tedavisi ile rahiplerin uğraştığı Turner'in 1790'da yayınlanan Seyahatnâmesi'nden bilinmektedir.8 Lady Mary Montagu'nün 1717 yılında Türkiye'de gördüğü çiçek aşısına benzeyen Hint usulü çiçek aşısını, 1022 yılında Çin'in Tibet'e yakın bölgesinde, bir dağda yaşayan bir münzevi tarafından Çin Veziri Wang-Tan'ın küçük oğluna tatbik ettiği, Çin kaynaklarında9 belirtildiğine göre, bu bölgede yaşayan Uygur Türklerinin Hint usülü çiçek aşısının yayılmasında rol oynadıkları, onların Hint'le Çin arasındaki sıkı ticaret ilişkilerini yönelttikleri düşünülebilir.

II. Uygurlarda Dermatoloji

Orta Asya'daki Türklerde, tababetin gelişmesine dair ilk yazılı vesika, 1890 yılında İngiliz üsteğmeni Bower'in, M. S. 400 yılında yazılmış, Türkistan'da tıbba dair Budist Türklerin bir yazma eserini bulması ile

ortaya çıktı. Bilâhare Le Coq başkanlığında 1902-1914 yılları arasında Çin Türkistanı'nda Almanların yaptığı ilmi araştırmalarda ele geçen Uygur Türklerine ait Uygurca tıbbî yazma eserler, Reşit Rahmeti (Arat)'ın bunları 1930-32 de Almancaya ve sonra Türkiye Türkçesine çevirmesi ile, Orta Asya Türklerinin tababetinin özellikleri daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.10

Reşit Rahmeti Arat'ın Almancaya tercüme ederek Prusya İlimler Akademisi tarafından "Zur Heilkunde der Uiguren I und II" adı altında 1930-32 yıllarında yayınlanan bu Uygur el yazma eserlerde dermatolojiye ait birçok ilaç reçetelerinin yer aldığı görülmektedir.11

Bu ilaç reçeteleri Uygurların dermatozları çok iyi gözlemleyerek tasnif ettiklerini de göstermektedir.12

III. Selçuklularda Dermatoloji

Selçuklu Türkleri Dönemi'nde, çeşitli dermatolojik hastalıkların er-Râzi, İbn Sina gibi, Türk İslâm hekimlerinin eserlerindeki gibi ya ayakta ya da o devir hastanelerinde ilâçla, bunun yanı sara o devirde Anadolu ve diğer Selçuklu bölgelerindeki çeşitli kaplıcalarda tedavi edildikleri, lepralı olanların ise Miskinler Tekkesi denilen leprosorilerde tecrid edilerek özel yöntemlerle tedavi edildikleri görülmektedir.

Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk'un Konya Şeriyye Sicillerinde yaptığı araştırmalarda bulduğu bir belgeye göre, Selçuklu Dönemi'nde tesis edilen Konya'daki Sıracalılar Sultan Tekkesi denilen leprosorinin şeyhi olan zat, Konya Mahkemesi'ne müracaatla, bu müesseseye girmek isteyen hastanın Sultan Alaeddin-i Selçukî Bimaristanının (Darüşşifasının), birinci, ikinci tabibleri tarafından muayene edilerek lepralı olup olmadığının tesbitini rica ediyor. Bunun üzerine bu Selçuklu hastanesi tabiblerinin, hastayı muayene ettikten sonra bu ekzemadır, lepra değildir teşhisini koyunca, bu hastanın leprosoriye alınmadığı bu belgede belirtilmektedir.13 Bu belgede adı geçen

leprosori ne yazık ki ortadan kalkmıştır. İbrahim Hakkı Konyalı'ya göre Konya'da Selçukluların Miskinler Tekkesi denilen leprosorileri var idi; "Konya'da eski At Pazarı yakınında bir Miskinler Tekkesi, eski Baruthane Mahallesi'nde bir miskinler kabristanı var idi". Miskinler Tekkesi (denilen leprosoriyi) Selçuklu Devri hayırseverlerinden Sırçalı Mescid'i yaptıran zat yaptırmıştı.14 Selçuklular Dönemi'nde, Kayseri, Sivas, Kastamonu ve Tokat'ta buna benzer leprosorilerin bulunduğu Başbakanlık Arşivi'ndeki belgelerden anlaşılmaktadır. Anadolu Selçukluları Dönemi'nde, Hz. Mevlâna (Celâleddin-i Rûmî) ve ailesine ait geniş bilgiler veren Eflâkî'nin Menakibül Ârifin isimli eserinde cüzam ve bazı dermatolojik hastalıkların tedavisinde kaplıcalardan faydalanıldığı anlaşılmaktadır. Bu eserin bir bölümünde "Hamam, bütün cüzamlılar ve diğer hastalıklara yakalananlarla yine doldu" diye bahsedilmektedir.15 Belki de müzmin yaraların da cüzam adı altında zikredilmiş olması mümkündür.

Selçuk Dönemi'nin tanınmış hekim ve astronomlarından Kutbeddin-i Şirâzi'nin lepra ve tedavisi hakkında Risale fil-Baras isimli bir eser yazması16 ve Sultan Veled'in Kayseri hakkındaki bir şiirinden Kutbeddin-i Şirâzi'nin bir süre Kayseri'deki Gevher Nesibe Hastanesi ve Giyaseddin Keyhüsrev Tıp Okulu'nda çalışmış olabileceğinin anlaşılması,17 dermatolojinin Selçuklular Dönemi'nde ulaştığı bilimsel düzeyi göstermesi açısından çok önemlidir.

Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da tesis edilerek lepra ve diğer dermatolojik hastalıklar ile, romatizma, nikris, böbrek, kalp hastalıklarının tedavisinde kullanılan kaplıcaların ve içmelerin sayısının 200'e ulaşması, kaplıca tedavisinin Selçuklu tababetinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Ilgın'da Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat (1220-1237) tarafından 1236'da tesis edilen ve Gıyaseddin Keyhüsrev II (1237-1266) Dönemi'nde

onun veziri Sahip Ata tarafından 1257'de genişletildiği kitabelerinden anlaşılan Ilgın Kaplıcası'nın Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin eserlerinde çok kere ailesi ve çevresi ile ziyaret ettiği belirtilmektedir.18 Bu Ilgın Kaplıcası'nın, lepra ve dermatolojik hastalıklar ile nikris, böbrek ve kalp hastalıklarının tedavisinde kullanıldığı, demir ve kükürtlü suyunun 38-42°C sıcaklığı ile bu hastalara şifa verdiği bilinmektedir.19

IV. Osmanlılarda Dermatoloji

Osmanlı tababeti, Selçuklu tababetinin bir devamıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yükseliş döneminde Arapça ve Farsça yerine Türkçe tıbbi eserler yazan o dönemin ünlü Osmanlı-Türk hekimlerinden bilhassa Ahmedî'nin Tarvih al-Ervah'ında (1403-1410), Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun Cerrahiyet ül-Haniye'sinde (1465), Nidai'nin Menafiünnas'ında (16. yy.), Emir Çelebi'nin Enmuzec-i'fit-tıb'ında (1625) lepra ve diğer dermatolojik hastalıkların ünlü İslâm hekimleri er-Razi, İbn Sina ve Abul'kasım Zahravi'nin eserlerinde zikredilen metodlarla yani ilaçla, kan almak, dağlamakla tedavi yöntemlerinin kendi tecrübelerini de ilave ederek anlatıldığı görülmektedir.

Ahmedî'nin Tarvih al-Ervah eseri bilhassa İbn Sina'nın Kanun'u esas alınarak Türkçe şiir şeklinde yazılmış olup, Topkapı Sarayı Revan Kütüphanesi nüshasında 329 ila 354. varaklarda, lepra ve diğer çeşitli dermatolojik hastalıkların tedavisinden bahsedilmektedir.20 Şerafeddin Sabuncuoğlu'nun Amasya Darüşşifası'nda 14 yıl hekim olarak çalıştıktan sonra, Ebü'l-Kasım Zahravi'nin et-Tasrif eserinden faydalanarak kendi tecrübelerini de ilave ederek 1465'te Türkçe yazdığı Cerrahiyet ül-Haniye eserinde çeşitli dermatolojik hastalıkların ve bilhassa lepranın tedavisinden bahsetmektedir. Bu eserin Millet Kütüphanesi'ndeki müellifin kendi hattı ile olan nüshasının 47. faslında cüzam'ın (lepranın) ilaçla, iyi olmazsa dağlamakla tedavisinden bahsedilmekte olup, bu bahse ait tedaviyi

gösterir mühim bir resim de ihtiva etmektedir. Böylece İslâm Tababetinde resimle, cüzam tedavisinden bahseden ilk eser olması bakımından da bu eser dermatoloji tarihinde büyük önem taşımaktadır.21

İslâm tababetinde ilk defa frengiden bahseden eserlerden birisi Derviş Nidaî'nin Menafîü'n-nas adlı eseri olup, 16. yüzyıl başında yazılan bu eser, Avrupa'da ilk defa frengiden bahseden Girolamo Fracastor'un ünlü La Syphilis eseri gibi şiir şeklinde yazılmıştır.22 Girolamo Fracastor'un bu eserinde bahsettiği gibi sifilis denen bu hastalık Christophe Columbus'un tayfaları ile yeni keşfedilen Amerika'dan Avrupa'ya getirilmiş, Fransız Kralı VII. Charles'ın 22 Şubat 1495'deki Napoli'yi kuşatması sırasında onun askerleri vasıtasıyla İtalya'da yayılmaya başlaması nedeni ile buna Fransız Hastalığı anlamına Le Mal Française denildiği anlaşılıyor. Bizde de sifilisin frengi adı altında tanınmasına da Fransızlara ve Avrupalılara Osmanlı döneminde frenk denilmesinin rol oynamış olması gerek.23

Osmanlı döneminde sifilisten ilk bahseden eserlerden biri olan, Cerrah İbrahim bin Abdullah'ın 1505 (911 H.) yılında Yunanca Cendar isimli eserden Türkçeye çevirdiği "Alâim-i Cerrahîn" isimli eserinin XXII. bölümünde sifilisin semptomlarından ve civalı dört çeşit merhemle tedavisinden bahsettikten sonra kaynak göstermeden sifilisin Nuh Peygamber zamanından beri mevcut olan bir hastalık olduğunu belirtmesi oldukça garip ve tutarsız bir iddiadır.24 İbn Sina'nın Kanun'unun IV. kitabının 7. fen, 3. makale, fasl 1'de zikredilen Asaphati (Sahafati, Sahafut) deyimine dayanarak İbn Sina'nın sifilis hastalığını tanıdığı ileri sürüldü ise de,25 yeni bir hastalık olan sifilisin İbn Sina'dan çok sonra, Amerika kıtasının keşfini takip eden yıllarda oradan Avrupa'ya, 1498'de de Mısır'a ve diğer İslâm ülkelerine yayıldığını gerek Ivan Bloch gerekse Otto Spies'in kanıtlamaya çalıştıklarını burada belirtmekte yarar vardır.26

Avrupa tababetinin tesirlerinin başladığı 17. yüzyılda Paracelsus'un Paramirum ve Oswald Crollius'un Basilica Chymica'sına dayanarak yazdığı Gayetü'l-İtkan fî Tedbirü'l-bedenü'l İnsan başlıklı eserinde IV. Mehmed'in Hekimbaşı'sı Salih b. Nasrullah b. Sellum (ölümü 3 Tebiülevvel 1080 H. /1669), Avrupa'da yeni ortaya çıkan skorbut, sifilis ve plico polinica hastalıklarından ve tedavisinden bahsetmektedir.27 Onun halefi olarak sarayda Hekimbaşı olan Hayatîzâde Mustafa Feyzi, dermatoloji ve veneroloji alanında 17. yüzyılda Osmanlı tababetinde öne çıkan diğer bir hekimdir. İbn Sina'nın Kanun'u gibi beş kitaptan oluşan "Hamse-i Hayatîzâde" isimli eserinin, 3. kitabında Sifilisi 25 bölümde incelemekte ve onun civayla tedâvisinden bahsetmektedir. Bu bölümde onun Girolamo Fracastor'u da zikrettiği görülmektedir.28 4. kitabında, Polonya'dan o sıralarda Avrupa'ya yayılan plica polinica isimli hastalık ve onun tedâvisinden bahsetmektedir.29 Hayatâzâde'nin Şaban Şifaî tarafından tamamlanan Tedbir-i Mevlûd isimli eserinde çocuk hastalıklarından kızamık ve çiçek hastalıkları incelenmektedir.30 Salih b. Nasrullah Gayetü'l-Beyan eserinde lepra tedavisinde ilaçla tedavinin mümkün olup olamayacağının tespitinden şöyle bahsediliyor: "Cüzam marazına müptelâ olan adamdan kan alırlar, kanı su içine akıtırlar, eğer kan suyun dibine inerse ilaç mümkündür. Eğer inmeyip suyun üstüne çıkarsa ilaç olunmaz".31 Cüzamın ilaçla tedavisi için de Şarab-ı Aftimon gibi şerbetlerle, çeşitli tiryakların aç karnına ceviz kadar büyüklükte verilmesinden bahseder.32 17. yüzyılda yaşayan Evliya Çelebi de Kahire'deki Kalavun Hastahanesi'nde imal edilen "Tiryak-ı Faruk"un lepra tedavisi için üne sahip olduğundan ve bunun Hindistan'a hatta Avrupa ülkelerine ihraç edildiğinden bahsetmektedir. Evliya Çelebi'ye göre içinde diğer maddelerin yanı sara beş vukıyye zeytinyağı ve beş vukıyye yılan eti bulunan Tiryak-ı Faruk, lepra hastalığını iyi edici bir özelliğe sahiptir.33

Sultan I. Ahmed Devri'nde, 1608'de (1017 H.) Muhammed Ağa tarafından kaleme alınmaya başlanan ve 1767'ye (1181 H.) kadar Topkapı Sarayı'nda Helvahane'de yapılan 186 ilacın reçetesinin kaydedildiği Helvahane Defteri isimli reçete kitabında diğer ilaçların yanı sıra Tiryak-ı Faruk'un, uyuz hastalığı için Muğlab denilen ilacın, cüzam için dahi kullanılan Şarab-ı Aftimon'un reçetesi verilmektedir.34 Tarafımızdan 1992 yılında yayımlanan bu Helvahane Defteri'nde ayrıca Topkapı Sarayı mensuplarının saç ve cild sağlıkları için imal edilen sabun, saç boyaları, saç şampuanlarının reçeteleri de verilmektedir. 17. yüzyılda 40. 000 kişinin yaşadığı Topkapı Sarayı'nda bu saray mensupları için 6 saray hastanesinin bulunması ve bunlara Helvahane'de saray hekimleri nezdinde yapılan ilaçlarla, diğerlerinin yanı sara dermatolojik hastalıklarının tedavisinin o devre göre mükemmel bir şekilde sağlandığı görülmektedir.35

Üç kıtaya yayılan Osmanlı İmparatorluğu'nda, Selçuklular ve Memluklar Dönemi'nden beri işletmede olan hastaneler, Kahire'deki Kalavun Hastanesi gibi, her çeşit hastanın bu arada lepralı ve diğer dermatolojik hastalıkların tedavisini o dönemin tıbbi yöntemleri ile üstlendiği gibi, lepralıların tecridi için ayrıca Miskinler Tekkesi denilen leprosoriler tesis etmişlerdir. Bağdat, Sivas, Kayseri, Tokat, Konya, Kastamonu'da Selçuklular Dönemi'nden kalan leprosoriler (cüzamhaneler) işletmede bırakılırken Osmanlılar, Edirne, Bursa, İstanbul gibi yeni fethettikleri şehirlerde hatta Girit, Kıbrıs (Lefkoşe), Sakız gibi adalarda bile leprosoriler tesis etmişlerdir. Carsten Niebuhr36 gibi seyyahların belirttiğine göre 18. yüzyılda Bağdat'taki leprosoride, sadece lepralılar değil sifilisli hastalar da ayrı pavyonlarda tecrit edilmişlerdi. 18. yüzyılda Avrupa'daki bütün hastaneleri gezerek gören İngiliz hekimi John

Howard da Sakız (Chios) adasındaki leprosoriyi, oradaki kadınlı erkekli lepralı hastaların durumunu tarif eder.37

Osmanlılar tarafından tesis edildiği bilinen Edirne'deki leprosori, Dr. Rıfat Osman ve Ord. Prof. Süheyl Ünver'in araştırmalarına göre Sultan II. Murad zamanında (1421-1451) Kirişhane Semti'nde tesis edilmişti. Yanında bir mezarlığı da vardı ve 1628 yıllarına kadar işletmede olduğu sonra ortadan kaybolduğu anlaşılıyor.38

Bursa Şeriye Sicillerindeki kayıtlara göre Bursa Leprosorisi Yıldırım semtinde, büyük bir ihtimalle Sultan Yıldırım Bayezid'in 1396'da yaptırdığı Darüşşifa'ya yakın bir yerde idi. Bursa'daki leprosorinin ne zaman tesis edildiğine dair şimdiye kadar bir belgeye rastlanamamıştır. Ama Bursa Şeriye Sicillerindeki 5 Muharrem 889/1484 tarihli kayıttan, lepralı (cüzamlı) olduğu zannedilen birinin, Bursa'daki tabiblerce muayene edildikten sonra bu zatın cüzam olmadığının tesbit edildiği anlaşılmaktadır.39

Halk arasında Miskinler Tekkesi diye anılan bir leprosori Üsküdar'da Yavuz Sultan Selim (1512-1520) zamanında ahşap olarak inşa edilmiş olup Sultan II. Mahmud'un hazine vekili Ali Ağa tarafından 1225 (1810) tamir ettirilerek bir kitabe konmuştur. Bu hususu bildiren tarihini Enderunlu Vasıf söylemiş olup:

"Oldu dârî meskeni miskinlere inşa cedid" tarih düşürülen mısradır. Önünden geçen yol kenarındaki çeşmesindeki kitabe'de Vasıf'ın düşürdüğü tarihe göre 1226'dir (1811). Çeşme'deki kitabenin yazısı hattat Mustafa Râkım Efendi'nindir. Leprosorinin bugün Türk İslâm Eserleri Müzesi'ndeki kitabesinin ise imzasız olmasına rağmen, II. Mahmud'un çok sevdiği hocası hattat Râkım Efendi olsa gerek.40 Yakın zamana kadar harabe şeklinde Üsküdar'da Karaca Ahmed Mezarlığı yakınında mevcud iken bir yol geçirilirken ortadan kalkan leprosorinin bu asrın başındaki durumunu

gösteren resmi 1914 yılında ressam Ali Rıza Bey tarafından yapılmış olup, Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver ve Prof. Dr. Arslan Terzioğlu tarafından eldeki verilere göre yapılmış planı, şimdiye kadar ulaşan yegane Türk-İslâm leprosorisinin mimarisi hakkında bir fikir vermektedir.41

19. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'da "Berliner Tageblatt" gibi bazı Berlin gazetelerinin muhabiri olarak yaşayan Bernhard Stern'in yazarak 1903'te Berlin'de iki cilt halinde yayınlanan "Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei" isimli eserde, etraflı olarak tarif edilen Üsküdar'daki bu leprosorinin o zamanki durumu hakkında detaylı bilgiye sahibiz. Buna göre bu leprosori de 20 kadar oda bulunmakta kendi şeyhlerinin başkanlığında orada lepralılar yaşamakta olup, Dr. Zambaco Paşa'nın tıbbî denetimi altında idiler. Berlinli hekim Dr. Max Laehr de 19. yüzyıl sonunda İstanbul'a gelerek burada Lepra nervosa üzerine araştırmalar yaparak 1899'da Berlin'de yayınlamıştı.42 Bu Üsküdar'daki leprosorinin 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında yerli ve Avrupalı hekimlerin lepra araştırmalarının odak noktası olduğu görülmektedir. Zambaco Paşa'nın, 1907'de Fransızca olarak yayınlanan "La contagion de la lépre en l'etat de la science" eseri bunlardan biri olup o zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nda 600.000 lepralı olduğundan bahsedilmektedir.

Bizde lepra, leprosoriler ve genelde dermatoloji ile ilk bilimsel araştırma yapan Dr. Hüseyin Hulki Bey olup, 4 Ağustos 1862'de doğup 19 Mayıs 1894'te 32 yaşında ölen bu değerli Türk hekimi, Mekteb-i Tıbbiye'den 18 Mayıs 1885'te 997 no.lu diploma ile mezun olduktan sonra Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'ye üye olup, 1889'da Paris'te tıbbi bir kongre'de Türkiye'yi temsil etmiş ve 1887'de Robert Koch'un tüberkülini hakkında incelemeler yapmak üzere bir heyetle birlikte Berlin'e giderek onunla görüşmüştür. Bu görüşmede Koch'a tüberkülin ile lepralılar

üzerinde tecrübe yapıp yapmadığını sormuş ve bunun neticelerini öğrenmek istediğini bildirmiştir.43

“Hüseyin Hulki Bey, cild ve frengi hastalıklarında mütehassıs olduğundan 29 Mart 1894 de efrenci illetler ikinci muallimi oluyor. Sanayi madalyası alıyor ve mülkî rütbesi büyüyor. Burada mevzuu bahis etmek istediğimiz 29 Ağustos 1894’te Viyana’da Efrenci İlletler Kongresi’ne murahhas olarak gidiyor ve orada çok takdir olunuyor. Kongrede efrenci illetleri tahtelcild tedavi hususunda ibraz ettiği müşahade ve nazariyeler fevkalhat şayan kabul görülerek kendisine Avrupaca büyük bir mansabı ilmi olan profesörlük tavsiye olunuyor. Türkiye’deki cüzamhaneler hakkında Avrupa’ya ilk malûmatı veriyor ve sözleri alâka ile dinleniyordu.

… Avrupa’da ilk evvel cüzamhanenin bizde yapıldığını bahisle Avrupalıların bunu taklit ile müessesenin mevcudiyetinden haberdar olamayan garplılara Türklerin daha çok evvel bu hastalığı sâri telakki ederek, Avrupa’ya numune olmasını büyük bir telâkatle kongreye tebliğ ediyor. Ve fevkalâde takdir olunuyor. Hulki Beyin Türklüğe yaptığı bu hizmet doğrusu çok büyüktür.”44

1889’da İstanbul’da Askeri Tıbbiye’de (Tıbbiye-i Şahane) Cildiye ve Efrenciye hocası kehhal İlyas Paşa işlerinin çokluğundan derslerine muntazam gelemiyordu. Bu sebeple ve ayrıca 1879’da Rus orduları tarafından Türkiye’ye bulaştırılan frengi hastalığının önüne geçmek üzere Berlin’deki Osmanlı Elçisi Tevfik Paşa kanalı ile tanınmış Alman dermatoloji Profesörü Dr. Unna’dan uygun bir genç hekim tavsiye etmesi istenmiştir. O da hemen Dr. Ernst von Düring’i tavsiye etmiştir. Böylece 22. 4. 1889’da Türk Elçiliği’nde Dr. E. von Düring’le üç yıllık mukavele imzalanmıştır. Buna göre aylık 760, ayrıca yolluk gidiş-dönüş parası olarak 400 Frank kendisine Osmanlı Bankası’nca ödenecekti.45 Hatta Dr. Düring, Tevfik Paşa’nın uyarısı ile Berlin’de Maarif Nazırı Böss’le görüşerek

Türkiye'den dönüşünde bir Alman Üniversitesinde doçentlik imtihanı vereceğini bildirmiştir. Böylece Almanya'da devlet hizmetini bekleyenler sırasına girmek hakkını kazanmıştır.

Dr. E. v. Düring İstanbul'da işe başlamadan önce Fransa'daki dermatoloji gelişmelerini incelemek üzere üç ay Paris'te St. Louis Hastanesi'nde çalışmıştır. Daha sonra İstanbul'a gelen Düring 1889'dan 1902'ye kadar Türkiye'de 13 yıl görev yapmıştır. Bu arada Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de Cildiye ve Efrenciye Kliniği Direktörü olarak dersler vermiş, deri ve zührevi hastalıkları polikliniği yapmış ve askeri hekimlerin daha iyi yetişmesinde de büyük rol oynamıştır.

Berlin'de Osmanlı Sefaretinde Dr. E. von Düring'in 1889 Nisanı'nda imzaladığı mukavelesi 21 Haziran 1892'de üç yıl için yeni bir mukavele ile uzatılmış, bu da tekrar üç yıl uzatıldıktan sonra, 17 Eylül 1898'de kendisi ile 6 yıllık bir mukavele yapılmıştı. 1892 ve 1898'deki her iki mukavelenin orijinal nüshaları Prof. Dr. Arslan Terzioğlu'nun özel koleksiyonunda bulunmaktadır. 1898'deki mukavelesinde Prof. Dr. E. von Düring'e Paşa unvanı tevcih edilmişti. Bu mukavelesine göre Haydarpaşa Askeri Hastanesi'nin başhekim yardımcılığı görevini de yürüten Dr. E. v. Düring'in önemli bir hizmeti de Ankara ve Kastamonu İlleri Sağlık Genel Müfettişliği titri ile yurdumuzda ilk frengi mücadele teşkilatını kurmasıdır.46

1896 ilkbaharında bir kafile ile frengi taramasına çıkan Dr. E. v. Düring 1902'ye kadar Türkiye'de 14 seyahat yaparak Kuzeybatı Anadolu'nun büyük bir bölgesini taramış, genç hekimleri bu dalda kurslara tâbi tutmuştur. Ortalama 50. 000 kadar deri, mukoza ve kemik lezyonu gösteren hastayı, çoğunlukla iyodür dö potasyum ile tedavi etmiş ve büyük bir başarı elde etmiştir.47 Gerçi, 17 Şubat 1839'da Galatasaray'da açılan Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de dördüncü yıl öğrencilerinin oskültasyon-perküsyon

dersleri, cerrahi ameliye, göz hastalıklarında pratik derslerden başka cilt hastalıkları dersleri de gördükleri ve bunları Dr. Bernard'ın verdiği onun 20 Eylül 1843'te Sultan Abdülmecid'e sunduğu ve 26 Eylül 1843'te yayınlanan raporundan anlaşılmakta48 ise de ve Bursa kaplıcaları hakkında bir kitap yazarak bu kaplıcaların dermatolojideki öneminden bahsetmiş olmasına rağmen bizde modern dermatolojinin hakiki anlamda kurucusu Prof. Dr. E. von Düring olmuştur. Kastamonu yöresinden getirdiği frengiden burnu düşenlere ilk defa rinoplasti ameliyatının Haydarpaşa Askeri Hastanesi'nde yapılması da Prof. Dr. von Düring'in başlattığı bir yeniliktir.49

Bütün bu çalışmaları dolayısı ile 1898'deki mukavelesinde görüldüğü üzere Sultan II. Abdülhamid tarafından kendisine sivil paşalık, mirimiranlık rütbesi tevcih edilmiştir.

Prof. Dr. E. von Düring Osmanlı Delegesi olarak iki defa Türkiye'yi Berlin'de temsil etmiştir. Bunlardan birincisi 1890-91'de Berlin'de Uluslararası Tıp Kongresi'nde olup, Osmanlı Devleti adına Tüberkülin aşısı hakkında Prof. Dr. R. Koch'la görüşmüştür. İkincisinde yine Berlin'de 1897'de düzenlenen Uluslararası Lepra Kongresi'nde Türkiye'yi temsil etmiştir.50 1902'de Kiel'de yeni tesis edilen Dermatoloji Kürsüsü'ne profesör olarak çağrılan E. v. Düring Osmanlı Hükümetinin her türlü terfi ve taltif vaadlerine rağmen Türkiye'den ayrılarak Kiel'e gitmiştir.51

1898 de Rieder Paşa tarafından İstanbul'da tesis edilen Gülhane Seririyat Hastanesi ve Tatbikat Mektebi'ne Osmanlı Hükümetinin davetlisi olarak gelen Dr. Georg Deycke, Gülhane'de Dahiliye ve Cildiye Klinikleri ile Polikliniklerini idare etmiştir. 1899'da Prusya Maarif Nezareti Dr. Deycke'ye profesör unvanını vermiştir. 1904'te de Rieder'in halefi olarak Gülhane'nin direktörlüğüne getirilmiştir.

Prof. Dr. G. Deycke Gülhane'de mikrobiyoloji ve dermatoloji alanında bilhassa lepra, verem ve dizanteri ile yakından ilgilenmiş ve bu alandaki yayınları ile dünya çapında ün kazanmıştır.52 Alman Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nde bulduğumuz 6 Mayıs 1907 tarihini taşıyan Berlin'de Alman Dışişleri Bakanlığı'ndan ve Reichskanzler (İmparatorluk Şansölyesi) adına imzalanmış belgede Gülhane direktörü Prof. Dr. Deycke'nin 4 Şubat 1904'de gönderdiği mektubunda; ekinde sunulan Dr. Deycke ve Dr. Reşad (Rıza) Bey tarafından yazılmış bilimsel makalede belirtildiği üzere, leprayı iyileştirecek Nastin adlı yeni bir ilaç geliştirdiklerinden bahsetmişler ve arzuları üzerine bu hususta Berlin'deki Kaiserliche Gesundheitsamt'ın (İmparatorluk Sağlık Dairesi)'nin Deycke tarafından lepraya karşı geliştirilen bu iyileştirici maddeden bir miktarının denenmek için kendilerine gönderilmesini isteyen Alman İmparatorluk Sağlık Dairesi'nin yazısının sunulduğu belirtilerek bu hususun Prof. Dr. Deycke'ye bildirilmesi Almanya'nın İstanbul'daki Büyükelçisi'nden rica edilmektedir.53

Bu yazıya cevaben Prof. Deycke'nin kendi elyazısı ile Almanya'nın İstanbul'daki Büyükelçiliği'ne yazdığı 17 Mayıs 1907 tarihli mektupta, bu konuda kendisine ulaştırılan bu iki yazı gereği, kendisinin bizzat Alman İmparatorluk Sağlık Dairesi ile irtibata geçeceği belirtilmektedir.54

Difteri serumunu keşfiyle Nobel ödülü kazanan Prof. Dr. Emil von Behring 1907 yılında İstanbul'u ziyareti esnasında Gülhane'de lepra üzerinde âlaka uyandıran ilmi araştırmalar yapan G. Deycke'yi de görmek istemiştir. Berlin'deki Prusya Gizli Devlet Arşivi'nden Althof'un bıraktığı evraklar arasında, bu hususta E. von Behring'in Deycke'yi neden ziyaret etmek istediğini izah edebilecek şu satırlara tesadüf edilir.

"… Benim için büyük memnuniyet verici bir durumdur ki, Deycke benimle ilgisi olmadan kendi başına, tüberküloza çok yakın akraba

addedilebilecek Lepra'da, benim Paris'te verdiğim konferansımda TC olarak karakterize ettiğim ve yayınlarımın ikinci kitabının son bölümünde etraflıca anlatılan aynı tedavi edici cisimcikler sınıfını keşfetmiştir"…55

1907'de kendi arzusu ile yurdumuzdan ayrılmış ve Almanya'ya dönmüş olan Prof. Deycke 1908'den 1909 yılına kadar İngiliz Guyana'sını ziyaret ederek lepra araştırmaları yapmıştır. 1913'te Lübeck Hastanesi başhekimi iken süt çocuklarına "Calmett" usulû ile yapılan kendi tüberküloz aşısı Almanya'da bir hayli ilmi münakaşalara yol açmıştır.56

Düring'in 1902'de Almanya'ya dönüşünden sonra Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de "Cildiye ve Efrenciye Kliniği"nin başına getirilen Dr. Celâl Muhtar (Özden), Paris'te Tıp Fakültesi'nin ünlü dermatoloji âlimlerinden Prof. Dr. Fournier yanında çalışırken 1890'da avuç içi ve ayak altında görülen Palmoplanter Trikofisi'yi keşfetmiştir. Mulajları hâlâ Paris'te St. Louis Hastanesi Müzesi'nde (Nr. 1657, 650 ve 1687) bulunmaktadır. Bu buluşuna dair 1892'de Paris'te Fransızca yaptığı yayınları57 ile Dr. Celal Muhtar dünya literatürüne geçmiştir.

"Bu hastalık daha önce Dyshydrose'a benzetilirdi. Hatta frenginin deri belirtileri ile de karıştırılmıştı. İlk doğru ve ilmî tavsifini Dr. Celâl Muhtar vermiştir. Bunların hiçbiriyle ilişkisi olmadığını ortaya koydu. Bir heyet bu keşfin ona ait olduğunu kabul etmiştir".58 1908 yılında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ile Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye Haydarpaşa'da Darülfünunu Osmanî Tıp Fakültesi'nde birleştirildikten sonra Dr. Celâl Muhtar burdaki Cildiye ve Efrenciye Kürsüsünü 1923'te kendi arzusu ile ayrılıncaya kadar yönetmiştir. Dr. Celâl Muhtar'ın yanında Dr. Hasan Reşad (Sığındım) ve Dr. Hüseyinzâde Ali Bey'ler poliklinik yapıp yetişmişlerdir.59

V. Cumhuriyet Dönemi'nde Dermatoloji ve Zührevi Hastalıklar

Prof. Dr. Hasan Reşat Sığındım (1884-1971) Tıbbiye'den 1905 yılında mezun olmuş, aynı yıl Prof. Celâl Muhtar Bey'in asistanı olarak görev almış ve 1909'da Almanya'ya gitmiş, 1913'te yurda döndükten sonra 1916 yılında Tıp Fakültesi'nde deri hastalıkları dersleri vermeye başlayarak 1933 yılında Darülfünu'nun lağvına kadar kürsüde hocalık etmiştir.60 1932'de Kâbil'de kurulan Tıp Fakültesi Dekanlığı'nı kabul etmiş ve ilk mezunlara diplomalarını verdikten sonra yurda dönmüştür. 1941 de Haydarpaşa Numune Hastanesi ve 1953'de Denizcilik Bankası Hastanesi Cildiye Servisi Şefliği'nde bulunmuş, 1963 sonunda bu görevden arzusu ile ayrılmıştır. Hasan Reşat Sığındım, monositer lösemi bulgusu ile, adını dünya tıp literatürüne geçirmiş kıymetli bir dermatoloji hocamızdır.

Hasan Reşat, bu buluşunu 1913'de Hamburg St. Georg Hastanesi'nde Victor Schilling ile birlikte çalışırken yapmış ve aynı yıl Münchner Medizinische Wochenschrift'te yayınlamıştır.61

1933 yılında Deri Hastalıkları Kürsüsü'nün yönetimi Ord. Prof. Dr. Hulusi Behçet'e verilmiştir. Kürsüye Cevat Kerim İncedayı ve bir müddet sonra da Dr. Cemâl Pektaş öğretim üyesi olmuştur.

Ord. Prof. Dr. Hulusi Behçet (1889-1947) tıp öğrenimini 1910 yılında bitirmiş, 1914'e kadar Gülhane Cildiye Servisi'nde Eşref Ruşen, Talât Çamlı ve bakteriyolog Reşat Rıza hocaların yanında asistan olarak çalışmıştır. 1918'e kadar Edirne Askeri Hastanesi Cildiye Mütehassıslığını yapmıştır. 1923'te Hasköy Zührevi Hastanesi Başhekimliği'ne tâyin olmuş ve buradan da, Gureba Hastanesi Cildiye Mütehassıslığı'na tâyin edilmiştir. 1933'te Üniversite Reformu'nda İstanbul Tıp Fakültesi Deri Hastalıkları ve Frengi Arşivi adındaki dergiyi yayınlamıştır. 1939'da Ord. Profesörlüğe terfi eden Hulusi Behçet "Trisemptom" hastalığını bir antite morbid olarak mütalâa etmiş ve bütün dünya dermatologları ile yaptığı bilimsel tartışma sonucu bu antitenin klasiklere "Morbus Behçet" olarak girmesini

sağlamıştır.62 Bugün bütün dünya dermatologları arasında müstesna bir yeri olan rahmetli hoca, özel hayatında mütevazi ve münzevi bir tarzda yaşardı. Behçet soyadı kendisine bizzat Atatürk tarafından verilmiştir. Buna dair Atatürk'ün kendi el yazısı hocanın kızı Bayan Güler Tunca'da bulunmaktadır. Ömrünü ilmî münakaşalarla, araştırmalarla ve bütün bunları tatbik edebileceği mevzu ve hastaları aramakla geçirmiştir.

Hulusi Behçet'in Türkçe, Almanca, Fransızca ve İngilizce olmak üzere 200'e yakın yayını mevcut olup, bunların içinde en önemlilerinden biri de, “Klinikte ve Pratikte Frengi Teşhisi ve Benzeri Hastalıkları” adlı kitabıdır.63

1947 yılında Hulusi Behçet'in ölümü üzerine kürsü yönetimini Ord. Prof. Dr. Cevat Kerim İncedayı ele almıştır. 1950 yılında Dr. Osman Yemni ve 1954'de Dr. Faruk Nemlioğlu kürsüye eylemli doçent olarak atanmışlardır.

1960 yılında Kürsü Profesörlüğüne Prof. Dr. Osman Yemni atanmıştır. 1967 yılında İstanbul Tıp Fakültesi Deri Hastalıkları Kürsüsü'nden yeni kurulan Cerrahpaşa Deri Hastalıkları Kürsüsü'ne Ord. Prof. Dr. Cevat Kerim İncedayı ve Prof. Dr. Faruk Nemlioğlu geçmişlerdir. Prof. Dr. C. K. İncedayı'nın Dr. Berta Ottenstein'le birlikte yaptıkları psoriasisin lipid metabolizması ilgili yayınları yabancı yayınlarda site edilerek takdir toplamıştır.64

O zaman İstanbul Tıp Fakültesi'ndeki kürsünün öğretim kadrosunda, kürsü başkanı Prof. Dr. Osman Yemni'den başka, Prof. Dr. Nevzat Öke, Prof. Dr. Ahmet Murat, Doç. Dr. Oğuz Lav ve Doç. Dr. Türkân Saylan bulunmakta idi.

20. yüzyılda Türkiye'de lepra ile savaşı başlatan Prof. Dr. Mazhar Osman Uzman'dır. Üsküdar'daki Miskinler Tekkesi'nin harap olması ile sahipsiz kalan 30-40 kadar lepralılar Toptaşı Akıl Hastanesi'nin bir

koğuşuna yerleştirmiş olan Prof. Mazhar Osman, bu akıl hastanesinin 1919 yılında Bakırköy'e taşınmasından sonra, Bakırköy Akıl Hastanesi'nin bahçesinde barakalarda lepralılar da yerleştirilmişlerdir. Böylece İstanbul'daki Cüzam Hastanesi'nin tesisinde ilk adımları atan Mazhar Osman, lepra tedavisi için bulunan yeni ilacın getirilip bu hastaların tedavisini sağladığı gibi 1941'de Elazığ'da da bir cüzam hastanesinin kurulmasını sağlayarak Türkiye'de cüzamla savaşın öncülüğünü yapmıştır.65

1957 yılında idealist hekim Doç. Dr. Ethem Utku Ankara Tıp Fakültesi bahçesinde Dünya Sağlık Teşkilatı ve Sağlık Bakanlığı'nın yardımı ile Cüzam Savaş ve Araştırma Enstitüsü'nü kurmuş ve Cüzamla Savaş ve Araştırma Derneği'nin tesisinde de öncülük etmiştir.

İstanbul'daki Cüzam Hastanesi'nin gelişmesinde büyük rol oynayan ve hayatını lepra araştırmalarına atayan Prof. Dr. Türkan Saylan'a bu çalışmalarından dolayı ünlü lepracı Dr. Dhardmandra ile birlikte 1986'da Hindistan'ın Gandi ödülü verildiğini burada belirtmek gerekmektedir.66

Cüzamla Savaş'ın son yıllarda gösterdiği etkinlikler nedeni ile bugün 70 milyonluk Türkiye'de kayıtlı bulunan 3600 lepralı hastanın bulunması varılan olumlu neticenin bir göstergesidir.

Sonuç olarak, tarih boyunca Türklerin, dermatoloji ve veneroloji alanında uyguladıkları tedavi yöntemleri ve yaptıkları bilimsel buluşlarla dünya tababetine büyük çapta katkılarda bulundukları ortaya çıkmıştır.

1 Terzioğlu, Arslan: Orta Asya, Çin ve Hindistan'da Türk Tababeti ve Hastaneleri. Bifaskop, Yıl: 5, s. 13, 1984, s. 17-22, krş. Terzioğlu, Arslan: Die Bedeutung der chinesischen Pulslehre für die Krankheitsdiagnostik nach der persischen Handschift "Tansuqname-i İl-Hon dar Funun-i Ulum-i Hitai" aus den 1313 n. chr. Medizinische Diagnostik in Geschichte und

Gegenwart, hrsg. von Ch. Habrich, F. Marguth, J. H. Wolf, R. Wittern, München 1978, s. 71-80.

2 Thorwald, Jürgen: Macht und Geheimnis der frühen Ärzte. München-Zürich (1967), s. 234.

3 Bkz. Terzioğlu Arslan: Neuere Forschungsergebnisse über die Verbreitung der Pockeninokulation in Europa. ÖGGNW, 9. Jg. Nr. 1-2, 1989, s. 1-19.

4 Barua, Dipak Kumar: Viharas in Ancient India. Calcutta 1969, s. 14, 15, 32, 44, 48, 49.

5 Foucher, A. : L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhâra. Tome II, Paris 1938, s. 123-131; Fischer, Klaus: Schöpfungen indischer Kunst. Köln (1959), s. 132, 133.

6 Tibetteki manastırlardaki tıbbi elyazma eserlerde Kautarisation ile tedavi metodu hâlâ Hor yani Türk metodu olarak geçer. Bk. Laufer, Heinrich: Beiträge zur Kenntnis der tibetischen Medizin. Teil II. , Leipzig 1900, s. 48.

7 Laufer, Heinrich: Beiträge zur Kenntnis der tibetischen Medizin. Teil I, Berlin 1900, s. 14, 15, 17-20.

8 Turner, (-): An Account of an embassy etc. , s. 469; Laufer, Heinrich: a. g. e. , s. 31.

9 Hübotter, F. : Die Chinesische Medizin. Leipzig 1919, s. 95; Huard, Pierre ve Ming Wong: Chinesische Medizin. Frankfurt a. Main 1973, s. 114.

10 Rachmati, G. R. : Zur Heilkunde der Uiguren I. Sitzungsberichte der preussichen Akademie der Wissenschaften. Jahrang 1930. Berling 1930, s. 451-473; Zur Heilkunde der Uiguren II. Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaftan. Jahrgang 1932. Berlin 1932, s. 399.

11 Bkz. Ünver, Süheyl: Uygurlarda Tababet. İstanbul 1936, s. 34, 62.

12 Terzioğlu, Arslan: Die frühİslâmischen, seldschukischen und osmanischen Leprosorien. Heilkunst, 91. Jg. , Heft 7, Juli 1978, s. 1.

13 Konyalı, İbrahim Hakkı: Miskinler Tekkesini Yavuz Sultan Selim yaptırdı. Yeni Asya, 25. 8. 1979, s. 4.

14 Eflaki: Manakıb al-Arifin. Nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959-1961, Metin I, s. 337; trc. I, s. 328.

15 Ullmann, Manfred: Die Medizin in Islam. Leiden und Köln 1970, s. 147, 178; İssa Bey, Ahmed: Histoire des Bimaristan (Hôpitaux) a L'époque İslâmique. Kairo 1928, s. 109.

16 Uzluk, Feridun Nafiz: Kayseri Şehri İçin Hatıralar. Ankara 1966, s. 4-6.

17 Ünver, Süheyl: Selçuk Tababeti. Ankara 1940, s. 102.

18 Ünver, Süheyl: Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri. Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 26.

19 Ünver, Süheyl: Selçuk Tababeti. Ankara 1940, 102.

20 Ünver, Süheyl ve Şehsuvaroğlu, Bedi N. : Türkiye'de Cüzam Tarihi Üzerine Araştırmalar. İstanbul 1961, s. 19-38.

21 Şerefeddin Sabuncuoğlu: Kitab ül-Cerrahiyet-i Haniye. Handschriftenexemplar in der Bibliothek National Paris. Supp. Turcs 693, varak 46 a, b.

22 Derviş Nidai: Esrar-ı Genci Mana. İstanbul Nuruosmani Kütüphanesi N: 2270'de kayıtlı bu elyazma eser 24x16 cm ebadında, her sayfada 13 satır, 170 varak (339 sayfa) tır.

23 Bkz. Fracastor, Je'rôme: La Syphilis (1530). Golvalıların Hastalığı Üzerine Üç Kitap. Türkçe Çev. : Feridun Nafiz Uzluk. Ankara (1969), s. IV-V, 7, 8.

24 Bkz. Adıvar, Adnan: Osmanlı Türklerinde İlim. 4. Baskı, İstanbul 1982, s. 61.

25 Bkz. Renaud, H. P. J. : Abulcasis, Avicenne et les grands médecins Arabes ont-ils connu la syphilis. İn: Bull. Soc. Franç. Hist. Med. 28 (1934), s. 122.

26 Bloch, İvan: Ursprung der Syphilis. Jena 1901, s. 64-95; Spies, Otto: Das erste Auftreten der Syphilis in Ägypten im Jahre 1498. Sudhoffs Archiv, Bd. 52, 21 (1969), s. 382-384.

27 Terzioğlu, Arslan: Die Hofspitäler und andere Gesundheitseinrichtungen der osmanischen Palastbauten. München 1979, s. 222-223.

28 Terzioğlu, Arslan: a. g. e. , s. 227-228.

29 Terzioğlu, Arslan: a. g. e. , s. 228.

30 Terzioğlu, Arslan: a. g. e. , s. 229.

31 Salih bin Nasrullah: Gayet ül-Beyan. İstanbul Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı Kütüphanesi. T. Y. 28, Varak 145a.

32 Salih bin Nasrullah: a. g. e. , varak 145a, b.

33 Evliya Çelebi: Seyahatname. Beşir Ağa Kütüphanesi. İstanbul, Nr. 452, Kitap 10, varak 46a, b; Seyahatname, Nşr. Zuhuri Danışman, cilt 14, İstanbul 1971, s. 214, 215, 217, 218.

34 Terzioğlu, Arslan: Helvahane Defteri ve Topkapı Sarayı'nda Eczacılık. İstanbul 1992, s. 48, 69, varak 20a, 51a.

35 Terzioğlu, Arslan: a. g. e. , 1992, s.

36 Ünver, Süheyl ve Şehsuvaroğlu, Bedi N. : Türkiye'de Cüzam Tarihi Üzerine Araştırmalar. İstanbul 1961, s. 12, 13.

37 Niebuhr, Carsten: Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern, II. Kopenhagen 1778, s. 507.

38 Howard, John: Nachrichten von dem vorzüglichen Krankenhäusern und Pesthäusern in Europa. Aus den englischen übersetzt von Ch. Friedrich Ludwig. Leipzig 1791, s. 162.

39 Ünver, Süheyl: Türkiye'de Cüzam Tarihi Hakkında, Poliklinik, Bd. 1, 7 (1934), s. 218; Bolak, Orhan: Hastanelerimiz. İstanbul 1950, s. 32; Adıvar, A. Adnan: Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul 1970, s. 59.

40 Ünver, Süheyl: Tıp Tarihi Yıllığımız I. İstanbul 1966, s. 17; Konyalı, İbrahim Hakkı: Abideleri ve Kitabeleri ile Üsküdar Tarihi. c. 1, İstanbul (1976), s. 235-237. Tarihi düşüren mısra için bkz. Vasıfı Enderuni: Divan-ı Gülşen-i Efkar-ı Enderuni. Bulak 1257 H. , s. 37, 38.

41 Bkz. Terzioğlu, Arslan: Die frühİslâmischen, seldschukischen und osmanischen Leprosorien. Heilkunst, 91. Jg. , Heft 7, Juli 1978, s. 2.

42 Stern, Bernhard: Medizin, Aberglaube und Gsechlechts-leben in der Türkei. Bd. 1, Berlin 1903, s. 112; Laehr, Max: Die nervösen Krankheitserscheinungen der Lepra mit besonderer Berücksichtigung ihrer Differential-Diagnose nach eignen auf einer Studienreise in Sarajevo und Constantinopel gesammelten. Erfahrungen, Berlin 1899, s. 17.

43 Bkz. Hüseyin Hulki: Berlin Hatıratı. Dersaadet H. 1308, 1890.

44 Ünver, Süheyl ve Şehsuvaroğlu, Bedi N. : a. g. e. , s. 12-13. Bkz. Şehsuvaroğlu, Bedi N. : Yurdumuzda Deri Hastalıkları Tarihçesi ve Muallim Dr. Hüseyin Hulki Bey'den bir hatıra. Dermatoloji Dergisi, c. 3, Sayı 8, 1966, s. 474-475.

45 Bkz. Terzioğlu, Arslan: Türk-Alman Tıbbi İlişkileri, Sempozyum Bildirileri, 18-19 Ekim 1976 İstanbul. İstanbul 1981, s. 156.

46 Terzioğlu, Arslan: a. g. e. , s. 156.

47 Stade Karl-Heinz: Die Bedeutung Ernst v. Dürings für die Dermatologie. Kiel 1952 (=Schriftenreihe der Nordwestdeutschen Dermatologischen Gesellschaft H. 3), s. 12.

48 Bernard, K. A. : Rapport sur les truvaux de L'Ecole de Médecine de Galata-Séraï. Journal de Constantinople et des intéréts Orientaux. 26 Sept. 1843, s. 22.

49 Terzioğlu, Arslan: Die deutschen Einflüsse bei der Entwicklung der Krankenhausmedizin in der Türkei im 19. Jhd. In: Krankenhausmedizin im 19. Jahrhundert. Hrsg. von H. Schadewaldt und J. H. Wolf, München 1983, s. 24.

50 Winkelman, Otto: Bericht eines türkischen Delegierten über die detusche Medizin um 1890. Historia Hospitalium, Heft 15, 1983-1984, s. 168-173.

51 Stade, Karl-Heinz: a. g. e. , s. 12; Bkz. Ayrıca Eulner, Hans-Heinz: Die Entwicklung der medizinischen Spezialfaecher an den Universitaeten des deutschen Sprachgebietes. Stuttgart 1970, s. 140f.

52 Terzioğlu, Arslan: a. g. e. , s. 154.

53 Acta der Kaiserlich Deutschen Botschaft zu Constantinopel pro 1907-1912, Abschrift zu II M 2423, Der Präsident des Kaiserlichen Gesundheitsamts, Berlin, den 2. April 1907.

54 Acta der Kaiserlich Deutchen Botschaft zu Constantinopel, pro 1907-1912, Nr. 1364-XIV, 5.

55 Zeiss, H. und Bieling, R. : Gestalt und Werk. Berlin-Grünewald 1940, s. 42.

56 Terzioğlu, Arslan: a. g. e. , 1976, s. 154.

57 Ünver, Süheyl: Tıp Tarihimiz Yıllığı I. İstanbul 1966, s. 74.

58 Ünver, Süheyl: a. g. e. , s. 74.

59 Murat, Ahmet: Prof. Dr. Hulusi Behçet ve Gülhane'nin Dermatoloji'nin Gelişmesine Katkıları. Acta Turcica Historiae Medicinae VI. Yayınlıyanlar: Arslan Terzioğlu ve E. Lucius. İstanbul 1999, s. 133.

60 Efe, Suat: Prof. Dr. Hasan Reşat Sığındım ve Monositer Lösemi’yi Keşfinin Öyküsü. Hipokrat, Sayı: 7, 2000, s. 582.

61 Efe, Suat: a. g. m. , s. 583-584.

62 Bkz. Murat, Ahmet: a. g. m. , s. 134-135.

63 Murat, Ahmet: Atatürk Döneminin Büyük Tıp Adamı Prof. Dr. Hulusi Behçet ve Dermatolojiye Katkıları. Acta Turcica Historiae Medicinae IV. Yayınlıyanlar: Arslan Terzioğlu ve E. Lucius. İstanbul 1997, s. 68-71.

64 Bkz. Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Tıp Fakültesi. Yayına Hazırlıyanlar: B. N. Şehsuvaroğlu, N. Gökhan, O. Neyzi, İstanbul 1974, s. 96-97.

65 Uzman, Mazhar Osman: Tababet-i Ruhiye. İstanbul 1941, s. 52.

66 Sütlaş, Mustafa: Cüzamla Savaş Derneği Tarihinden Kısa Notlar. Türkiye’de Cüzamla Savaşın Dünü Bugünü. Yayına Hazırlıyanlar: Türkan Saylan ve Mustafa Sütlaş. İstanbul 1998, s. 100.

C. Dinî Bilimler ve Tarih Yazıcılığı

Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis / Doç. Dr. Mehmet Emin Özafşar [s.356-369]

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Hadis, İslâm kültür tarihinin en zengin alanlarından birisidir ve hicri birinci asırda bilim olma yoluna girmiş; sırasıyla hıfz, kitabet, tedvin ve tasnif evrelerinde klasik hadis edebiyatının hemen her türden örneklerini vermiştir Eğer hadis tarihi, oluşum, gelişim, açılım, daralma ve dönüşüm dönemi şeklinde bir periyodlamaya tabi tutulacak olursa, Osmanlı devrine "daralma" dönemi denk düşer.1 A ncak buradaki "daralma" tabiri, görece bir kavramdır ve daha önceki devirlerde ortaya konulan mesai ve edebi türlerin çeşitliliğine nispetle bir duraklamayı/dinginleşmeyi ifade eder. Zira "oluşum" ve "gelişim" dönemlerinde temel hadis kaynakları hemen bütün türleriyle meydana getirilmiş; "açılım" döneminde büyük şerhler, hadis metodolojisinin klasik örnekleri, biyografi eserleri, vb.'leri yazılmıştır. Bu süre zarfında hadis etrafında çeşitli fikir akımları ve ekoller şekillenmiş, kurumlar kurulmuştur. Osmanlı'nın siyasal varlığını kazanmaya çalıştığı sıralarda, İslâm kültürünün geçmiş birikiminden beslenen Mısır ve Suriye'de, hadis ilminin büyük simaları, ürünlerini veriyordu. Sekizinci asrın hadis hafızları Birzâlî (ö. 1338), Mizzî (ö. 1341) ve talebesi Zehebi (ö. 1347) vefat ettiğinde, Osmanlı'nın üzerinden yarım yüzyıl geçmişti ve Orhan Gazi (1324-1362) devletin teşkilatlanması ve ülkenin sınırlarının genişletilmesiyle meşguldü. Her ne kadar bu arada ilk Osmanlı Medresesi İznik'te açılmışsa da (M. 1331), medrese sistemi içerisinde hadisin yerini alması için en az bir yarım yüzyıl daha geçmesi gerekecekti.2 Zehebi'den bir asır sonra, yaşadığı çağa ve sonrasına damgasını vuran İbn Hacer el-

Askalâni (ö. 1448) vefat ettiğinde, Osmanlı eğitim sisteminde hayati rolü oynayacak "Daru'l-hadis medresesi" kurulalı, çok kısa bir zaman olmuştu. İbn Hacer'in çağdaşı Bedreddin el-Ayni (ö. 1451) Anadolu'da değil, Mısır'da yetişmişti.[3] Mamafih Osmanlı siyasal ve kültürel gelişmesine paralel olarak eğitim kurumlarında da atılım göstermiş ve hadis eğitim kurumları bakımından İslâm tarihinin en sistemli ve en fazla hadis okulunu açmıştır.[4] Öyle ki yüzlerle ifade edilen bu müesseseler, sadece Arap yarımadası, Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu'yla sınırlı kalmamış, Yunanistan dahil, Balkanlar'da Bosna-Hersek'e kadar yayılmıştır.[5] Osmanlı, egemen olduğu hemen her yere bir Hadis okulu açmıştır. Pek çok Daru'l-hadis medresesi, hükümdar, şeyhu'l-İslâm, vezir ve paşalar tarafından tesis edilmiştir[6] hadisin kurumsal yükselişi, hiç şüphesiz Osmanlı'nın elinde gerçekleşmiştir.

Osmanlı dönemi hadisi, etraflı bir biçimde henüz incelenebilmiş değildir. Şimdiye kadar yapılan bazı çalışmalar ya eğitim kurumu olarak Daru'l-hadisler üzerine odaklanmış ya da belli dönem yahut şahıslarla sınırlı kalmıştır.[7] Bu medreselerdeki eğitim programları ise Süleymaniye ve benzeri medreselerin vakfiyelerine dayanılarak ele alınmıştır.[8] Ancak Osmanlı hadisçiliğinin kendine özgü yapısı, akademik tetkiklere henüz konu olabilmiş değildir. Bunun en açık göstergesi, İlahiyat fakültelerinin Hadis kürsülerinde "Osmanlı Hadisçiliği" veya "Osmanlı Hadisçileri" diye bir dersin bulunmamasıdır.

Bu yazıda, Osmanlı dönemi hadisi bir tek yönden ele alınmayıp, hadisin Osmanlı eğitim, kültür ve sanatındaki yerine projeksiyon tutulmaya çalışılacaktır. Eğitim sahasında hadis ele alınırken hadis faaliyetinin siyasal erkle ilişkisine; sultanların duygusal yönlerine; hadis geleneğinin Anadolu'ya hangi kaynaklarla girdiğine; dönemin seçkin hadisçilerine ve yeri geldikçe bu sahada verdikleri eserlere temas edilecektir. Resmi ve sivil

eğitimde Anadolu hadis geleneğinin kaynakları izlenirken, örnek olarak Osmanlı hadisçiliğinin son temsilcilerinden olan Zahid Kevseri'nin (1879-1952) icâzet belgesi esas alınacaktır.9 Kültür alanında hadisin yansımaları, daha çok popüler kültürü şekillendiren ve halka yönelik el kitapları sayılabilecek eserler üzerinden incelenecektir. Osmanlı sanatında hadis ise, yalnızca, dekoratif sanatların bir dalı olan hat sanatında, hangi hadislerin ve ne tür temaların öne çıkarıldığıyla sınırlı kalınarak değerlendirilecektir.

I. Resmi ve Sivil Eğitim

Osmanlı döneminde Anadolu'da hadis, eğitim kurumlarında yerini "Daru'l-hadis"lerin kurulmasıyla alır. İlk Osmanlı Daru'l-hadisinin I. Murad Devri'nde (1360-1389) İznik'te Çandarlı Hayreddin Paşa (ö. 1387) tarafından yaptırıldığı kabul edilir.10 Bu, İslâm dünyasında bilinen en eski Daru'l-hadis'ten yaklaşık ikibuçuk asır sonraya rastlar.11 Anadolu'da inşa edilen ilk Daru'l-hadis'ten ise takriben bir asır sonradır.12 Bu asrın parmakla gösterilen siması İbn Melek, İzzeddin Abdullatif'tir (ö. 1394). İslâmi ilimlerin her alanında otorite olmuş, Tire'de müderrislik yapmıştır. Osmanlı medreselerinin hadis sahasındaki baş yapıtlarından olan Sâğânî'nin (ö. 1253) Meşarıku'l-envâr'ı üzerine yazılmış Mebârikü'l-ezhar' onundur.13

Osmanlı Daru'l-hadislerinin en önemlilerinden biri, II. Murat'ın yaptırdığı Edirne Daru'l-hadisi'dir (1435).14 Osmanlı ilim hayatı, onun Devri'nde (1421-1451) büyük bir ilerleme göstermiştir; Arabistan, Türkistan ve Kırım'dan birçok değerli alim getirilmiştir. Aralarında Gürani, Tûsi, Semerkandi ve benzeri şahsiyetlerin bulunduğu bu alimler heyetinde Osmanlı'da ilk resmi hadis hocası sayılabilecek olan Fahreddin Acemi (ö. 1460-1) de vardır. Çoğu Cürcâni (ö. 1413) ve Taftazâni'nin (ö. 1388) talebeleridir.15 Fatih'in hem hocası hem de Şeyhul İslâmı Gürani'nin (ö. 1487) el-Kevseru'l-câri (ala/fi) ila riyazi'l-buhari16 adlı Buhari şerhinin

bulunması, eğitim kurumlarına paralel olarak temel hadis kaynakları üzerine çalışmalar yapıldığını da gösterir.17 Gürani'nin Mısır'daki hadis birikimini Anadolu'ya taşıyanlardan biri olduğu söylenebilir. Zira kendisi 1431 civarında Kahire'ye gelmiş ve İbn Hacer'den Buhari'nin es-Sahih'i ile Iraki'nin Şerh-u elfiye'sini okumuştur. Gerek İbn Hacer ve gerekse diğer meşhur hadisçilerin derslerine uzun müddet katılmış; bu çerçevede Zerkeşi'den (ö. 1442) Müslim'in es-Sahih'ini okumuştur.18 Zerkeşi bir Hanbeli alimi olup, Devri'nde Müslim'in kitabını, ravisi Beyâni'den aktaran son şahıstır.19 Gürani, Mısır'da bulunduğu sırada, Sultanı'nın huzurunda icra edilen Buhari derslerine katılmış ve devlet ricali ile yakınlık kurmuştur. Tarihçi Makrizi (ö. 1441) kendisinden Müslim ve benzeri eserleri okumuştur. Gürani, Fatih Devri'nde İstanbul'da kendi adına bir de Daru'l-hadis yaptırmıştır.20

Fatih Devri'nde açılan medreselere ilaveten, II. Bayezid Dönemi'nde (1481-1512) Amasya'da kurulan Abdullah Paşa Daru'l-hadisi (M. 1485) Kanuni Devri'nde inşa edilen Süleymaniye Daru'l-hadisine (M. 1557) kadar dikkat çeken önemli kurumlardandır.21 Daru'l-hadisler inşa edildikleri Devri'n sultanlarının kişilikleri hakkında da imalar taşır. Mesela zamanında Amasya Darul'hadisi yanında daha pek çok medresenin kurulduğu II. Bayezid, alim ve şair bir zat olarak anılır.22 İstanbul, onun zamanından itibaren İslâm aleminin ilim merkezi olmuş ve bu şerefi uzun müddet korumuştur.23 1503-1511 yılları arasında muhtelif kimselere verilen ihsan ve hediyeleri ihtiva eden bir İn'amât Defteri'nde birçok şair, sanatkar, alim ve meşâyihin ismine rastlanması, onun ilim ve kültüre verdiği değeri açıkça ortaya koyar.24 Galatasaray mektebi için 86.000 akçe sarf ettiği aktarılır.25 Her sene Molla Câmi'ye 1000 filuri gönderirmiş.26 Molla Câmi (ö. 1492), Horasan'da dünyaya gelmiş İranlı büyük alim ve şairdir; Sultan Hüseyin Baykara'nın Herat'ta adına yaptırdığı medresede

Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tefsir dersleri okutmuştur. Çihl Hadis-Hadis-i Erbain diye anılan risalesi, kırk hadisin Farsça manzum tercümesinden ibarettir.27 Kendisi de orta halli bir şair olan ve "Adli" mahlasıyla şiirleri bulunan Bayezid II'nin hattatlıkta da mahareti vardır.28

Bayezid Dönemi'nde Hadis alanındaki hizmetlerin canlı tanığı, pek çok medresenin yanında Edirne Daru'l-hadisinde de müderrislik yapan; ayrıca önce İstanbul Kadılığı (M. 1516), daha sonra Anadolu Kazaskerliği (M. 1520) ve Mısır kadılığı görevlerini de üstlenen Seydi Çelebi'dir (ö. 1525). Bayezid II Dönemi'nde kaleme aldığı ve "Müstahrec mine'l-buhari" başlıklı siyaset temalı hadis kitabını Sultana ithaf etmiş ve eserin girişinde onun Devri'nde hadise ilginin çoğaldığına dikkat çekmiştir.29 Bu Devri'n mühim simalarından birisi de Molla Lütfi'dir (ö. 1495); Sinan Paşa'nın elinde yetişmiş; II. Bayezid Devri'nde Hazine-i Âmire'de hâfız-ı kütüp olmuştur. Daha sonra değişik medreselerde görev yapmıştır. Çeşitli görüşleri dolayısıyla koğuşturma geçirmiş ve infaz edilmiştir. Pek çok eseri arasında hadisle ilgili olanı Ta'lika ale'l-camii's-sahih'tir.30

Yavuz Selim (1512-1520) Dönemi'nde Mısır'ın Osmanlı yönetimine katılması, sadece siyasal bir açılım değil, aynı zamanda bilimsel, kültürel ve sanatsal bir kazanım da olmuştur. Yavuz, İstanbul'a dönüşünde beraberinde çok sayıda alim ve sanatkarı da getirmiştir. Ceberti'nin nakline göre sanatkarların Osmanlı saltanat merkezine intikali dolayısıyla Mısır'da 50'den fazla sanat kolu sahipsiz kalmıştır.31 Danişmend, bu kafilede Mısır'ın ileri gelen yaklaşık 1800 alim ve sanatkarın yer aldığını söyler.32Kimi çağdaş Arap edebiyat ve kültür tarihçileri, bu durumu Mısır'ın tarihinde karanlık bir Devri'n başlangıcı sayma noktasına kadar götürür33 Bu yargının aşırılığını görmek için imar ve bayındırlık açısından Osmanlı devri Mısır'ının önceki devirlerden hiç de geri kalmadığı tezini savunan André Raymond'un Yeniçerilerin Kahiresi, Abdurrahman

Kethuda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi (çev. Alp Tümertekin: YKY, İstanbul-1999) adlı çalışmasına göz atmak yeterlidir. Dayf'ın kendi eserinde işaret ettiği Osmanlı dönemi alimlerini görmek de bu konu da fikir verebilir.34 Ancak, bu dönemin yetiştirdiği şahsiyetlerin tercüme-i hallerini tetkik için, Toynbee'nin (ö. 1975) deyişiyle dünyanın büyük tarihçileri listesinde yerini alan Cebertî'nin (1753-1825) Acâibu'l-âsâr'ını incelemek daha da ikna edici olmalıdır.35 Osmanlı dönemi Mısır'ının seçkin hadisçilerine örnek vermek gerekirse bunlar arasında Münâvi'yi (ö. 1621) mutlaka anmak gerekir. Pek çok eseri arasında onbin hadisi içeren ve 44 kaynaktan derlenen Künûzu'l-hakaik önemli bir yer tutar.36 Rûdâni (ö. 1682) ise Münavi'nin ölümünden yedi yıl sonra Kuzey Afrika'nın Sûs kenti yakınlarındaki bir kasabada doğmuş, Marakkeş, Cezayir ve Mısır'da ilim tahsil etmiştir. 1080/1669'da Veziriazam Mustafa Bey'le tanışarak İstanbul'a gelmiş ve Köprülü Ahmed Paşa'nın (1635-1676) himayesinde bir yıl kalmıştır. Daha sonra Mekke şerifliği görevine getirilmiştir. Rûdâni, aşağıda da işaret edileceği üzere Osmanlı devri Anadolusu'nun en seçkin hadisçilerinin yetişmesinde katkısı olan bir zattır. Cemu'l-fevâid adlı eseri hadis sahasında önemli bir derlemedir.37 Osmanlı Mısır'ının gözde hadisçilerinden bir diğeri de, doğma büyüme Mısırlı olan Muhammed Hafnî'dir (ö. 1767). Cebertî'nin de hocalarından olan Hafni, Ezher şeyhliği yapmış (1179/1766) Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Hafniyye kolunu kurmuştur.38 Hafni'nin talebelerinden Hibetullah Ba'li (ö. 1809) İstanbul'a gelmiş ve buradaki ikameti esnasında kendisinden icazet alanlar olmuştur. Bağdat kadılığı da yapan Ba'li, İstanbul'da vefat etmiştir.39 Hiç kuşkusuz Osmanlı devri Mısır hadisçiliğinin en velud ismi Murtaza ez-Zebidi'dir (1732-1791). Aslen Bağdatlı olup Hindistan'a göçen bir ailenin çocuğu olarak Kannuç'a bağlı Bilgram'da dünyaya gelen Zebidi, Küçük yaşta ilim için gittiği Yemen'in Zebid bölgesine nisbetle Zebidi olarak anılmıştır.

Genç yaşta Kahire'ye gelip yerleşmiş ve orada verdiği derslerle hadis ilmine olan alakayı yeniden canlandırmıştır. 1191 (1777) yılından itibaren kendisine hükümetten maaş bağlanmıştır. Zebidi, 1205'te (1791) Kahire'de vefat etmiştir.40 Zebidî'nin baş yapıtı 14 yıl emek verdiği Tacu'l-arûs isimli eserdir. Firuzâbâdî'nin el-Kâmus'u üzerine yazılmış bir şerhtir. Tamamlandığında şöhreti o kadar yayılmıştır ki, Osmanlı Sultanı dahil civar memleketlerin sultanları birer nüsha siparisinde bulunmuşlardır. Mısır Mir-livası Muhammed Bey, bin riyal karşılığında bir nüsha almış ve vakfetmiştir.41 Bu şöhretin ardından Zebidi'nin Kahire'de hadis okutması için izin verilmiş ve bu derslerin notları el-Emâli eş-Şeyhuniyye olarak iki cilt halinde kitaplaşmıştır. Kendisini "hadis ilminin hizmetkarı" olarak niteleyen Zebidi'nin, hadis sahasında onlarca eseri vardır. Zebidi'den hadis kitapları için icazet talebinde bulunanlar arasında I. Abdülhamid (1774-1789) de vardır. Zebidi, ona "rahmet edenlere Allah teâlâ da rahmet eder" diye başlayan meşhur müselsel hadisin ve daha başkalarının icazetini yazarak, 1193/1779'da kendisine ithaf ettiği bir şiirle birlikte göndermiştir.42 Pek çok hayırlı hizmetlere öncü olan Abdülhamid I'in hadise düşkünlüğünün daha önceki Osmanlı sultanlarından hiç de geri olmadığı anlaşılmaktadır. Bahçekapısı'nda Hamidiye Kütüphanesi'nden başka Medine'de medrese ve kütüphanesi bulunmaktadır. Cami dışında, özel ilk kütüphane sayılan Hamidiye Kütüphanesi, 1780'de açılmış, ve Hammer gibi araştırmacıların uğrak yeri olmuştur. Bu kütüphane bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.43 Zebidi'nin Anadolu ulemasıyla da yakın temasları olmuştur. Beyzâde Mustafa Efendi (ö. 1785) kendisiyle Mısır'da arkadaş olmuş, İstanbul'a döndükten sonra da yazışmaları devam etmiştir. Zebidi'nin ona verdiği icazetin bir nüshası Daru'l-kütübi'l-mısriyye'de mevcuttur.44

Osmanlı devri Mısır'ındaki hadis faaliyetleri müstakil bir çalışma konusu olmakla birlikte, şu kadarını söylemek mümkündür ki, Yavuz'un Mısır'ı Osmanlı yönetimine katması, Anadolu Mısır arasındaki bilimsel alışverişi çok daha hızlandırmış, özellikle Anadolu hadisçiliğinin serpilip gelişmesinde dönüm noktası olmuştur.

Süleymaniye Daru'l-hadisi'nin45 banisi Kanuni'nin devri (1520-1566) her bakımdan Osmanlı eğitim, kültür ve edebiyatının şahsiyetini kazandığı bir devirdir. Bunda bizzat padişahın ve çevresinin ilmi, sanatı teşvik ve erbabını takdir ve himaye etmeleri rol oynamıştır. Bu nedenle ilim ve sanat İstanbul, Edirne, Bursa, Bağdat gibi yerlerle sınırlı kalmamış, en ücra şehirlerde bile gelişme imkanı bulmuştur.46 Kanuni, büyük bir şairdir ve Muhibbi" mahlasıyla kaleme alınmış divanı vardır. Kişiliğini yansıtması bakımından şu dizelerini hatırlamak kafidir:

Ol İrem bâğı gülünün yine biz bülbülüyüz

Zâhiren pâdişehiz ma'nide ammâ kuluyuz

Zâhiren baksan eğerçi berr ü bahrin şâhıyım

Bir ulu dergâhın amma ben gubâr-ı râhıyım47

Nûr-ı âlemsin bugün hem dahi mahbûb-ı Hudâ

Eyleme âşıkların bir lahza kapında cüdâ

Gitmesin nâm-ı şerifin bu dilimden dembedem

Dertli gönlüme devâdır cân bulur anda safâ

Umarım her bir adın başka şefâat eyleye

Ahmed ü Mahmûd Ebü'l-Kasım Muhammed Mustafâ48

Hadis eğitimine ve bu eğitimin sağlandığı kurumlara gösterilen ilginin ardında bu kabil hissiyatların da rol oynadığı çok açıktır. Asrının gözde alimi İbn Kemal (ö. 1533) Molla Lütfi, Kestelli, Hatibzâde ve Marufzâde'den ders aldıktan sonra Edirne medreselerine müderris olmuştur. Edirne kadılığı ve Anadolu Kazaskerliği yapmış; Kanuni Devri'nde

Şeyhülİslâm olmuştur; iki yüz kadar eseri vardır. Hadis alanında: Ta‘lika ale’l-cami‘ es-sahih; Şerhu meşâriki’l-envar; Şerhu erba‘in gibi eserleri vardır. 49

II. Selim Devri’nde (1566-1574) padişahın hocası Atâullah Efendi tarafından Birgivi Mehmed Efendi (ö. 1573) için Birgi’de inşa ettirilen “Atâullah Efendi Daru’l-hadis”i (M. 1571) Osmanlı medrese sisteminde önemli bir statüyü haizdi.50 Birgivi, Osmanlı hadisçiliğinin mühim simalarındandır. Arap dili ve gramerine dair yazdığı eserlerin yanında, hadis usulüne ilişkin bir risale; kırk hadis şerhi ve Kitabu’l-iman ve’l-istihsan adlı eserleri hadis sahasında yazılmış çalışmalardır. Birgivi, vaazlarında ve yöneticilere yönelttiği tenkitlerinde, insanları Kur’an ve Sünnet’e davet etmiş; ahlak sahasında kaleme aldığı et-Tarikatu’l-muhammediyye adlı eseriyle Osmanlı muhitlerinde derin tesirler uyandırmıştır.51

Diğer taraftan Selim II Dönemi (1566-1574) yoğun biçimde Türkçe çevirilerin yapıldığı bir dönemdir. Bu dönemde Türkçeye kazandırılan eserlerden birisi Amasyalı Muhyiddin Kasım’ın (ö. 1533) Ravzu’l-ebrâr adlı eserdir.52

Bu, Zemahşerî’nin (ö. 1143) Rabîu’l-ebrâr isimli kitabının özetidir. Zemahşeri, kitabında bir varlık, zaman, insan, ahlak ve toplum anlayışı, ortaya koymaya çalışmaktadır; İslâm kültürünün anlam evrenini saptamakta, hadisleri onun hem kurucu öğelerinden birisi olarak değerlendirmekte, hem de diğer öğelerle birlikte bir kültürel anlam semantiğinde yorumlamaktadır. Bu eser,53 Aşık Çelebi (ö. 1572) tarafından II. Selim’e ithafen Türkçeye çevrilmiştir. Âşık Çelebi’nin hadis sahasında Şerhu hadis-i erba‘în ve Kâmiu’l-bid ‘a fi nusrati’s-sünne gibi daha başka eserleri de vardır. 54 Bu Devri’n gözde alimlerinden Gelibolulu Mustafa Surûri (ö. 1561), Taşköprülüzâde ve Mevla Kadirî’den okumuş;

İstanbul kadılığının yanı sıra sultan çocuklarının özel hocalığını yapmıştır; eserleri arasında Ta‘lika ale’l-camii’s-sahih bulunmaktadır.55

Osmanlı eğitim sisteminde Daru’l-hadislerin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Daha önce nasıl II. Murad’ın Edirne Daru’l-hadisi en yüksek mevkiye sahip idiyse, Kanuni düzenlemesinin ardından 11 aşamalı medrese yapılanmasının en üstünde Süleymaniye Daru’l-hadisi yer almıştır. Soraları da Osmanlı’da birçok Daru’l-hadis açılmasına karşın, Süleymaniye Daru’l-hadisi son devirlere kadar bu payesini korumuştur.56 XIV. asırdan XVIII. asrın ortalarına kadar Osmanlı’da irili ufaklı yüzlerce Daru’l-hadis kurulmuştur. Bu kurumlar Osmanlı eğitim sistemi içerisinde daha çok yönetici yetiştirmeye matuf bulunduğundan bugünkü anlamıyla akademik tetkiklere zemin oluşturamamıştır. Bu medreselerden mezun olanlar hiyerarşik bir düzen içerisinde Kadılık, Müderrislik, vb. görevler almışlardır.57

Eğitim müesseselerindeki hadis geleneğinin, Edirne Daru’l-hadisine tayin edilen ilk müderris Fahreddini Acemi (ö. 1460-1) ile başladığı söylenebilir. Bu zat, babasından okuduğu Buhari’nin icazetine sahiptir; Burhaneddin Herevi’den (ö. 1417)58 hadis dersi almıştır.59 Osmanlı Daru’l-hadislerinde ders metni olarak Sahih-i Buhâri, Sahih-i Muslim; Bağavî’nin (ö. 1126)60 Masâbîhu’s-sünne; Sâğânî’nin (ö. 1253) Meşarıku’l-envâr gibi eserleri okutulmaktadır.61

Daru’l-hadisler konusunu ele alan yazarlar genellikle bu müesseselerdeki program konusunda suskun kalmakta; hatta kimileri bu hususun açıklığa kavuşturulamamış olduğunu belirtmektedirler.62

Osmanlı Dâru’l-hadislerinde yetişen hadisçilerin, sadece bir kaç hadis kitabını okuduklarını düşünmek yanıltıcı olur. Hele hele buna bakarak bu okullardan yetişenleri hadis formasyonu bakımından İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki emsallerinden geride addetmek safdillik olur.

Devri’n ilim anlayışı çerçevesinde okunması mutad olan temel hadis kaynakları resmi ve sivil hadis meclislerinde de okunmaktadır. Bunu görmek için Zahid Kevserî’nin (ö. 1952) hadis altyapısına bakmak yeterlidir. O, İslâmi ilimlerin tamamında temel formasyonunu iki hocada tamamlamıştır; bunlar Eğinli İbrahim Hakkı (ö. 1900) ile Alasonyalı Ali Zeynelabidin’dir (1851-1917). Kevseri’nin Alasonyalı’dan aldığı hadis kaynakları şunlardır:

* Sahih-i Buhâri
* Sahih-i Muslim
* Sunen-i Nesâi
* Musnedu’ş-Şâfii
* Musned-i Ahmed
* Meşarık-ı Envâr
* Mişkât-ı Masâbih
* Mevâhib-i Ledünniyye
* Şifâ
* Câmi-i Kebir
* Câmi-i Sağir

Alasonyalı’nın hadisteki ilim silsilesi incelendiğinde hocası Hafız Ahmed Şakir’den (ö. 1897) itibaren silsile halinde Necmeddin Ğaytî (ö. 1576)63 kanalıyla İbn Hacer e (ö. 1448) ulaştığı görülür. Kevseri’nin Kadıasker Hasan Efendi Daru’l-hadisinde kaldığı sırada diğer hocalarından okuduğu hadis kaynakları da vardır:

* Nuhbetu’l-fiker
* Sünen-i Ebi Davud
* Sünen-i Tirmizi
* Mesânîd-i Ebi Hanife

Bu kaynakların rivayet silsilesi ise Kastamonulu Hasan Efendi (ö. 1911) kanalıyladır. Kevseri Sünen-i İbn Mâce ve Muvatta-ı Mâlik gibi eserleri diğer bazı hocalarından okumuştur. Bu eserlerin rivayet silsilelerinden anlaşılmaktadır ki, Osmanlı dönemi Anadolusu’nda on yedinci asırdan itibaren geleneksel hadis nakil sistemine uygun bir biçimde hadis kaynaklarının okunması ve aktarılması geleneği oturmuş bulunmaktadır. Bunda Mısır’ın Osmanlı’ya katılmasıyla birlikte Anadolu, Mısır, Irak ve Suriye bölgesi arasındaki bilgi alışverişinin hızlanmasının rolü büyüktür.

Mesela Gaytî (ö. 1576) Osmanlı Mısır'ının yetiştirdiği hadis hafızlarından biridir. Klasik hadis aktarım sistemi onun talebelerinin talebeleri kanalıyla Anadolu'da yaygınlaşma sürecine girmiş ve XVIII. ila XIX. asırlarda iyice yaygınlaşmıştır. İskenderiye'ye bağlı Gayt'ta dünyaya gelen ve oraya nispetle kendisine el-Gaytî denilen Necmeddin, İbn Hacer'in talebesi Zekeriya el-Ensari'nin (ö. 1519) öğrencisidir. Ensari, Mısır'ın Osmanlı'ya katılmasından yaklaşık üçyıl sonra vefat etmiştir. Kafiyeci ve İbnulhümam gibi Anadolu menşeli alimlerden de ders alan Ensari, Sultan Eşref Kayıtbay zamanında (M. 1384) Başkadılık görevine getirilmiştir. Uzun yıllar Mısır'ın yüksek medreselerinde ders, hangâhlarında ahlak eğitimi vermiş; çok sayıda eser yazmıştır.64 Hicri onuncu asrın ilk yıllarında doğan Gaytî ise, tasavvuf eğitimini Ensari'den almış; Devri'nin ileri gelen diğer hocalarından da hadis, tefsir ve fıkıh okumuştur. Salahiye ve benzeri Hângâhların postnişinliğini de üstlenen Gaytî, çağının yegane hadis hafızı ve muhaddisi olarak nitelenmiştir.65 Bu zatın çeşitli eserleri vardır; bunlar arasında biri hadis eğitim tarihi açısından oldukça mühimdir. El-Ferâidu'l-munazzama ve'l-fevaidu'l-muhkeme 66 başlığını taşıyan bu eserde aktarıldığına göre, Zahir Baybars, kendi medresesinde hadis ilmine bir kürsü tahsis etmiş, diğer medrese müessisleri de onu takip etmişlerdir. Gaytî, burada hadis dersleri vermiştir.67 Gaytî, ve hocası Ensâri, aynı zamanda Hind uleması ile Osmanlı Anadolu ulemasının ortak hadis referanslarından birini teşkil etmektedirler. Eğer Şah Veliyyullah Dihlevi'nin (1703-1762) hadisteki rivayet silsileleri incelenecek olursa, bunların bir kısmının Gayti ve Ensari kanalıyla İbn Hacer'e ulaştığı görülür.68 Aynı durum Yemen hadisçileri için de geçerlidir.69 Bunun bir anlamı da, Osmanlı yönetimindeki Mısır'ın hadis ilmi bakımından hâlâ cazibe merkezi olma özelliğini koruduğudur.

Osmanlı medreselerinden mezun olan birinin hadis sahasındaki formasyonunu gösteren bir başka örnek ise Kevseri'nin Hocası, Eğinli İbrahim Hakkı'nın ve onun hemşehrisi Eğinli Muhammed Hulusi Efendi'nin hadis birikimini gösteren bir icazetnamedir.70

1298/1881'de verilen bu icazetnamede okunduğu belirtilen hadis eserleri kırkı bulmaktadır. Bunlar arasında Müsned, musannef, sahih, sünen ve rical türü eserler bulunmaktadır. Bu icazet silsilesi, Aclûni'ye (ö. 1748) kadar ulaşmaktadır. Aclûni, III. Ahmed zamanında (M. 1707) İstanbul'a gelmiş ve bir yıl kalmıştır. Onun İstanbul'a geldiği sene Hasan Ağa Daru'l-hadisi açılmıştır.71 Bir sene sonra, Sultan tarafından Emevi Camii müderrisliğine tayin edilmiş ve vefatına kadar kırk yıl bu görevi sürdürmüştür.72 Damad İbrahim Paşa'nın (ö. 1730) adına Daru'l-hadisler, külliyeler, kütüphaneler tesis ettiği; Devri'n akademisi sayılabilecek ilim heyetleri teşkil ettiği bir sürecin arefesidir bu tarih.73

Nitekim III. Ahmed kendisi de sanat ve eğlenceye olduğu kadar ilme ve ulemaya da ilgi gösteren biridir. Aralarında Devri'n önemli şahsiyetlerin bulunduğu bir heyetle sürekli toplandığı; Doğu ve Batı dillerinden çeviriler yaptırdığı nakledilmektedir.74 Sultan'ın kurduğu kütüphane aynı zamanda bir dershanedir; bizzat III. Ahmed tarafından yazılan manzum bir levhadan anlaşıldığına göre kütüphane binasında hadisi şerif okunmaya tahsis edilmiş özel bir bölüm bulunmaktadır.75 III. Ahmed'in hadise olan ilgisi Devri'nde yazılmış pek çok kırk hadis kitabından da anlaşılabilir, nitekim bu eserlerden bazısı Sultan'a ithafen kaleme alınmıştır. Enderun-u Hümayun mensubu Abdullah b. Mehmed'in Padişah'ın cülus yılı olan 1115/1703'de kaleme aldığı "Ahsenu'l-haber"

başlıklı kırk hadis çalışması bunlardan biridir.76 Hikmetî Kırk hadis tercümesi ile, Osmanzâde Taib'in "Sıhhat-âbâd" adlı eserleri de aynı padişaha ithafen yazmışlardır.77 Bu ithafların ardında sultanın Hz. Peygamber'e karşı duyduğu hissiyatın rolü olduğu anlaşılmaktadır. Zira diğer Sultanlar gibi III. Ahmed de duygularını şiir yoluyla dile getiren ve "Necib" ve "Ahmedi" mahlaslarıyla dizeler kaleme alan birisidir. Hz. Peygamber'e karşı hissettiklerini, ilâhî formatında bir şiirle kaleme almış ve bu ilahisi tekkelerde okunmuştur.

Aclûni kaldığı süre zarfında İstanbul'daki hadis alimlerinden ders de almıştır. Hocaları arasında Ayasofya vaizi Süleyman b. Ahmed (h.1120'de sağ) de bulunmaktadır.78 Osmanlı Anadolusu'nda Aclûni'nin el-Erbaûn el-aclûniyye adlı eseri okunarak aktarılmıştır. Kevseri de bu eserin rivayet hakkına sahiptir. Kitabı ilk öğrenim yıllarında hocası Düzceli Muhammed Nazım'dan (ö. 1911) okumuştur. 79

On sekizinci asır Osmanlı Anadolu'sunun parmakla gösterilen hadisçisi ise, tartışmasız Amasyalı Yusuf Efendizâde Abdullah'tır (ö. 1754). Yusuf Efendi 1655'de Amasya'da doğmuştur.80 Ali b. Süleyman (ö. 1721), Kara Halil (ö. 1711), İbrahim Bektaşi (ö. 1708) 81 ve "Ayasofya Şeyhi" Süleyman Fazıl'dan (ö. 1721) okumuştur. Hocası olan bu zat, Anadolu'nun en büyük hadisçilerinden bir olarak nitelenir. Hocaları arasında Mezzâhi; Şabramullisi, Remli ve Rûdâni sayılmaktadır.82 Süleyman Fazıl, Buhari, Meşârık ve Şifa gibi hadis kitaplarını defalarca okutarak bitirmiştir. Nevevi'nin eseri üzerine yazdığı Şerhu hadis-i erbain'e ilaveten Buğyetu'l-müslim adlı Muslim şerhi vardır.83 Yusuf Efendi, III. Ahmet ve I. Mahmut Devri'nin gözde uleması arasına girerek "Reisu'l-kurra" düzeyine çıkmıştır. Mısır, Hicaz ve Şam'dan bu sahada kendisinden icazet alanlar olmuştur. Çorlulu Ali Paşa'nın Sadrazamlığında (1706-1710) Saray-ı Hümâyun hocalığına getirilmiştir. Edebi yönü de bulunan ve "Hilmi" mahlasıyla

Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri bulunan Yusuf Efendizâde, yarım asır ders vermiş, elliden fazla eser kaleme almıştır. Hz. Peygamber'e yazdığı bir Natı'nda şöyle der:

Fezây-ı dergahın kân-ı atâdır Yâ Rasûlallah

Cenâb-ı melce-i recâdır Yâ Rasûlallah

Yusuf Efendizâde 1167/1754'te vefat etmiştir. Ölüm tarihine "çağın en büyük bilgini öldü" anlamına gelen "tuvuffiye allâmetu'z-zaman" ibaresiyle tarih düşülmüştür. Hadis alanında iki eseri vardır: bunlardan birisi Buhari şerhi olup "Necahu'l-kâri" ismini taşımaktadır ve otuz cüzden müteşekkildir. Yusuf Efendizâde, bu eserine Ahmed III Devri'nde Saray-ı Hümayun hocalığına getirildiği vakit başlamıştır.84 Klasik şerh çalışmalarından çok fazla farklılığı olmayan eserin ağırlıklı biçimde İbn Hacer ve Ayni'nin Buhari şerhlerine dayandığı görülmektedir.85

Yusuf Efendizâde, bu eserini 28 senelik bir zamanda kaleme almıştır; bitirince bir nüshasını Sultana hediye etmiş, buna karşılık padişahın yüksek beğeni ve takdirlerinden başka kendisine bin altın, çok kıymetli bir takım giysi ve bir samur kürk armağan edilmiştir. Yusuf Efendi'nin Saray-ı Hümayun'da okuttuğu Buhari dersinin bitişi için gerçekleştirilen dua merasimine, bizzat Padişah da iştirak etmiştir. Yusuf Efendizâde'nin Buhari şerhine saltanatın ilgisi bu kadarla da kalmamış, eserin bir nüshası Fatih Camii Kütüphanesi'ne konulduğu gün, kendisi Huzur-ı Pâdişâhi'ye davet olunmuş ve altı bin kuruşluk bir taltife mazhar olmuştur. Eser, daha önce yazılmış ve Anadolu'da mütedavel olan pek çok Buhari şerhinin değerlendirme ve konularını içerdiği gibi, özgün yorumları da ihtiva etmektedir.86

Hadis alanındaki diğer mühim çalışması, Müslim şerhidir ve "İnayetu'l-meliki'l-mun'im" başlığını taşımaktadır. Eseri yarısına kadar şerhetmiştir ve takriben yedi cüz olduğu nakledilmektedir.87 Yusuf Efendizâde, bu

eserini yaşının kemal bulduğu bir devirde kaleme almıştır. Buhari şerhini Ahmed III'e ithaf eden müellif, bu eserini ise Mahmud I'e ithaf etmiştir.88 Bu eserler neşredilmeden ve bunlar üzerine etraflı tetkikler yapılmadan Osmanlı dönemi Anadolusu'ndaki hadis çalışmaları hakkında kesin birşeyler söyleyebilmek oldukça zordur.

Hadis kültürünün nesiller boyunca Anadolu'da aktarımına aracılık eden rivayet mekanizmalarından bir diğerini de yine Kevseri örneğinde izlemek mümkündür. Onun medrese dışında hadis formasyonunu takviye ettiği hocalarından birisi Kastamonulu Hasan Efendi'dir (ö. 1911). Bu zatın hadis birikimi Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin (ö. 1893) kanalıyla Seyyid Ervâdi (ö. 1858) ve Kuzberi'ye (ö. 1845) 89 uzanmaktadır. Trablusşam müftülüğü de yapmış olan Ervâdi, 1849'da İstanbul'a gelmiş ve iki sene Ayasofya'da hadis okutmuştur.90 Talebesi ve müridi Gümüşhanevi de kendisiyle bu sırada tanışmış ve ondan hadis dersleri almıştır.91 Gümüşhanevi'nin hadis sahasında, Ramuzu'l-ahâdis (I-II); onun şerhi Levâmiu'l-ukûl (I-V) Garâibu'l-ahâdîs gibi eserleri vardır. Gümüşhanevi 1877'de hac dönüşü Mısır'a uğramış ve üç sene orada kalarak hadis okutmuştur.92

Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesine yaklaşık çeyrek asır kaldığı sırada, geleneksel hadis birikimini bir sonraki kuşağa aktaranlardan birisi Safranbolulu Hafız Ahmed Şakir'dir (ö. 1897). Hocaları arasında "muhaddisu'l-âsıme-başkentin hadisçisi" diye anılan Muhammed Ezheri (ö. 1880) vardır. Buhari'yi ve Muslim'i ondan okumuştur. Ahmed Şakir, aralarında Kevseri'nin hocalarının da bulunduğu yaklaşık beş yüz alim yetiştirmiştir. Talebelerinden İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) Hadis de dahil pek çok sahada Osmanlı birikimini Üniversite'ye taşımıştır.93

Osmanlı resmi ve sivil eğitiminde hadisin yeri üzerine buraya kadar yapılan değerlendirmelerden de görüleceği gibi, Osmanlı devri hadisinin en

güçlü biçimde göze çarptığı alan Daru'l-hadislerdir. Osmanlı'nın siyasal örgütlenmesine denk bir biçimde Daru'l-hadisler, eğitim sistemi içerisinde yerlerini almış, hatta eğitim kurumlarında piramidin en üst noktasını işgal etmiştir. Bilhassa Edirne ve Süleymaniye Daru'l-hadisleri, Osmanlı yönetici elitinin hem yetiştirildiği hem de yönetim hiyerarşisinde önemli bir aşama olarak görev üstlendikleri yerler olarak dikkat çekmiştir. Osmanlı hadis müderrisleri incelendiği zaman hadis sahasında çok miktarda ve çok çeşitli eserler vermedikleri görülür. Bu durumun, Osmanlı eğitim sistemindeki fıkıh-kelam merkezlilikten ve medrese mezunlarının ağırlıklı olarak idareciliğe hazırlanmasından kaynaklandığı söylenebilir. Anadolu ve Rumeli Kadıaskerlerinin; Şam, Bağdat, Halep, Mısır kadılarının ve şeyhulİslâmların büyük bir kısmının önce bu okullarda müderrislik payesini iktisab etmeleri gerektiği adeta bir teamül olarak benimsenmiştir.

Bunun anlamı, Osmanlı medreselerinin statükoyu koruma ve sürdürmede kilit rol oynadığıdır. Bu nedenle de söz konusu medreselerde görev yapanlar, ilim için ilim anlayışından ziyade daha pratik ve pragmatik bir yolu benimsemiş ve hadis alanındaki çalışmalarını spekülatif olmaktan çok ders takririne yönelik eserler üzerine teksif etmişlerdir. Bu bağlamda Buhari ve Müslim'in eserleri ile Sağâni'nin Meşârık'ı en çok çalışılan kitaplar olmuştur. Aslında bu eserler, karizmaları sadece Osmanlı Anadolu coğrafyasında benimsenen eserler değildir. Bu dönemde İslâm dünyasının hemen her tarafında bu kitaplar, hadis sahasınında baş yapıtları olarak kabul edilmiştir. Hadis eğitiminde Buhari kıraatı ve tedrisi, Anadolu, Suriye, Mısır, Hindistan ve Yemen bölgesinin ortak özelliğidir. Şerh, haşiye ve talik yazımının da yine bu dönemin ortak özelliği olduğunu vurgulamak gerekir.94

Osmanlı Anadolu coğrafyasında hadis sahasındaki eserlerin çeşit olarak diğer bölgelere göre daha az olmasının değişik nedenleri vardır. Bunlardan

birincisi, hadis geleneğinin diğer bölgelere nispetle Anadoluya çok daha geç gelmiş olmasıdır. Hatta ilk Daru'l-hadislerde hocalık yapanlar rivâyet ilimlerinde uzmanlaşmış kimseler olmaktan ziyade akli ilimlerde yetişmiş ama bu arada Buhâri ve benzeri eserleri de okumuş kimselerdir.

Bir diğer sebep, Osmanlı'da alimler üzerindeki “idari motivasyon”, diğer bölgelerden çok daha güçlüdür. Bu itibarla hadisle meşgul olanlar, bu sahada yeterliliklerini ispatlamaya kafi gelecek çalışmalarla yetinmiş; bunu yaparken de çoğunlukla ders olarak okuttukları eserlere düştükleri notlardan oluşan şerh, haşiye veya talik türü eserler meydana getirmişlerdir. Oysa, gerek Hind, gerekse Yemen bölgesindeki hadisçileri bu işe sevkeden unsurun “cemâî/sosyal motivasyon” olduğu söylenebilir. Mısır bölgesinde ise “idari ve cemâi/sosyal motivasyon”un bir arada olduğu düşünülebilir. Mısır'ın İslâm fıkıh ekolleri ve düşünce akımları bakımından çeşitliliği, bunu gerektirmiştir. Osmanlı Anadolu'sunda ise egemen anlayış, Hanefilik'tir. Bu itibarla ekoller arası rekabet yoktur. Gerçi Hanefiliğin resmi doktirin olmasını, Anadolu hadisinin diğer bölgelere nisbetle eser bakımından zayıf kalmasına tek gerekçe göstermek isabetli olmaz. Zira Hind bölgesinde XIII. asırdan itibaren Hadis eğitiminin bayraktarlığını yapan Sâğâni ve XVIII. asırda Dehlevi gibi pek çok hadisçi de Hanefidirler.95 Aynı tespiti, Mısır için de yapmak mümkündür. İbnu't-Türkmâni (ö. 1330), Kuraşî (ö. 133), Muğlatay b. Kılıç (ö. 1360) ve Ayni'den (ö. 1451) İbn. Kutluboğa'ya (ö. 1474) kadar pek çok hadisçi, Hanefi ekolüne mensupturlar. Anadolu'yu diğer bölgelerden ayıran temel özellik, doktrin bakımından çeşitliliğin olmamasıdır; bu, Anadolu hadisçilerini hadisten gücünü alan bir iç rekabetten alıkoymuştur. Onun yerini İmparatorluğun evrensel vizyonuna denk bir hadis eğitim yapısı almış, yönetimin marifetiyle ülkenin her tarafında serpilip geliştirilen hadis okulları, bir yandan ülke içindeki heretik akımların güçlenmesine sed

çekmiş, diğer yandan Osmanlı'nın iki rakibi Şii İran Devleti'ne ve Mısır Memlüklü Devleti'ne karşı Osmanlı'ya prestij kazandırmıştır.

Bu okullarda yetişenler de İslâmi ilimlerin sadece bir dalında değil, hemen tamamında çok ileri düzeyde formasyon kazanmışlardır. İslâm kültür tarihinde Osmanlı döneminin bir olgunluk ve özümseme dönemi olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Her alanda olduğu gibi hadis sahasında da bu dönem bir yaratım evresi değil, hazım dönemidir. Yaklaşık sekiz asırlık birikim Osmanlı'nın elinde siyaset, eğitim, sanat-edebiyat, toplumsal teşkilatlanma ve nitelikli birey inşası için derinlemesine özümsenmeye çalışılmıştır. Bu da, spekülatif olmaktan çok, anlayıcı, pragmatik ve uygulamaya dönüştürücü bir zihinsel tutumu beraberinde getirmiştir. Bu zihinsel tutum, hadisi de dışarda bırakmamıştır.

Osmanlı hadis geleneğinde dikkati çeken bir diğer nokta ise hadisle tasavvufun kaynaşmış olmasıdır. Özellikle Mısır'ın Osmanlı yönetimine katılması Anadolu'daki resmi hadisçiliği olduğu kadar sivil hadisçiliği de derinden etkilemiştir. Bu tarihten itibaren, daha önceleri de kısmen var olan bölgeler arası bilgi alışverişi daha da hızlanmıştır. Anadolu'daki hadis geleneğinin Gaytî (ö. 1576), Aclûni (ö. 1748) ve Ervâdî (ö. 1858) gibi sûfi hadisçilere dayandığı görülür ki, bu nokta üzerinde durulması gereken bir husustur.

II. Kültür

Osmanlı eğitim ve kültür anlayışının esasını, bir "Osmanlı adamı" yetiştirmek oluşturmaktaydı.96 Değerli ilim adamı İlber Ortaylı, Divan edebiyatı bağlamında şöyle der: "Divan edebiyatı, Burckhardt'ın çizdiği Rönesans adamı gibi bir Osmanlı adamını anlamamıza yardım eder. Osmanlı adamının hayatı algılayışında, hayata bakışında Divan şiiri bir terbiye aracıdır." Bir "Osmanlı adamını" var etmekte görev ulemaya düşmekte; bunun gerçekleşmesine cami, mescid, hângâh ve medrese zemin

teşkil etmekteydi. Ortaylı'nın deyişiyle; Padişahlar müftüye, "Efendi hazretleri, hocam, siz" diye hitap ederlerdi. 97 Padişah, veziriazam adayına mührü uzatıverirdi, mülkiye sınıfı üyelerine rütbe ihsan edebilirdi, ama ilmiyenin reisine görevi, yani makam-ı fetva, arz edilirdi. Bayram ve cülus törenlerinde Babussaade önünde taht kurulduğunda başta veziriazam, bütün vezirler ve devlet adamları padişahın eteğini öperdi. ŞeyhülÎslâm efendi ise etek öpmez, padişah tahttan kalkar ve onun samur kürk yakalığına yüz sürerdi.98

Osmanlı adamı yetiştirme ülküsünün üzerine bina edildiği ahlak mefhumuna kuram sağlayan bilgi kaynaklarından çok önemli birisini ise hadis oluşturmaktaydı. Bu itibarla Osmanlı hadisçileri, medreselerde tedris edilen eserlerin yanında, kitlelere de hitap edecek hadis kitapları kaleme almayı ihmal etmemişlerdir. Bilhassa XV. asırdan itibaren Osmanlı müelliflerinin "kırk hadis" çalışmalarına yöneldikleri görülür. Aksarâyî (ö. 1412); Cemaleddin Aksarâyi (ö. 1506); İbn Kemal (ö. 1533); Abdülvâsi Efendi (ö. 1700'den sonra); Himmetzâde (ö. 1761), İsmail Hakkı (ö. 1725) Akkirmâni (ö. 1760); Mustafa Vahyi (ö. 1878) ve Gümüşhânevi (ö. 1893) Arapça kırk hadis yazanlara örnek olarak verilebilir.99

Bunun yanında Osmanlı'da bir de Türkçe kırk hadis çalışmaları vardır ve çoğu manzumdur. XIV. asırdan itibaren Türk edebiyatında beliren kırk hadis tercümeleri, XVIII. asra kadar gelişen, genişleyen ve serpilen bir dini edebiyat kategorisi olarak kıymetini muhafaza etmiştir. Kemal Ümmi (ö. 1475), Nevâi (ö. 1501), Fuzûli (ö. 1556), Hâkâni (ö. 1606), Nâbi (ö. 1712), Münif (ö. 1742) ve İsmail Müfid'in (ö. 1803) çalışmaları, örnek olarak zikredilebilir.100 Daha çok halkın hadisleri kolay anlamaları amacı güdülerek kaleme alınan bu eserlerde çeşitli temalar işlenmiştir. Mesela Kanûni Devri şairlerinden Usûli (ö. 1538), Divan'ının bir bölümü olan Manzûme-i hadis-i erbaîn'de iki hadisi şöyle çevirir:

Hiç niyyetsiz cihân içre dürüst olmaz amel

İnneme’l-‘amâlu bi’n-niyyât buyurdu resûl101

Hayr olursa niyyetün hayra irer işin sonı

Şer ise hod niyyetün şer işi Hak kılmaz kabul

Lâ yu’minu ahaduküm hatta yuhibbe li ahîhi mâ yuhibbu li nefsihi102

Âdem olan biribirine kardaş-u yoldaş olur

Sen sakın âdem dime her gördüğün yoldaşına

Şöyle bil kim mü’min-i kâmil degüldür kişi

Ne sanırsa kendüye ger sanmaya yoldaşına103

Manzum Türkçe kırk hadislerin mükemmel örneklerinden birisi, Fuzûli’ye (ö. 1556) aittir. Aslında bu eserdeki kırk hadisi bir araya getiren, onları Farsça birer kıta ile anlatan, ünlü mütefekkir-şair Molla Câmi’dir (ö. 1492). Fuzûli, Câmi’nin bu Farsça kıtalarını yine birer kıta ile Türkçeye çevirmiştir. Fuzûlî’den önce Ali Şîr Nevâî (1441-1501) de, Câmi’nin eserini manzum olarak Çağataycaya tercüme etmiştir.104 Daha önce de bir vesileyle işaret edildiği üzere, Fatih ve Bayezid II, Câmi’ye çok ilgi göstermişlerdir.105 Fuzûli, bu çalışmasını “umûmi feyz için tercüme-i Türkî olunur” demek suretiyle halka adadığını belirtmek istemiştir. Karahan’ın deyişiyle; eserde şiir ve sanat değil, İslâmi fikir ve ahlâk, Peygamber nasihatlerinin halka ulaştırılması amaçlanmıştır. Bu nedenle de tercüme halk diline yakın bir sadelikte yapılmıştır; sanat endişesinden çok, ahenkli ve tesirli olmak, halkça anlaşılmak düşüncesi hakim olmuştur.106 Fuzûli, Hz. Peygambere duyduğu sevgiyi sanatının şaheserlerinden birisi sayılan “Su kasidesi”nde şu dizelerle dile getirir;

Tinet-i pâkini ruşen kılmış ehl-i âleme

iktidâ etmiş tarîk-i Ahmed-i muhtâra su…

Umduğum oldur ki rûz-i haşr mahrûm olmayan

Çeşme-i vaslın vere ben teşne-i dîdâre su107

Fuzûli’nin eserinde yer alan hadislerin temalarını göstermesi bakımından şu dizeler örnek verilebilir:

* Lâ yuminu ahadukum hatta yuhıbbe li ahîhi ma yuhıbbu li nefsihi108

Mü’min olmaz kişi hakikat ile

Dutmayınca tarâk-i terk-i hevâ;

Her ne öz nefsine revâ görse

Yâr ü kardaşa görmeyince revâ109

* El-Muslimu men selime’l-muslimûne min lisânihi ve yedihi110

Muslim oldur ki, ehl-i ‘âlem ile

Sıdk ola kavli, hayr ola ‘ameli.

Zararın görmeye müselmanlar:

Ola pâkize, hem dili, hem eli111

* Men lem yeşkuri’n-nâse lem yeşkurillâh112

Sana her kim yetürse bir ihsan,

Kıl anun şükr-i ni ‘metin her dem;

Şükr-i mahlûka olmayan kâdir,

Kılmaz elbet de şükr-i hâlıki hem.113

* Lâ yeşba‘u’l-mu’minu dûne cârihi114

Mü’min oldur ki mümkin oldukça

Konşısın gayra itmeye muhtac;

Ol, degül kim huzûr ile giceler

Özi tok yata, konşısı yata aç.115

Manzum ve Mensur Türkçe kırk hadislerin bol örneklerinin verildiği Osmanlı devri, kuşkusuz Ahmed III (1703-1730) zamanıdır. Bu Devri’n gözde şairlerinden olan Yusuf Nâbi (ö. 1712) de Câmi’nin eserini Türkçeye çevirmiştir. Onun çevirisinde bir hadis şöyle aktarılmıştır:

* Hayru’n-nâs enfa‘uhum li’n-nâs116

Hayr-ı nâsa murâdın ise vukûf

Hayr-ı nâss'ın hadîsin et izân

Hayr oldur ki cümleden efzûn

Ola halk-ı cihâna nef-resân

Klasik Türk Edebiyatı'nda kaleme alınmış manzum yüz hadis eserler de hadisi halka ulaştıran ve popüler kültürün şekillenmesine katkıda bulunan hadis çalışmalarıdır. Osmanlı Dönemi'nde bu türden altı eser vardır. Bunlar; Muhammed Hatiboğlu'nun (ö. 1435'den sonra) Ferahnâmesi,117 Kadrî'nin Manzum Yüz Hadis Tercümesi, Latîfî'nin Sübhatu'l-uşşâk'ı, Halvetî Muhyî, Visâlî ve Beliğ'in Gül-i Sadberg' adlı eserleridir.118

Manzum yüz hadis tercümelerinde umumi olarak, konuşma dilinin hakim olduğu görülür. Hadislerin tercümelerinde sade ve samimi, diğer bölümlerde nispeten daha ağır bir üslup benimsenmiştir. Arapça ve Farsça terkiplere, sıfat tamlamalarına, halkın anlayamayacağı kelimelere ve sanat oyunlarına yer verilmemiştir. Bu eserlerde tatlı bir sohbet havası sezilir. Manzum yüz hadislerde Hatiboğlu'nun Ferahnâmesi hariç, genellikle kısa metinli hadisler tercih edilmiştir bazen de bunlar uzun hadislerden alınmış kısa bölümlerdir. Bundan maksat hadislerin kolay ezberlenmesini temin etmektir. Bu bakımdan Hatiboğlu'nun eseri, Devri'n özelliklerinden olan meclislerde okunmak gayesi güdülerek kaleme alınmış gibidir. Hadisler genellikle, Buhari, Müslim ve Masâbih'ten seçilmedir. Manzum yüz hadis tercümelerinin temel gayesi; cemiyetin ahlakını güzelleştirmek, kardeşliği pekiştirmek ve fertlerin mükemmel birer insan olmalarını temin etmektir. Bu bağlamda eserler, her ferdin, kendine, yaratıcısına, ailesine, akraba ve komşularına, içinde yaşadığı cemiyete ve siyasal erke karşı yükümlülükleri bulunduğunu hatırlatmaktadır.119

Manzum yüz hadis tercümelerinde seçilen hadislerin ağırlıklı temaları; ilim, hilim, niyet, tefekkür, doğruluk, emanet, diyergamlık, dünya-ahiret, rahmet, kişilik, kanaat, dayanışma ve ölümdür.120 Manzum yüz hadislerin

ilk örneği sayılan Ferahnâme'de.121 insanların birbirlerine yardımcı olmaları, zulüm etmemeleri, merhametli olmaları, ana-babaya, hocaya saygılı davranmaları gibi birey ile toplum arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelik hadislerin yanında, ibadetlerle ilgili hadisler de bir hayli fazladır.122 Hatiboğlu'nun Ferahnâmesi yüz hadis ve yüz hikayeden oluşmakta ve 6102+2 beyit içermektedir. Eser, Murad II'ye ithafen yazılmıştır.123 Müellif, Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizî, Nesai ve Muvatta gibi hadis kaynaklarından derlediği hadisleri;

‘Âyişe anamuz uş virdi haber

Gör ne buyrmış Resûl-i mu‘teber (H. 1812)

gibi veya benzeri klişe bir beyitle aktarır ve konuya geçer. Her hadisin tercümesi de,

Bu hadîsun ma‘nisi budur i yâr

Okıyanlar hod bilürler âşikar (H. 1808)

şeklindeki klişe sözlerle biter.124

Kırk hadis ve yüz hadis türünden eserlerin yazarları hepsi aynı kültür ve ilim düzeyinde olmadıkları gibi, bu eserlerin içerisinde yer alan hadisler de hadis tekniği bakımından sorunsuz değildir. Bunların gerçek ilmi kıymeti, yapılacak bilimsel incelemeler sonucunda ortaya çıkacaktır. Şimdilik burada söylenebilecek şey bu eserlerin halkın dini kültürünün şekillenmesinde önemli roller oynadıkları ve hadisleri yaygın kitle kültürüne taşıdıklarıdır.

Osmanlı popüler kültürüne Hz. Peygamber tasavvurunu ve ona nispet edilen hadisleri taşıyan daha başka eser türleri de vardır. Bunlar içerisinde özellikle XV. asırda yaşamış iki kardeşin çalışmaları dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi Yazıcıoğlu Mehmed (ö. 1451), diğeri ise Ahmed-i Bican'dır (ö. 1466'dan sonra). İki kardeşlerden Mehmed'in Megaribu'z-zaman adlı Arapça eserinin serbest tercümeleri sayılabilecek

Muhammediye ve Envaru'l-âşıkîn gibi eserler asırlarca Osmanlı popüler kültüründe Hz. Peygamber ve onun hadisleri ile ilgili halk anlayışını beslemişleridir. Muhammediye manzum bir eser olup 9008 beyitten oluşmaktadır ve Yazıcıoğlu Mehmed'e aittir. Muhammediye, yalnız Türkiye'de değil Kırım'da ve daha sonra Kazan'da ve Başkurt Türkleri arasında büyük bir popülarite kazanmıştır.125

Muhammediye doğrudan bir hadis kitabı olmamakla beraber kaynaklarını rivayetler teşkil etmektedir ve zaman zaman açıkça hadislere göndermeler, hatta aktarımlar yapılmaktadır:

Kendi ehli hâcetini bitirirdi kendi hem
Meskenetten eder idi iftihâr ol bahtulu
Der idi "el-fakru fahri ve bihi eftahiru"
Dâyima miskinler ile oturudu ol ulu126
Nakl ederler kim Ebu Dâvud ayıttı yazmışam
Şol ki canlar cennetinin ravzasına hûr olur
Tâ ki beş yüz bin ehâdis-i nebîden yazmışam
Lîki cümle dört hadîsinde geri mahsûr olur
Evveli bu inneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât'dır127
Kim amel niyetsiz olsa bâtıl u medhûr olur
Bu durur ikincisi kim âşikârâdır helal128
Hem haramlar bellidir kim işlemek mahtûr olur
Hem helâl ile haramın ortasında şüphe çok
Bilmez onu şol kişi kim kendüye magrur olur
Budur üçüncü hadisi kim resûlullâh dedi
Kim tutarsa Hak katında yüzü ak mekûr olur
Terk-i mâlâya'ni kılmak hüsn-i islâmdan dedi129
Ömrü zâyi ' eyleyenler sonucu mesbûr olur
Bu durur dördüncüsü kim buyuruptur ol resûl

Kim sözün tutar ise kalbi onun mecbûr olur

Dedi kâmil mü'min olmaz şol kişi kim kendüye

Ne sanırsa kardeşin sanmasa mevzûr olur130

Gel beru ey müttekî tut bu ehâdîsi ki sen

Ger olursan müttekî az suçların ma'zûr olur131

Bu dizelerde Hz. Peygamber'in sözlerinin ahiyden kaynaklandığı hatırlatıldıktan sonra Sünen yazarı Ebu Davud es-Sicistâni'ye (ö. 890) atfedilen Hz. Peygamber'e ait beş yüz bin hadis içinde dört tanesinin hepsini ihata edecek içerikte olduğunu belirten bir sözünü hatırlatır.132 Bu hadislerin hepsi de muteber kaynaklarda yer almaktadır. Muhammediye'de geçen hadisler kimi zaman da şu formda aktarılır:

Ömer oğluna buyur du ki Abdullah idi adı

Kaale Resûlullah salla'llaâhü aleyhi ve sellem "Kün fi'd-dünya keenneke yarîbun ve 'abiru sebîlin ve 'udde nefseke min ehli'l-kubûri."133

Muhammediye'de yer alan hadislerin önemli bir kısmı hadis tekniği bakımından güvenilir nitelikleri haiz olmakla beraber, eserin yazıldığı Devri'n bilgi düzeyi bakımından muteber kabul edildikleri halde asılsız olan rivayetler de vardır.

Envâru'l-âşıkîn ise Ahmed-i Bican'a aittir. Yüzyıllarca geniş halk kitleleri tarafından okunan Muhammediye ve Ahmediye gibi dini-didaktik eserler içinde önemli bir yeri vardır. Kitabın Balkanlar, Anadolu ve daha sonra Kazan'da basıldığı göz önüne alınırsa Türk dünyasının İslâm dini ve kültürü hakkındaki başlıca kaynaklarından biri olduğu söylenebilir. Bu eser, Batı dillerine en erken tercüme edilip basılan Türkçe kitaplardan biridir. Erdel Hükümdarı Gabor Bethlen'in tercümanı ve katibi Janos Hazi tarafından 1624 yılında Macarcaya tercüme edilmiş, bu tercüme iki yıl sonra Macaristan'ın kuzeyinde bulunan Kassa (günümüzde Kosica)

şehrinde basılmıştır.134 Kitapta yer alan hadisler, hadis tekniği bakımından sorunludur.135

Osmanlı popüler kültürüne hadisleri taşıyan önemli kaynaklardan birisi de Ahmed Mürşidî olarak bilinen Diyarbekirli Ahmedî'nin (ö. 1761)136 Ahmediyye adlı manzum eseridir. Eser, genellikle ahlâki öğüt ve nasihatlar içeren aruz vezniyle nazmedilmiştir.137 Ahmediyye, "XIII. yüzyıldan beri gelen dini didaktik destanların ananevi üslubuna uygundur ve Devri'nin halk kültürünü ve dini ruhiyatını göstermek bakımından enteresandır."138 Ahmedî, dünya ve ahiret ahvalinden ana-baba ve karı-koca haklarına, haram helalden simya ve cifir ilimlerine kadar pek çok konudan bahseder ve bunlarla ilgili genellikle abartılı hikayeler anlatır. Ahmedî'nin kullandığı 60 küsur rivayetin büyük çoğunluğu uydurmadır. Hadis tercihinde titiz davranmaması bu sahadaki ilmi formasyon eksikliğiyle izah edilebileceği gibi, sufi kimliğine de bağlanabilir.139 Ahmedî'nin Devri'nin telakkisine ve kendi kültür düzeyine sığınarak aktardığı rivayetlerden birisi Hz. Peygamber'e atfedilen "hanımlara danışın, fakat dediklerinin aksini yapın"140 mealindeki hadistir:

Ol Resûl-i Ekrem didi kavl-i bütün
Zenlerin sözüne kılma itibar
Merd-i kâmil avrete olmazdı har
Avrete uyana âkıl dimezem
Ol dahi avretcileyin bendedir

Sözünün aksini idin avretin.141 Osmanlı'da tasavvuf geleneğinin çok baskın olduğu ve geniş halk kesimlerinin, hatta seçkinlerin eğitiminin sufiler kanalıyla sağlandığı bilinen bir husustur. Sufi kaynaklı eserler de, kimi hadislerin topluma ulaşmasında aracı rolü oynamış ve bazı telakkileri bu hadisler vasıtasıyla kitlelere kabul ettirmiştir. İrşad amacıyla kaleme alındıkları için bilimsel bir titizlik gösterilmemiş ve halkın iyi ve güzele

yönlendirilmesine faydası dokunacak her türlü bilgi, haber, hikaye ve bu arada hadis/rivayetler de rahatlıkla kullanılmıştır. Bu eserlere Aziz Mahmud Hüdâyi'nin (1541-1628) Hulâsatu'l-ahbâr isimli eseri örnek verilebilir. Yazar kitabında Hz. Peygamber, yaratılış, nikah, tevbe ve istiğfar gibi konuları ele almış ve hadisleri önemli bir enstrüman olarak kullanmıştır. Kitapta yer alan rivayetlerin önemli bir kısmı hadis tekniği açısından problemli, hatta uydurmadır. Ancak o sufi nazarıyla sahip olduğu varlık, tarih ve zaman anlayışını, Peygamber telakkisini topluma aktarırken bu haberlerden yararlanmakta bir sakınca görmemiştir.142 Aslında bu durum sadece Hüdâyi'ye has bir özellik değildir.

Osmanlı müellifleri içerisinde kimi tefsir yazarları da aynı şekilde kültüre malolmuş hadisleri, sahih ya da zayıf veya uydurma olmalarına bakmaksızın kulanmaktadırlar. Bunun tipik örneği Ebussuûd Efendi'nin (ö. 1574)143 meşhur tefsiri İrşâdu'l-akli's-selim'deki hadis kullanımıdır. O, tefsirinde sahih, hasen, zayıf ve mevzu her türden rivâyete yer vermiştir. Rivayetleri kültürün mutemet bilgi materyalleri olarak kabul etmiş, herhangi bir tenkit, eleştiri ya da yoruma gitmemiştir. Rivayetlerin tarihi ve ilmi olarak sahih olup olmamalarıyla ilgilenmemiştir.144 Bu tespit Osmanlı devri popüler kaynaklarında hadis aktaran diğer müelliflerin geneli için de yapılabilir.

III. Sanat

Osmanlı'da hadisin ele alınıp işlendiği yerlerden birisi de sanat dünyasıdır. Özellikle dekoratif sanatlardan sayılabilecek Hat sanatında hadisler yoğun bir biçimde işlenmiş; Osmanlı'nın çeşitli mimari eserlerinde, kitabe ve levhalarında tezyini bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Osmanlı öncesi dönemlerde İslâm kültürünün bazı hadis kitapları özellikle bu tür çalışmalara kaynaklık etmiş ve malzeme sunmuştur. Kuzâî'nin (454/1062) Şihâbu'l-ahbâr'ı bunlardan birisidir. Bu eser, dilimize kazandırılmıştır.145 Kitap, seçme hadislerden oluşmakta ve yaklaşık bin civarında hadisi içermektedir. Yazar, Hz. Peygamber'in tavsiye, âdâb-ı muâşeret, mev'iza (öğüt) ve darb-ı mesellere dair hikmetli sözlerinden bir demet toplamıştır. Bu hadisler, lafızları sade, manaları kolay anlaşılır, fasih ve beliğ sözlerdir. Ezberlenmesi kolay olsun diye de senedleri kaldırılmış ve lafızların benzerliği dikkate alınarak bablar halinde düzenlenmiştir.146 Kitabın Türkçe neşrinden öğreniyoruz ki, bu eser Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi mimari eserlerine; hüsn-ü hat levhalarına süs olan hadis metinlerinin de biricik kaynağıdır.147 Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, hadis/sünnet edebiyat ve sanat/mimari eserlerine sadece ruhunu vermemiş

aynı zamanda onların heykelini de tezyin etmiştir; İslâm kültüründe yalnızca inanç, hukuk, hikmet, siyaset, ahlak olarak değil, sanat, edebiyat estetik olarak da tecessüm etmiştir; Müslüman birey ve toplumun yalnızca zihnini, varlık anlayışını değil, bedii zevkini de etkilemiştir.

Osmanlı'da hat, o kadar temel bir sanatsal uğraşıdır ki, padişahların birçoğu daha şehzadelikleri sırasında, bir kısmı da padişah olduktan sonra bu alanda başarılı eserler vermişlerdir. Mesela II. Bayezid'in (1447-1512) hat sanatına duyduğu alaka şehzadeliği sırasında vali olarak bulunduğu Amasya'da başlamıştır. İleride Türk hat sanatının kurucusu olacak Şeyh Hamdullah'tan yazı meşk etmiştir. Padişah olduktan sonra Şeyh Hamdullah'ı İstanbul'a getirterek yazının merkezini İstanbul'a taşımıştır Tarihçi Mustafa Âli, sanatkarlardan bahseden Menâkıb-ı Hünerverân adlı eserini kendisi de hattat olan Murad III'e (1546-1595) ithaf etmiştir. Ahmed III'ün (1673-1736) Türk hat sanatında önemli bir yeri vardır. Ahmed III'in yazılarına İstanbul'un muhtelif yerlerinde rastlamak mümkündür. Üsküdar'da annesi Gülnûş Valide Sultan adına inşa ettirdiği Yeni Valide Camii'nde buluna n altın yaldızlı "Cennet anaların ayakları altındadır"148 ve "Hikmetin başı Allah korkusudur"149 hadislerini celi olarak yazmıştır. Hatt-ı Hümayunları da hat ve tehzib sanatı açısından çok kıymetli olan III. Ahmed, çıkardığı bir kanunla nadir yazmaların memleket dışına götürülmesini yasaklamıştır. Mahmud II (1785-1839) ve Sultan Abdülmecid (1823-1861) de hatla meşgul olmuşlardır. Hatta ikincisi bugün levhaları en çok bulunan padişahtır.150

Osmanlı hat sanatında hadisler oldukça mühim bir yere sahiptir ve şüphesiz Osmanlı dekoratif sanatlarında hadislerin işlenişi kapsamlı bir çalışmayı gerektirir. Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin (ö. 1787) Tuhfe-i Hattâtîn adlı eserine bakılacak olursa; yazarın kitabına "ahâdis-i hattıyye" dediği kırk hadisle başladığı ve baş hattat olarak Hz. Peygamber'i zikrettiği

görülür.151 Burada yer alan hadisler ve müellifin izah sadedinde yaptığı yorumlar, hattatlar aleminde hadislerin seçimi konusunda hiç te titiz davranılmadığını gösterir. Zira hatta dair olduğu belirtilen kırk hadisin çoğu asılsız olmakla birlikte, önemli bir kısmının da konuyla ilgisini kurmak zordur.152 Osmanlı hattatlarının seçtikleri rivâyetlerin ağırlıklı temalarının neler olduğunu görmek için Muammer Ülker'in Başlangıcından Günümüze Türk Hat Sanatı (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) Ankara-1987; Şevket Rado'nun Türk Hattatları (İstanbul-ty.) ve Uğur Derman-E. İhsanoğlu, İslâm Kültür Mirasında Hat Sanatı, İstanbul-1992'de seçilen hatlara bakmak yeterlidir. Hattatların kaleminde resme dönüşen hadislerin çoğu, kırk hadis ve benzeri eserlerde yer alan hadislerle aynı temalara sahiptir. Seçilen hadisler içerisinde muteber hadis kaynaklarında yer alan sahihler olduğu gibi, bol miktarda zayıf ve uydurma da vardır. Mesela Şeyh Hamdullah'ın (ö. 1520) torunu Derviş Mehmet b. Mustafa'nın, Muraka' yazı ile istif ettiği; "Siz yeryüzündekilere rahmet/şefkat edin ki, göktekiler de size etsin"153 hadisi sahih'tir. Oysa Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) (İstanbul Üniv. Ktb. 42792, 45x61) Celî-sülüs istif levhasındaki; "Seyyidu'l-kavmi hâdimuhum-milletin hizmetkarı onların efensidir" şeklindeki rivayet, en iyimser değerlendirme ile zayıftır.154 Aynı Sultan'ın; "Sultan Allah'ın yeryüzündeki (himayesi) gölgesi'dir; eğer biriniz başında yöneticisi olmayan bir beldeye girecek olursa, orada kalmasın" anlamındaki "es-Sultânu zıllullâhi fi'l-ard; fe izâ dahale ahaduküm beleden leyse fihi sultânun fe-lâ yukîmenne fihi" şeklindeki Sülüs-nesih (İst. Üniv. Ktb. 42792 A.ı 28x32) yazılı hadis ise uydurmadır; iyimser olan kimi geçmiş hadisçilerce zayıftır.155 Bütün bunlara karşın, Osmanlı hat sanatı, hadisleri estetik bir form içerinde görünür mekanlara, dolayısıyla halka taşımış ve geniş kitlelerin görsel dünyasına sunmuştur. Bu yolla Osmanlı coğrafyasında hadis, yalnızca eğitim kurumlarında öğretilen, alimler

arasında aktarılan; kitaplarda yazılan ve halk meclislerinen okunan bir kültür malzemesi olmakla bırakılmamış; Osmanlı estetiğininin ve bedî zevkinin de önemli bir materyali yapılmıştır.

1 Özafşar, M. Emin, “Hadis’in Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, İslâmiyat III, sayı 1, s. 49-53.

2 Halil, The Ottoman Empire-The Classical Age 1300-1600 (Trans. HN Itzjowıtz-C. Imber), London1973, s. 166; Osmanlı Ansiklopedisi, (yay. Komisyon) I-VII, İz y, I/102.

3 Salih Yusuf, Bedruddîn el-Aynî ve eseruhû fi ilmi’l-hadîs, Beyrut 1987, s. 55-65.

4 XVIII. yüzyılın ortalarında sadece İstanbul’da yüz yirmi altı medrese ve yüz civarında Daru’l-hadis’in var olduğu belirtilir. Dursun, Davut, Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İşaret y, İstanbul ty, s. 400.

5 Okiç, M. Tayyib, Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler, A. Ü. İ. F. y, İstanbul 1959, 106-114.

6 Yıldırım, Selahattin, Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri-Hicri VII-IX. Asır, (M. Ü. Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1994, s. 35-36.

7 Bu çalışmalardan bazıları: Atay, Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Dergah y, İstanbul 1983; Baltacı, Cahit, Osmanlı Eğitim Sistemi, BOA, II/7-145; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1988; Cihan, Sadık, “Les liana de l’enseignement de la tradition et l’importance donne a la science du Hadis a l’époque Ottomane”, Ondokuz Mayıs Ü. İ. F. D, III, Samsun 1989, s. 1-41; Tobay, Ahmed, Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri, (M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991); Yardım, Ali, “Daru’l-hadis” DİA, VIII/53529-532; Yıldırım, Selahattin, Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri-Hicri VII-IX. Asır, (M. Ü. Sosyal

Bilimler Ens. Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1994; Gül, Ahmet, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri, TTK y, Ankara 1997.

8 Süleymaniye Vakfiyesi, (Nşr. K. Edip Kürkçüoğlu), Ankara 1962.

9 Kevseri, et-Tahriru'l-veciz fi ma yebteğîhi'l-müsteciz, (thk. Ebu Ğudde) Haleb-1993. Kevseri'nin hayatı ve hadisçiliği için bkz. Özafşar, Mehmet Emin, "Muhammed Zâhid el-Kevseri, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği" (A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1989.

10 Yardım, Ali, "Daru'l-hadis" DİA, VIII/530; Gül, s. 141.

11 İslâm aleminde şimdiye kadar bilinen en eski Daru'l-hadisin Sultan Nureddin Mahmud (ö. 1173) tarafından kurulan "en-Nuriyye" medresesi olduğu kabul edilir. Okiç, s. 105.

12 Selçuklu Atabegi Cemaleddin Ferruh b. Abdullah'ın 1242'de Çankırı'da yaptırdığı Daru'l-hadis Anadoludaki ilk hadis okulu sayılır. Yardım, DİA; a.g.y. Selçuklu vezirlerinden Sahib Ata adıyla tanınan Fahreddin Ali b. Hüseyin tarafından 1258 veya 1279'da inşa ettirilen "İnce Minare daru'l-hadis'i" Anadolu'daki bu tür müesseselerin ilklerindendir. Okiç, s. 106.

13 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, I-III, Ankara 2000, I/219. Raziyyuddin Sâğâni (ö. 1252) Gazneliler Devri'nde Lahor'da yetişmiş en ünlü hadisçilerden birisidir. Aslen Sâğanlıdır. Pek çoğu hadis alanında olmak üzere 32 eser yazmıştır. Meşârıku'l-envâr, onun Buhari ve Müslim'in eserlerinden seçerek meydana getirdiği 2253 hadisi havi bir eserdir. Bilhassa kuzey Hindistanda Hadisin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Asırlarca İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki medreselerde hadis ders kitabı olarak okutulan bu eserin üzerine 2500'den fazla şerh ve haşiye yazıldığı söylenir. Taşköprülüzâde, Miftâhu's-saâde ve mısbâhu's-

siyâde, I-III, Beyrut 1985, I/111-112; Davudi, Halid Zaferullah, Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 54-57; Isâm Arâr, İthafu'l-kâri, Beyrut 1987, s. 113.

14 Okiç, s. 106; İnalcık, Halil, The Ottoman Empire-The classical Age 1300-1600 (Trans. HN Itzjowıtz-C. Imber), London 1973, s. 167.

15 İnalcık, "Murad II", İ. A., M. E. B. Y, VIII/614; The Ottoman Empire, s. 166.

16 Gürani'nin bu eserini Edirne'de bulunduğu sırada kaleme aldığı ve 1469'da tamamladığı söylenir. Orta büyüklükte bir şerh olup, müellif Hz. Peygamber'in hayatına dair bir mükaddime ile esere başlamış, daha sonra Buhari'nin ve eserinin niteliklerini değerlendirmiştir. Klasik şerhlerde görülen özellikleri taşıdığı anlaşılan el-kevseru'l-cari'de Gürani zaman zaman İbn Hacer ve Kirmani gibi ileri gelen Buhari şarihlerinin görüşlerini eleştiriye tabi tutmuştur. Leknevi, el-Fevaidu'l-behiyye fi teracumi'l-hanefiyye, Beyrut, ty, s. 48; Brockelman, Tarihu'l-edebi'l-arabi, I-VI, Mısır-1962, III/170; Sezgin, Tarihu't-türas el-arabi, I/237; Isâm Arâr, s. 61.

17 OM, II/3.

18 Sahavi, ed-Davu'l-lâmi ', I-VI, Beyrut ty, I/241.

19 Sahavi, III/136; İbn İmad, Şezeratu'z-zeheb, I-VIII, Beyrut ty, VII/256.

20 Sahavi, I/242.

21 Gül, s. 171.

22 Spandouyn Cantazassın, L'Origine de Turcqz (Nakl. Uzunçarşılı, "Bayezid II", İ. A, M. E. B. Y, II/396).

23 Uzunçarşılı, a.g.y.

24 Turan, Şerafettin, "Bayezid II", DİA, II/237.

25 Uzunçarşılı, a.g.y; Bu mektebin yapımıyla ilgili bir hikaye için bkz. Pala, İskender, Kırklar Meclisi, Ötüken-2000, s. 53-54.

26 Molla Câmi’ye hayranlık duyan sultanlardan birisi de Fatih’tir. Onu İstanbul’a getirebilmek için kendisine beş bin altın hediye ile özel bir elçi göndermiştir. Ayvazoğlu, Beşir, Geleneğin Direnişi, Ötüken-İstanbul 2000, s. 10-11.

27 Okumuş, Ömer, “Câmi Abdurrahman”, DİA, VII/94-97.

28 Uzunçarşılı, a.g.y; Bayezid’in Şeyh Hamdullah’la ilişkisine dair bir hikaye için bkz. Pala, a.g.e, s. 51-52.

29 Muhyiddin Seydi Çelebi, Buharide Yönetim Esasları-Müstahrec mine’l-buhari, (nşr. Erdoğan, Mehmed) Darulhadis-2000, s. 57-58. Bayezid II Dönemi’nde yaşanan siyasi olayları ve bu olaylarda yaşananları değerlendirmek tarihçilerimize düşmektedir.

30 OM, II/11; Gül, s. 144-145; Isâm Arâr, s. 225; Ocak, Ahmed Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), T. V. Yurt y, İstanbul 1998, s. 205-230.

31 Ceberti, Abdurrahman, Acîbu’l-âsâr fi’t-terâcumi ve’l-ahbâr, I-IV (thk. A. Abdurrahman) Kahire 1998, I/37.

32 Danişmend, İ. H, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, I-VI, Türkiye y, İstanbul 1971, II/61.

33 Dayf, Şevkı, Asru’d-düvel ve’l-imârât, Daru’l-maârf y., Kahire ty, s. 55-56, 67-68, 87-88. Bu yargının yanlışlığına; “Bernard Lewis ve diğerleri tarafından yapılan çalışmalar Osmanlı idari etkinliğinin olumlu sonuçlarını ortaya koymaktadır” denilerek dikkat çekilir. Hodgson, M. G. S, İslâmın Serüveni, I-III (çev. komisyon) İz y., İstanbul 1993, III/119.

34 Dayf, s. 103, 135, 147, 159, 172, 553, 603.

35 Toynbee, A, Medeniyet Yargılanıyor (Çev. Ufuk Uyan) Ağaç-1991, s. 69; Ceberti’nin eseri 1688’den 1821’e kadar meydana gelen olayları ve bu aralıkta yaşayan alimlerin terceme-i hallerini içeren dört ciltlik bir yapıttır. Geniş bilgi için bkz. Maksudoğlu, M, “Cebertî” DİA, VII/190-191.

36 Eser birçok defa basılmıştır. Abdülgani en-Nablusi (ö. 1730) tarafından Kenzu'l-hak el-mubin ismiyle ihtisar edilmiştir. Bkz. Zeydan, Tarih-u âdâbi'l-luğati'l-arabiyye, I-IV, Kahire-ty, III/357; Dayf, s. 135; Kehhâle, Mucemu'l-müellifin, I-XV, XI/221.

37 Bu eser birkaç defa orjinal olarak basılmış ve dört cilt halinde Türkçeye de çevrilerek, İz Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. Rûdâni için bkz. Kevseri, Makâlât, s. 509; Tahrir, s. 7, 28, 36; Kehhâle, XI/221;

Rûdâni, Büyük Hadis Külliyatı, I-IV (Nşr. komisyon) İz yayıncılık, İstanbul ty, I/10.

38 Dayf, s. 135; Kallek, Cengiz, "Hıfni", DİA, XVII/478.

39 Kevseri, Makâlât, s. 509; Tahrir, s. 21, 24-25; Kehhâle, XII/90.

40 Zeydan, Tarih, III/310-311; Brockelmann, C, "Muhammed Murataza", İ. A., M. E. B. Y. VIII/499-500.

41 Kannûci, Ebcedu'l-ulûm, I-III, Dımeşk 1978, III/23.

42 Kannûci, III/28.

43 Osmanlı Ansiklopedisi, I-VII, İstanbul 1997, V/153.

44 OM, I/56-47; Fihristu'l-mahtûtât, Matbaat-u dâri'l-kütübi'l-mısriyye, 1375/1956, I/4-5.

45 İnalcık, The Ottoman Empire, s. 169; Yardım, Ali, "Osmanlı Devrinde Daru'l-hadîsler" Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, VIII/168.

46 Çelebioğlu, Âmil, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, M. E. B. Y, 1998, s. 187.

47 Çelebioğlu, s. 190.

48 Çelebioğlu, s. 191.

49 OM, I/223; Isâm Arâr, s. 64; Gül, s. 148.

50 Gül, s. 182-183.

51 OM, I/253-256.

52 İbn İmâd, VIII/242-243; Katip Çelebi, Keşfu’z-zunûn, I/916.

53 Katip Çelebi, I/916; Kut, Günay, “Âşık Çelebi”, DİA, III/550.

54 OM, II/307. Birgivî’nin Şerhu’l-hadis el-erba‘în adlı eserini Akkirmanî (ö. 1760) tamamlamıştır. İzmir ve Mısır kadılıklarında bulunmuş; Saray-ı Hümayun hocalığı yapmıştır. Mekke kadısı iken vefat etmiştir. Hadis’e dair Hâşiye ale’l-buhari ve Burhanu’l-muttakin terceme-i hadis-i erba‘în adlı eserleri yazmıştır. OM, I/214.

55 İbn İmâd, VIII/356; Kehhâle, XII/256; Isâm Arâr, s. 353.

56 Baltacı, Cahit, Osmanlı Eğitim Sistemi (Osmanlı Ansiklopedisi içerisinde) II/27.

57 Baltacı, II/5165.

58 Kehhâle, IV/92.

59 Baltacı, Cahit, “Fahreddin Acemi”, DİA, XII/82.

60 Zehebi, Nubela, I-XXII (thk. Ş. Arnavut) Beyrut 1986, XIX/439-443.

61 Davûdi, s. 54-57. Sâğâni ve İbn Melek’in eserleri üzerine Osmanlı alimlerinden pek çok çalışma yapan olmuştur. Şeyhzâde Muhyiddin (ö. 1544) İstanbul’da müderrislik yapmış ve çeşitli eserler vermiştir. Bunlardan birisi de Sağanî’nin eseri üzerine yazdığı Haşiye ala Meşârikı’l-Envar en-Nebeviyye’dir. Bergamalı İbrahim (ö. 1605) eserleri arasında Envâru’l-bevârık fi tertib-i şerhi’l-meşârık vardır. İznikli/ÜsküdarlıVahyizâde Ali Bey (1018/1609) Üsküdar Valide Sultan Daru’l-hadis’inde muhaddis olmuştur (ö. 1584). Haşiye ala mebâriki’l-ezhâr’ı vardır. Isam Arâr, s. 51, 232, 331-2; Gül, s. 184-185.

62 Yardım, “Daru’l-hadis” DİA, VIII/532.

63 Döneminin en ileri gelen hadisçisi kabul edilir; “Şeyhu’l-İslâm”, “hafızu’l-asr”, “muhaddisu’l-Mısr” gibi nitelemelerle anılır. Salahiye medresesi şeyhliğini üstlenmiştir. İbn İmâd, VIII/406.

64 İbn İmâd, VIII/134-135; Kehhâle, IV/182; Saîdi, Abdülmüteal, el-Muceddidûn fi’l-islâm, Mısır, ty., s. 341-343.

65 İbn İmâd, VIII/406.

66 Eser’in yazma nüshası Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Saib Sencer Kolleksiyonu I/4384’de bulunmaktadır.

67 Okiç, s. 106-107.

68 Davûdi, s. 320-321.

69 Kannûci, II/16.

70 Atay, s. 106.

71 Gül, s. 197.

72 Yardım, “Aclûni”, DİA, I/327.

73 Aktepe, Münir, “Damad İbrahim Paşa”, DİA, VIII/441; Eyice, Sema, “Damad İbrahim Paşa Külliyesi”, DİA, VIII/443; Erunsal, İsmail, “Damad İbrahim Paşa Kütüphanesi”, DİA, VIII/449.

74 Aktepe, Münir, “Ahmed III, ” DİA, II/34-38.

75 Eyice, Semavi, “Ahmed III Kütüphanesi,” DİA, II/40.

76 Karahan, Abdülkadir, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, DİB y., Ankara 1991, s. 245-246.

77 Karahan, a.g.e., s. 249-250.

78 Fihristu’l-mahtûtât, I/51.

79 Kevseri, Tahrir, s. 62.

80 Tobay, a.g.t, s. 25.

81 Kevseri, Tahrir, s. 37.

82 Kevseri, Tahrir, s. 36; Kehhâle, IV/254. Fazıl Süleyman Efendi’nin hadisle meşgul olan daha başka talebeleri de vardır. Fethi Karamani diye bilinen Bülbülcüzâde Abdülkerim Efendi (ö. 1694) bunlardan birisidir. Sağani’nin Meşarıku’l-envâr isimli eserini birçok kere ders olarak okutmuş ve çeşitli eserleri Türkçeye çevirmiştir. Buhâri ve Müslim’den

seçtiği 51 hadisi muhtevi bir Kırk Hadis derlemesi de yapmış ve bunu manzum olarak Türkçeye aktarmıştır. Karahan, a.g.e., s. 245-6; Yıldırım, Selahattin, Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları, İstanbul 2000, s. 140-142.

83 OM, I/325.

84 Tobay, ag. t, s. 90.

85 Tobay, a.g.t, s. 104.

86 OM, I/365.

87 OM, I/365; Kevseri, Tahrir, s. 37; Makâlât, s. 489; Kehhâle, VI/145; Isâm Arâr, s. 186; Brockelmann, Tarih, III/172 (Eserlerinin yazmaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Ayasofya 685; Nuruosmaniye 894/932; Yahya Efendi 54-64; Fatih ve Hamidiye).

88 Tobay, a.g.t, s. 172.

89 "Muhaddisu'ş-Şam" olarak nitelendirilmektedir. Kevseri, İrğamu'l-merîd, Daru'l-hilafeti'l-aliyye, 1328, s. 85.

90 Kevseri, Tahrir, s. 60.

91 Kevseri, İrğam, s. 92-93; Uludağ, Süleyman, "Anadolu'da Hâlidilik", DİA, XV/297.

92 Gündüz, İrfan, "Gümüşhânevi", DİA, XIV/276.

93 Kevseri, Tahrir, s. 52-53.

94 Kannûcî'nin Ebcedu'l-ulûm'u (III. Cild) bunun bol miktarda örnekleri ile doludur.

95 Dâvûdi.

96 Ortaylı, Gelenekten Geleceğe, İstanbul 2001, s. 54.

97 "Osmanlı tarihinin 600 yılı içinde bir tek defa despot hükümdar IV. Murat, mülki görevini ihmal ettiği için iznik kadısını astırmıştı. Bu olay nefretle karşılanmış, ŞeyhulİslâmAhizade Hüseyin Efendi aşırı hiddet ve tepki gösterince, korkuya kapılan padişah onu sürgüne göndertmiş ve yolda

gizlice boğdurtmuştu. IV. Murat'ın bu nedenle Osmanlı kroniklerinde fazlaca karalandığı bilinmektedir". Ortaylı, s. 76-77.

98 Ortaylı, s. 77.

99 Karahan, Abdülkadir, İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis, D. İ. B. y, Ankara 1991, s. 66, 141; Yıldırım, Selahattin, Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları, İstanbul 2000, s. 45-96.

100 Karahan, s. 140; Yıldırım, s. 103-175.

101 Bu hadis, Buhari'nin ilk hadisidir. Buhari, el-Câmiu's-sahih, I-VIII, İstanbul 1981, I/2. Hadis'in geniş bir analizi için bkz. Özafşar, M. Emin, Hadîsi Yeniden Düşünmek, II. bsk, Ankara Okulu y, Ankara 2000, s. 122-134.

102 Ahmed, Musned, I-III, Çağrı Y, İstanbul 1981, III/176-177; Buhari, İman 71-72 (I/67); Muslim, el-Câmiu's-sahih, İman 7 (I/9). 103Karahan, s. 171.

104 Fuzûli, Kırk Hadis Tercemesi, (yay. Haz. Kürkçüoğlu, K. Edib), M. E. Basımevi İstanbul 1951, s. 1 (dipnot 1).

105 Okumuş, Ömer, "Câmi Abdurrahman", DİA, VII/95; Ayvazoğlu, s. 10-11.

106 Karahan, s. 178. 107 Çalışkan, Adem, Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi, D. İ. B. Y, Ankara 1999, s. 58-59. Fuzûlî'nin peygamber sevgisini dile getiren na'‘t örnekleri için bkz. Yeniterzi, Emine, Türk Edebiyatında Na‘tlar-Antoloji, D. V. y, Ankara 1993, s. 18-22. 108 Ahmed, III/176-177; Buhari, İman 71-72 (I/67); Muslim, İman 7 (I/9).

109 Fuzûli, s. 9 (1). 110 Ahmed, II/160, 163; Buhari, İman 4-5, (I/8); Muslim, İman 64-65, (I/65).

111 Fuzûli, s. 10 (3).

112 Ahmed, II/258; Tirmizî, Ebu İsa, Sünen, I-V, Çağrı y, İstanbul 1981, IV/339 (1954).

113 Fuzûli, s. 12 (6).

114 Ahmed, I/55.

115 Fuzûli, s. 30-31 (40).

116 Suyuti, el-Câmiu’s-sağîr, I-II, Beyrut, ty, II/9; Aclûnî, I/472 (1254).

117 Yüz hadis ve yüz hikayeden meydana gelmiş, dini, didaktik bir eserdir. Çelebioğlu, Âmil, Muhammediye, I-II, M. E. B. y, İstanbul 1996, I/50.

118 Öztoprak, Nihat, Klasik Türk Edebiyatı’nda Manzum Yüz Hadisler, (M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü-Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1993, s. 13.

119 Öztoprak, s. 16-19.

120 Öztoprak, s. 20-23.

121 Çelebioğlu, s. 361.

122 Öztoprak, s. 26-27.

123 Erkan, Mustafa, “Hatiboğlu”, DİA, XVI/461-462.

124 Öztoprak, s. 47.

125 Muhammediye, I/185-186.

126 Muahmmediye, II/128. Burada zikredilen hadis uydurmadır. Bkz. Ali el-Kârî, el-Esrâru’l-merfû‘a fi’l-ahbâri’l-mevû‘a, (thk. M. es-Said) Beyrut 1985, s. 166 (643).

127 Buhari, İman 1, I/2.

128 Buhari, İman 39, (I/19); Muslim, Müsâkât 107, II/1219.

129 Ahmed, I/201.

130 Buhari, İman 7, (I/9).

131 Muhammediye, II/235-236.

132 Zehebi, Nubelâ, XIII/209-210.

133 Muhammediye, II/242; Aclûnî, II/176 (2023.

134 Uzun, Mustafa, “Envâru’l-âşıkîn”, DİA, XI/259-260. Yazıcıoğlu Ahmed-i Bican’ın Dürr-i Meknûn Saklı İnciler başlıklı, XV. yüzyıl kültür ortamının genel kültür ansiklopedisi sayılabilecek, varlık ve kozmogeniye dair ilginç bir eseri de vardır. Yazıcıoğlu, Ahmed Bican, Dürri meknûn (haz. Sakaoğlu, Necdet) T. V. Y. y, İstanbul 1999.

135 Uzun, a.g.m. Kitap günümüz Türkçesine de aktarılmıştır, Âşıkların Nurları I-II (haz. Ahmet Kahraman) İstanbul 1973.

136 OM, I/33.

137 Ahmedî, Ahmediyye, (neşr. Gürtunca, M. Faruk) Ülkü Kitap Yurdu y, İstanbul 1973.

138 Kocatürk, Vasfi Mahir, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 558 (Nakleden, Ünal, İ. Hakkı, “Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî’nin Hadis Kültürü”, İslâmiyât II (1999) sayı 3, s. 1999).

139 Ünal, a.g.m, s. 200.

140 Hadis bu ve benzeri lafızlarla uydurma ve halk dilinde şöhret bulan hadislere dair kaynaklarda zikredilir. İbnu’l-Cevzî, el-Mevzûât, I-III, (neşr. A. M. Osman) Kahire-1987, II/272; Ali el-Kârî, s. 139 (525); Aclûni, II/4-5.

141 Ahmediye, s. 79 (Nakleden, Ünal, a.g.m, s. 202).

142 Bu kitap Türkçe olarak neşredilmiştir. Hüdai, A. Mahmud, Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed’in Zuhuru, (çev. K. Kara-M. Özdemir) İnsan Y, İstanbul 1997. Kitabın eleştirel bir tanıtımı için bkz. Özafşar, M. Emin, “Aziz Mahmud Hüdayi Örneğinde Sufilerin Varlık ve Tarih Tasavvuru”, İslâmiyât II (1999) sayı 3, s. 185-195.

143 OM, I/225-226.

144 Özafşar, M. Emin, “Ebussuûd Efendi’nin Tefsirinde Rivâyet Kullanımı, ” Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler, (Sempozyum 23-25 Mayıs 1997-İskilip) T. D. V. Y, I. bsk., Ocak-1998, s. 278-289.

145 Kuzâî Şihâbu’l-ahbar Tercemesi, (Yay. Haz. Yardım, Ali) Damla yayınevi-1999.

146 Kuzâî, s. 29.

147 Kuzâî, s. 12-14.

148 Hadisi, Ahmed b. Hanbel, Nesâi, İbn Mâce ve Hakim gibi hadisçiler rivâyet etmişlerdir. Bkz. Sahâvî, el-Makâsıdü’l-hasene, (Neşr. A. M. Sıddık) Beyrut 1979, s. 176 (773).

149 Sahâvî, s. 222 (507).

150 Subaşı, Hüsrev, “Hattat Osmanlı Padişahları”, Osmanlı, XI/52-64; Özcan, Ali Rıza, “Hattat Padişahlar”, BOA, V/98-99.

151 Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn, Türk Tarih Encümeni Külliyatı, aded 12, İstanbul 1928, s. 6-25.

152 Müstakimzâde, s. 21.

153 Ülker, s. 80; Tirmizî, Bir 16, IV/323 (1924); Sahâvî, s. 48 (88).

154 Rado, s. 235; Suyuti, el-Câmiu’s-sağir, II/35.

Klâsik Dönemde Osmanlı Hukuk Düşüncesi: Belli Başlı Hukukçular ve Çalışmaları / Yrd. Doç. Dr. Recep Cici [s.370-384]

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Osmanlı Devleti’nde kuruluş yıllarından itibaren yönetimin her kademesinde İslâm hukuku benimsenmiştir. Bu yüzden ilmî çalışmalar, daha ziyade Temel İslâm Bilimleri’nde özellikle de pratik hayattaki problemlerin çözümü bakımından İslâm hukuku/fıkıh alanında yoğunlaşmıştır. Başka bir deyişle Osmanlı âlimleri ilmî çalışmalarını sadece belli bir alanda değil, Temel İslâm Bilimleri başta olmak üzere naklî ve aklî ilimlerin hemen her dalında yapmış olmakla birlikte, önceliği İslâm

hukukuna vermişlerdir. Ancak Osmanlı hukuk düşüncesine katkıda bulunanlar, sadece hukuk alanında eser vermiş bilginler değildir. Şeyh Edebâli, Dursun Fakih ve Taceddin Kürdî gibileri başta olmak üzere nice Osmanlı âlimi eser kaleme almadığı halde kadılık, müftülük, müderrislik ve fetva danışmanlığı yaparak hukuka katkı sağlamıştır. Bu çalışmada, onlar da gözardı edilmemekle birlikte daha ziyade fıkıhla ilgili eser kaleme almış "Belli Başlı Hukukçular" belirlenip eserleri üzerinde durulacak ve böylece Osmanlı hukuk düşüncesi hakkında fikir verilecektir.

Buna göre fıkıhla ilgili iki veya daha fazla eseri bulunan, eseri diğer âlimler tarafından çeşitli yönlerden takdir/tenkid edilen, daha sonra yazılan eserlerde esas alınan, üzerinde şerh, haşiye, talîk, reddiye ve tercüme türünde çalışmalar yapılan ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan eserlerin müellifleri, "Belli Başlı Hukukçular" diye kabul edilmiştir. Bunlar da Alâeddin Esved, Kutbuddin İznikî, Bedreddin Simavî, Molla Fenârî, Musannifek ve Molla Hüsrev olup her birinin hayatı ve sadece fıkıhla ilgili eserleri üzerinde kısaca durulacaktır. Eserlerin ikiden fazla olması durumunda en önemli iki veya üç eser tanıtılarak, diğer eserlerin sadece ismi ve yazma ise kütüphanesi zikredilecek; ancak bunlar da değerlendirme ve sonuç bölümünde dikkate alınacaktır.

Hukukçuların Hayatı ve Çalışmaları

1. Alâeddin Esved (1397)

Alâeddin Esved veya Kara Hoca diye bilinen Alâeddin b. Ömer, aslen Afyonkarahisarlı olup Orhan Bey, Sultan I. Murad ve Yıldırım devri âlimlerindendir. İlk tahsiline memleketinde başlayıp İran'da tamamlayan Esved, Anadolu'ya döndüğünde Orhan Bey tarafından Tâceddin Kürdî'nin vefatı üzerine boşalan İznik Medresesi müderrisliğine atandı ve bu görevini uzun süre devam ettirdi.1

Anadolu’da Cemâleddin Aksarâyî’den (1389) ders alan Alâeddin Esved, başta oğlu Hasan Paşa olmak üzere Çandarlı Kara Halil (1386) ve Molla Fenârî’yi (1431) okuttu. Orhan Gazi’ye hatiplik yapan Esved,2 onun kendisinden fetva işlerinde yardımcı olacak birini istemesi üzerine talebelerinden Kara Halil’i almasına müsaade etti.3 Kara Hoca devrinin bütün yöneticileriyle güzel münasebetlerde bulundu ve hatta I. Murad’a ithafen Künûzü’l-envâr adlı bir eser yazdı.

26 Muharrem 800/1397’de vefat eden Alâeddin, İznik’te Şerefzâde mahallesinde bulunan türbede medfundur.4

Eserleri

Kara Hoca’nın ikisi usûl, biri furû ile ilgili olmak üzere üç eseri vardır. Bunlardan Şerhu’l-Muğnî fi’l-usûl, Künûzü’l-envâr fî şerhi Rumûzi’l-esrâr usûle, el-‘İnâye fî şerhi’l-Vikâye de furûa dairdir. Birinci eser günümüze ulaşmamıştır.

Künûzü’l-envâr fî şerhi Rumûzi’l-esrâr

Eser; 334 varak (27 satır), 11 fasıl ve 30 konudan meydana gelmektedir.5 Esved, Ebû Bekir İbrahim’in Rumûzu’l-esrâr adlı usûl eserine6 Künûzü’l-envâr adıyla bir şerh yazdığını ve bunu, Şehinşah Melik’in gönlünü yapmak üzere7 I. Murad’a ithaf ettiğini belirttikten sonra meliklerin ve ekâbirin töhmet ve kudretinden emin olmak için insanlar arasında âdet olan bir duaya yer verdiğini ifade etmiştir.8

Usûl-i fıkıhla ilgili tezhib ve tertibe riâyet ederek, aklî ve naklî delilleri kullanarak, usûl ile furûu tatbik ederek muhtasar bir eser tasnif ettiğini kaydeden ve usûl-i fıkıh,9 fıkıh10 ve fakihin11 tanımlarını vererek usûl-i fıkhın gayesi, konusu ve faydası üzerinde duran Esved,12 “Aksâmu’l-meâhiz” başlığının Kitab bölümünde Kur’ân’ın tanımını vererek Ebû Hanîfe’nin, namaz kılanın-nazm gayri lazımdır gerekçesiyle-Farsça da okuyabileceği şeklindeki görüşünden İmameyn’in kanaatine döndüğü

rivayetinin bulunduğunu zikrettikten sonra, "…tercihe şayan olan Ebû Hanîfe'nin görüşüdür"13 diyerek fikrini ortaya koymuştur.

Birçok Hanefî fakihi, Ebû Hanîfe'nin rucûunu isabetli bulup İmameyn'in kanaatinde hemfikir olduğu halde,14 Esved onlara muhalefet ederek onun rücûunu ihtiyatla karşılamış ve mezhebin ilk imamı ile aynı görüşü paylaşmıştır. Abdest-niyet ilişkisi ile ilgili düşüncesini aktarırken, nassların kat'î ve zannîliğine dikkat çeken müellif, "mezheb (imiz) e mahalefet eden (biri hâssın derecesini âhad haber seviyesine indirmek, diğeri de âhad haberin derecesini nassın konumuna yükseltmek gibi) iki yönden yanılmıştır" demektedir.15

Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşlerine de yer verip; harflerin manaları,16 istidlâlin sahih ve fasid kısımları,17 ictihadın tanımı ve müctehidde aranan şartlar,18 sebep, illet, şart, alâmet19 ve ehliyet20 üzerinde durarak eserini tamamlamış olan Esved, müellifin verdiği bilgilere ilâvelerde bulunmakta, diğer mezheplerin görüşlerine delillere değinmeksizin işaret etmekte, mezhebe-özellikle Ebû Hanîfe'ye-bağlı kalarak karşı çıkanları reddetmekte ve furûdan örnekler vermektedir. Bu haliyle çalışmanın, telif niteliğinde bir eser olduğu ifade edilebilir.

el-'İnâye fî şerhi'l-Vikâye

Eser 2 cilt, 51 kitap, 95 bab, 16 fasıldan meydana gelmektedir.21 Eserin birinci cildi 364 varak (23 satır) olup Kitâbu't-tahâre'den Kitâbu'l-vakfa, ikinci cildi 368 varak olup Kitâbu'l-buyû'dan Kitâbu'l-hünsa'ya kadardır.

Alâeddin Esved, İznik Medresesi'ndeki müderrisliği esnasında Vikâye'ye yazdığı şerhe, el-'İnâye fî şerhi'l-Vikâye ismini vermiş22 ve şerh, Vikâye ile birlikte furû eseri olarak Osmanlı medreselerinde kendisi ve başkaları tarafından okutulmuştur.23 Taşköprîzâde, eseri iki cilt halinde görüp okuduğunu, ondan istifade ettiğini ve onun Vikâye'deki müşkilleri çözmeyi hedefleyen bir kitap olduğunu belirtmiştir.24

Tahâret-namaz ilişkisi üzerinde durup bazı görüşlerin tenkidini yapan ve ardından başın meshi konusunda Şâfiî, Mâlikî ve Hasan-i Basrî'nin görüşlerine değinen Esved, mezhep görüşü olarak rub'u'r-re's'in delili üzerinde durmuş ve bu konuda karşı çıkanlara, "hadis, ta'yin ve miktarın beyanını içermekte olup ihtimalli bir nasstır. Onu ta'yine hamletmek nesih, miktara hamletmek beyandır. Haber-i vâhid ise neshe değil, beyana uygundur."25 diyerek cevap vermiştir. Müellif burada diğer mezheplerin sadece görüşlerine yer vermiştir. Esved, eserinde âyet (1b), hadis (2a), icmâ (2a), tevîl (2b), umûm-i belvâ (14b, II, 368b), zarûret (14b) ve taharrî (II, 368b) gibi delil ve prensiplere sıkça müracaat etmiştir.

2. Kutbuddin İznikî (1418)

Kutbuddin İznikî, Yıldırım Bayezid ve I. Mehmed devri âlimlerinden olup İznik doğumludur.Tahsilini memleketinde tamamlayan İznikî, başta üstad-ı kâmil diye övdüğü ve 1393'te ondan tahsilini tamamladığını ifade ettiği Hasan Paşa b. Alâeddin Esved olmak üzere Molla Fenârî gibi devrin âlimlerinden ders aldı ve Eşrefoğlu Rûmî'nin sohbetlerinde bulundu. Aklî ve naklî ilimlerde söz sahibi olan Kutbuddin, İznik'te Orhan Gazi Medresesi'nde hocalık yaptı.26

Devrin dirayetli âlimî Kutbuddin, Anadolu'ya gelen Timur ile görüştüğünde "haram olan kanı döküp Allah'ın kullarını öldürmekten vazgeçmen gerekir" deyip onu sert bir dille uyarmış, buna karşılık huzurunda övünmeye devam eden Timur'a "sen akıllı değil, cahil birisin, çünkü sende şeytanın niteliklerinden olan gurur bulunmaktadır" diyerek çekinmeden onu azarlamıştır.27 Kutbuddin, iyi bir tahsil görüp Arapça'yı bilmesine rağmen eserlerinin28 bazılarını Türkçe kaleme alarak Türkçe'nin konuşma dilinin yanı sıra yazma dili haline gelmesine öncülük etti. Zira onun Mukaddime'si, Osmanlılar'da Türkçe yazılan ilk eserlerdendir.

1418’de vefat ettiği[29] kaydedilen İznikî’nin türbesi, İznik’te Yeşil Cami ile Nilüfer Hatun imâreti arasında olup hala İznik sakinlerince bazı menkıbelerle bilinmektedir.[30]

Eserleri

İznikî’nin fıkha dair eserleri Mukaddime, Zâdu’l-me‘âd fi’l-furû ve’l-ahlâk ve Mürşidü’l-mute’ehhilîn’dir. Eserler kaynaklarda farklı isimlerle de kaydedilmiş, ayrıca Kutbuddinzâde diye bilinen oğluna ait eserlerle kendi eserleri karıştırılmıştır.[31]

Kitâbu’l-Mukaddime

Kaynaklarda ve kütüphane tasnif fişlerinde farklı isimlerle kaydedilen, İznikî’nin eserleri içinde en çok istinsah edilen; iman, ibadet ve ahlâk konularını kapsayan eser; iman, namaz, oruç, zekât, hac ve iyi ve kötü sıfatlar şeklinde 175 varak (19 satır) ve 7 baptan oluşmakta olup Türkçe’dir.[32] Taşköprîzâde, İznikî’nin, namazla ilgili meseleler bulunan Mukaddime adlı faydalı bir eser telif ettiğini,[33] Mecdî de, onun, enbiya varisi olan ulemaya faydalı bir eser bıraktığını söylemektedir.[34]

Aslında İznikî’nin eseri, Hanefî fakihlerinden Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin (983)[35] el-Mukaddimetü fi’s-salât[36] adlı Arapça eseri esas alınarak meydana getirilmiştir. Zaten incelemeye esas aldığımız nüshanın kenarında Mukaddime Ebu’l-Leys Tercümesi kaydı bulunmaktadır. Mukaddime’nin mukaddimesinde “halkı dikkate alarak Türkçe yazdım” diyen müellif, eserini yazma sebebini şöyle ifade eder:

“Ve dahi bu zayıf gördü ki, farz-ı ayn olan ilim için de kitablar düzmüşlerdir. Ama ol kitapların kimisi Arabî, kimisi Fârisî. Her kişi onları okuyarak istifade edemez ve öğrenemez. Hal böyle olunca bu miskin de ister ki, o farz-ı ayn olan ilimde bir Türkçe Mukaddime düzeceğim. Mübtedi olan oğlanlara baliğ oluncaya yakın olunca onlara bu Mukaddime’yi tâlim edip öğreteler. Taki onların itikadına ve gönlüne evvel

emirde şerîat emrini ve Müslümanlık kaydını gerek düze. Baliğ olduktan sonra bunun içindeki ilim ile amel ede ve saadet ve devlet bula.”37

Farz-ı ayn ilmi’ni, Müslümanlığın temel direği38 kabul ederek zâhir-bâtın39, makam-ı fetva-makam-ı takva40, halk katında Müslümanlar-halk ve hak katında Müslümanlar41 gibi ifadelere sıkça yer veren42 ve zahir uleması’na43 saldırmaktan geri durmayan İznikî, iman konusunu işlerken itikadî mezheplere de değinmiş ve “Cebrî, Kaderî, Mu’tezilî’ler kâfir oldular. Kur’ân ve hadis hükmüne muhalefet idüp nefislerinin arzularına uydular” diyerek onları küfürle itham etmiştir.44

İznikî, Osmanlı Devleti’nin resmi mezhebi olan Hanefî’ye bağlı kalmış, fakat mezhebin üç imamına ait görüşleri zikrettikten sonra “ihtiyâten,45 sahîh olan budur”46 tarzında ifadelerle tercihlerde bulunmuştur. Böylece İznikî, bu eseriyle Türkçe ilmihâl geleneğini başlatmış ve Türkçe’nin ilim dili olmasına katkıda bulunmuştur.

Mürşidü’l-Müte’ehhilîn

Ailevî konuları, karı-koca hukukunu konu edinmekte olup bir vaaz kitabı niteliğinde sayılan eser; 35 varak (19 satır) ve 9 fasıldan meydana gelmektedir.47 İznikî, eserini yazma sebebini şöyle ifade etmektedir:

“Kadınların ahvâlini, nikâhın adâbını ve ilgili konuları, zinanın ne olduğunu ve çeşitlerini anlatan bir risâle yazmayı istiyordum. Bu esnada kalbim bana şöyle seslendi: Böyle bir risâle yazarsan, zamane insanları senin hakkında iftiralar uydurmaya, hakaretler yağdırmaya başlarlar. Çünkü onlara göre lâşe yemek, nasihat dinlemekten daha makbuldür. Ben de kalbime; Ey kalbim, kimseden korkma. İnsanlar ne derse dersin, sen hayırlı yoldasın, kitabı yazmakta acele et dedim ve sonra Allah’ın inayetiyle risâleyi yazmaya başladım…”.48

İznikî, risâlesinin önsözünde o günkü kadınların genel olarak olumsuz hareketlerine dikkat çekip bunlara karşı erkeklerin duyarsızlığından

yakınarak Allah'ın emirlerinin hiçe sayıldığını ifade etmiştir.49

Nikâha teşvik ve terhib (2a), nikâhın faydaları (4b), nikâhın zararları (8a), hayırlı ve hayırlı olmayan evlilikler (11b), akdin âdâbı (9a), kadının hakları (13a), kocanın hakları (16b), düğün âdâbı (24a) ve çocuk terbiyesi (30a) gibi konulardan oluşan eser, 14 ve 15. asırdaki kadınların davranışlarına ilişkin bilgileri, erkeklerin bunlara karşı tutumlarını ve yazarın olaya yaklaşımını içermesi yönüyle tarihi vesika niteliği taşımaktadır.

3. Bedreddin Simâvî (1420)

Şeyh Bedreddin Mahmud b. İsrâîl b. Abdilazîz,50 İbn Kâdî-i Simavne51 diye tanınmış olup Edirne yakınlarında, bugün Yunanistan topraklarında bulunan Simavna kasabasında 1359 yılında Murad Hüdavendigar devrinde dünyaya geldi.52

İlk tahsiline memleketinde babasından başlayan Bedreddin, Şâhidî, Bursa kadısı Şeyh Mahmud ile oğlu Mûsâ Çelebi, Mevlâna Feyzullah, İbnu'l-Askalânî ve Mübarek Şâh el-Mantıkî gibi âlimlerden aklî ve naklî ilimleri sırasıyla Edirne, Bursa, Konya ve Mısır'da tamamladı. Özellikle fıkıh ilmini Mevlânâ Yusuf'tan ve Bâbertî'den okudu. Mısır'da Sultan Berkuk tarafından oğlu Ferec'i okutmak üzere saraya alındı ve cariyelerinden Câzibe ile evlendirildi. Önceleri tasavvufun aleyhinde olan Şeyh, Mısır'da hocası Ahlatlı Şeyh Hüseyin'e intisab etti ve onun vefatından sonra tâlimatı üzere şeyhlik makamına geçti. Altı ay sonra Edirne'ye dönmeye karar verdi. Dönüşte Tire'de isyan hareketlerinin başı Börklüce Mustafa ile tanıştı ve daha sonra Edirne'ye geldi.53 Fetret devri diye bilinen şehzadeler mücadelesinde Edirne'yi ele geçiren Mûsâ Çelebi onu kazasker olarak atadı (1411). Çelebi Mehmed'in Mûsâ Çelebi'yi yenmesi üzerine Şeyh Bedreddin ailesiyle birlikte İznik'e sürülerek göz hapsine alındı. Ancak o bunu kabullenemedi ve göz hapsinde iken kaçmayı

başardı ve Deliorman'a gidip burayı karargah merkezi yaptı. Şeyh'in üzerine büyük bir kuvvet göndererek onu ele geçirmeye muvaffak olan I. Mehmed, onun hakkında hüküm vermek üzere Haydar el-Herevî ve Fahreddin el-Acemî'den oluşturduğu fetva komisyonu, malına dokunmamak şartıyla idamına hüküm verdi.54 Bu fetva üzerine Bedreddin 1420'de Serez'de idam edildi ve aynı yere defnedildi.55

Birçok kaynakta Simâvî'nin ilmî yönü üzerinde fazla durulmayıp, daha çok siyasî faaliyetlerdeki rolü ve tasavvufî görüşleri üzerinde durulmuştur. Halbuki o, tefsir ve fıkıhta otorite sayılabilecek bir mevkiye sahiptir. Nitekim Mecdî, İbn Arapşah yoluyla Bedreddin'in "Benim el-Hidâye sahibine 99 yerde, henüz cevabı verilememiş sorum bulunmaktadır" sözünü nakletmektedir.56 Oysa o, hep Vâridât'ıyla yargılanmış, bazıları tarafından hakkında taraflı yorumlar yapılmış, hatta onun sünnî İslâm düşüncelerini reddettiği ileri sürülmüş, diğer eserleri karıştırma yoluna gidilmemiştir.57

Eserleri

Tefsir,58 tasavvuf59 ve diğer ili"mlere dair eserleri olan Simâvî'nin üçü furû, biri de fetva olmak üzere fıkıhla ilgili dört eseri bulunmaktadır. Eserlerin üçü metin/telif, biri şerhtir. Şerh, bizzat kendisi tarafından eserine yazılmıştı. Eserlerin isimleri şöyledir: Letâifu'l-işârât, Câmi'u'l-fusûleyn, Câmi'u'l-fetâvâ, et-Teshîl fî şerhi Letâifi'l-işârât.

Letâifu'l-İşârât

Furûa dair olan eser; 235 varak (21 satır) olup kitap, fasıl ve tekmilelerden oluşmaktadır.60 Mukaddimede eserini, rivayet konusunda bir hatırlatma olsun diye telif ettiğini, usûl ve furûu topladığını, icâz ve itnâbtan uzak kaldığını, hilâfiyâta dair kaideleri dercettiğini ve Mecma', Muhtâr, Kenz ve Vikâye'deki mesâili ortaya koyduğunu belirten Bedreddin, daha sonra eserde izlediği metodu şöyle ifade eder:

“…Mecma‘u’l-bahreyn tertibine göre düzenledim. Meselelerin tamamını verdim. Ayrıca her fasılda Kudûrî (Muhtasar), Manzûme ve Mecma‘da zikredilmeyen hususlara tekmile, müteferrika ve şettâ gibi başlıklar altında değindim. Arzu edenlere kolaylık olsun diye bazı meseleleri tekrar ettim. Ayrıca esah, akva ve aleyhi’l-fetâvâ olanlara işaret ettim.”

Yazar, başta Hanefî mezhebinin ilk dört imamı olmak üzere Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi imamların herbiri için farklı bir yöntem kullandığını belirtmektedir. Yine de bu konuda doğabilecek karışıklığın önlenmesi amacıyla cümlenin ya da kelimenin üstünde, görüş kime aitse onun rumuzu kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserde, Ebû Hanîfe “H”, Ebû Yûsuf “S”, Muhammed “M”, Züfer “Z”, Şâfiî “A”, Mâlik “K” ve Ahmed b. Hanbel “E” rumuzlarıyla verilmekte, başka âlimler ise ya kendi ya da eser isimleriyle zikredilmektedir.

Kitâb’larda belli ölçüde ilgili mezhep görüşlerini kaydeden Bedreddin, “müteferrika” (48a) ve “tekmile” (68a, 92b) gibi başlıklarda ilâve bilgiler vermekte ve eserinde teferruata girmediği konuları et-Teshîl fî şerhi Letâifi’l-işârât adlı şerhinde geniş olarak ele almaktadır.61

Simâvî’nin Câmi‘u’l-fusûleyn adlı eserinden sonra tekrar ilk telif eserine yazdığı et-Teshîl, 338 varaktan (25 satır) meydana gelmektedir.62

1413-1415 arasında İznik’te hapis belası, sıkıntı, gurbet ve hüzün dolu günlerden oluşan yıllarda tamamladığı eserinin mukaddimesinde, Allah’ın kendisine Letâifu’l-işârât’ını yazmayı lutfettiğini belirten Bedreddin, talebelere yardımcı olmak için bunda her nükteyi zikrettiğini ve karine hariç tüm “ekûlü” ifadesi ile söylenenlerin kendine ait olduğunu kaydetmektedir. Bu ilmin diğer ilimlerden daha önemli olduğunu, ancak daha çok ihtilâfın bulunduğunu söyleyen müellif, diğer dallarda katkıları bulunan birçok

âlimin bu dalda âdeta sağır ve dilsiz kesildiğini, taklidin elinde esir olduğunu zikretmektedir.

Şerhte yaklaşık 7670 meseleye değinen Simâvî, metin ifadelerini aynen nakletmekte, şerhte daha çok ayrıntıya inmekte, meseleleri tartışmakta, delillerini serdetmekte, özellikle Hanefî mezhebinin ilk dört imamı arasındaki farklı görüşlerin delillerine varıncaya kadar teferruata girmekte, başka âlimlere de yer vermekte ve tercihlerde bulunmaktadır.

Câmi'u'l-Fusûleyn Bedreddin'in, Fetret devrinde Edirne'de saltanatını ilan eden Musa Çelebi'nin kazaskeri iken kaleme aldığı ve 1410-1411 arasında on ayda tamamladığı eseri olup hakim ve mûftülerin ellerinde dolaşan bir kitaptır. el-Fusûlu'l-İmâdiyye ile el-Fusûlu'l-Usrüşeniyye adlı eserlerin cemedilmesiyle telif edilmiştir. Mükerrer konular ve el-İmâdî'nin Ferâiz bölümü esere alınmamıştır. Ayrıca bu iki esere, Hülâsâ, Kâfî ve kendi eseri Letâifu'l-işârât'tan da bazı ilâveler yapılmıştır. 40 fasıldan meydana gelen eserin ilk 16 faslı kaza ve muhâkemeye, geriye kalanı muâmelâta dairdir.63

Bey'u'l-vefa hakkında, "zamanımız âlimleri tarafından 'ribâ hîlesi' olarak örfleştirilen bir bey'dir ki, ona 'bey'u'l-vefâ' ismini vermişlerdir" diyen Simavî, bunun hakikatte rehin olduğunu kaydederek başka âlimlerin görüşlerini eleştirmektedir.64 Bedreddin gerek Câmi'de ve gerekse Teshîl'de65 talak konusu başta olmak üzere çeşitli meselelerle ilgili farklı içtihatların temelinde müctehitlerin "örfe itibar"larındaki ihtilafın bulunduğunu belirterek örnekler üzerinde durmaktadır.66 Bu örneklerde de görüldüğü üzere yazar, önce konuyu ortaya koymakta, özellikle Hanefî imamlarının67 konu ile ilgili ihtilâflarına dikkat çekmekte, görüşlerin delillerini vermekte, ihtilâfın kaynağını tespit edip farklı gibi görünen görüşleri uzlaştırmaya çalışmakta, gerektiğinde başka hukukçuları

eleştirmekte ve bütün eserlerinde aynı konuyu genişleterek kendi kanaatını belirtmektedir.

Simavî’nin anılan eserdeki soru ve itirazlarına cevap teşkil etmek üzere bazı eserler kaleme alınmıştır. Nitekim Osmanlı âlimlerinden Fahreddin er-Rûmî (1460), Ferâidu’l-leâlî adlı eserini bu amaçla yazdığını belirtmektedir.68 Yine aynı maksadla Süleyman b. Ali (1518), 380 civarında cevap içeren bir eser, Zeyneddin b. Necmeddin (1553) bir ta‘lîk ve Muhammed b. Ahmed (1622) tekrar ve ziyadeleri çıkararak Nûru’l-‘ayn fî ıslâhı Câmi‘i’l-fusûleyn adlı birer kitap yazmışlardır.69

Ahîzâde’nin (1604) Câmi‘u’l-fusûleyn’e hâşiyesi vardır. Ayrıca, Kırk Emre el-Humeydî’nin Câmi‘u’l-fetâvâ adlı eserinde esas aldığı,70 Molla Hüsrev’in Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm adlı eserinde referans olarak kullandığı71 eser, son dönemde Bulgaristan’da l920-l950 arasında faaliyet gösteren Medresetü’n-Nuvvâb72 müderrislerinden Yusuf Ziyâeddin el-Ezherî’nin (1961),73 usûl-i muhakemeye dair yazdığı Usûlü’l-mer’iyye fi’l-murâfaâti’ş-şer’iyye adlı (Şumnu 1937 basımlı, 199 sayfa) Osmanlıca eserinde esas aldığı başlıca kaynaklardan biridir.

Câmi‘u’l-Fetâvâ

Eser; 201 varak (17 satır) olup mesâil ve fasıllar’dan meydana gelmektedir.74 Bedreddin, himmetlerin uzun metinlerden muhtasarlara kaydığını, bu sebeple kendisinin güvenilir fetva kaynaklarından önem arzeden meseleleri topladığını, Munye, Kunye, Hâniyye, Ğunye, Tuhfe, el-Fetâva’l-Bezzâziyye, el-Fetâva’l-Hâsiriyye, Câmi‘u’l-fusûleyn gibi kaynaklardan ve diğer muteber şerhlerden yararlanarak bu eseri hazırladığını kaydetmektedir. Eserden bir örnek:

Bey’u’l-vefa ile ilgili bilgileri diğer eserlerinde olduğu gibi burada da aynen aktaran müellif, insanların, çoğu zaman ihtiyaç duymalarından dolayı bu çeşit hîlelerden menedilemeyeceklerini ilâve etmektedir.75

4. Molla Fenârî (1431)

Daha çok Molla Fenârî diye meşhur olan Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi büyük âlim ve müctehidlerinden olup ilk Osmanlı şeyhulislâmıdır. Orhan Gâzî, I. Murad, I. Bayezid, I. Mehmed ve II. Murad gibi Osmanlı sultanlarının beşinin döneminde yaşamıştır.76

İlk tahsiline Anadolu'da başlayan Fenârî, Cemâleddin Aksarâyî (1388),77 Alâeddin Esved gibi Türk âlimlerinden ders aldı. Sadreddin Konevî'nin talebe ve halifesi olan babasından tasavvuf öğrendi. Yüksek tahsil için Mısır'a giden Fenârî, burada Babertî'den şer'î ilimleri okudu.78 Yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra Mısır'dan döndü ve Yıldırım Bayezid tarafından Bursa kadılığına ve Manastır Medresesi müderrisliğine tayin edildi.79 Molla Fenârî kadılık ve müderrislik görevlerini yürütürken usûl ve furû konusunda Saferşah'dan, tasavvuf konusunda da Şeyh Hâmid-i Kayserî'den (1412) istifade etti. Bursa Manastır Medresesi'nde müderrislik yapan Fenârî'nin bilinen talebeleri Kâfiyeci (1474),80 İbn Hacer el-Askalânî (1449), Abdurrahman b. Muhammed (1454), Emir Sultan (1430), Sarı Ya'kub, Kara Ya'kub (1430) ve Molla Yegan'dır.

Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nde medrese kolunun reisi olduğu gibi aynı zamanda Ekberiyye, Erdebiliyye (Bistamiyye) ve Zeyniyye gibi üç tarikatın Osmanlı ülkesinde yayılmasında birinci derecede amil olmuştur.81 Fahreddin Razi kolunun Osmanlı ülkesindeki temsilcisi durumunda olan82 Fenârî'nin görüşünü, Çivizade (1547) "kîle" ifadesiyle verdiğinden imtihanda başarılı sayılmamıştır.83 Fenârî, bazı bilginler tarafından ilim ve felsefede sorgulayan bilgin olarak kabul edilir.84 Molla Fenârî'nin çocukları Muhammed Şâh,85 Yusuf Bâlî,86 Hasan Paşa, Ahî Yusuf, Halil

Paşa ve Ümmügülsüm'dür.87 İki kez hacca giden Fenârî'nin, Bursa'da cami ve medresesi, Kudüs'te de medrese ile bir mescidi vardır.88

Fenârî, 834/1431'de Bursa'da vefat etti ve yaptırdığı câmiin haziresine defnedildi. Ölümüne cennetü'l-firdevs terkibi tarih düşürüldü.89

Eserleri

Fenârî, şeyhulislâmlık ve müderrislik görevlerinin yanı sıra naklî ve aklî ilimlere dair toplam yüzden fazla eser kaleme almıştır.90 En çok eser verdiği alan fıkıh ve tasavvuf olmuştur. Tasavvuf'a dair dokuz, fıkha dair de dokuzu furû, ikisi usûl ile ilgili olmak üzere onbir eseri vardır. Furû eserlerinin dördü şerh, beşi risâle, usûle dair olanların biri telif, diğeri de hâşiyedir. Molla Fenârî, Türk olmasına ve Türkçe bilmesine rağmen eserlerinin hepsini Arapça kaleme almıştır. Eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

Hâşiye-i Dibace-i Usûl-i Pezdevî,91 Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi, Risâletü's-salâtiyye, Şurûtü's-salât, Risâle fî beyâni'l-meşrû'i ve gayri'l-meşrû'i mine'l-efâl fi's-salât, Mürşidü'l-musallî, Risâle fi'l-istincâ, Şerhu'l-Mukaddimeti's-salât92, Şerhu's-Sirâciyye,93 Şerhu Telhîs-i Câmi'i'l-kebîr fi'l-furû',94 Şerhu Fıkhi'l-Keydânî.95

Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi'

Bir giriş, iki matlab ve bir sonuçtan meydana gelen eserin giriş kısmında, fıkıh usûlünün mahiyeti, faydası, mevzûu ve bu ilmin faydalandığı diğer ilim dalları, matlab kısmında ana ve tali delillerin mahiyeti, temel bilgiler, kelâmî ve mantikî bilgiler, lafzî bilgiler ve şer'î hüküm ve kısımlarına dair bilgiler ve sonuçta ictihat, fetva ve taklit ele alınmaktadır.

Eserini, "Hanefî ve Şâfiî usûlüne göre ortaya konmuş olan esas ve kaideleri bir araya toplamak"96 amacıyla yazdığını belirten ve fer'î delilleri dört aslî delile irca eden Fenârî, bunlardan sadece şer'u men kablena97 ve sahâbe kavlîni98 genişçe ele almış, diğerlerinin isimlerini saymış, ayrıca

fasid deliller başlığı altında da istıshâbu’l-hâl, nefyu’l-medarik (ihticâc bilâ delil), taklid ve ilham99 gibi konulara yer vermiştir.

Hanefî mezhebine son derece bağlı olan Fenârî, bir konuda kendi mezhebi içerisindeki farklı görüşlerin yanı sıra diğer mezheplerin de değişik görüşlerini delilleriyle kaydettikten sonra kendi mezhebinin delillerinin daha kuvvetli olduğunu isbat etmeye çalışan bir hukukçudur.100

Başka fakihlerin de görüşlerine çokça yer veren Fenârî, zayıf bulduklarını “kîle”101 ile zikretmiş, tercihlerini de “ben diyorum ki (I, 26, 29), biz diyoruz ki (I, 36), bana-bize göre (I, 108, 164), mezheb (II, 46), zâhir (II, 36), hak (I, 14, 29), sahih-esah (I, 22, 82), hayırlı (I, 165), hakikat olan (I, 8, 18), tercih edilen (II, 52, 68) ” gibi ifadelerle yapmıştır.102 Çalışmasında tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usülü, kelâm, Arap dili ve edebiyatı ve mantık gibi pek çok bilim dalına ait kaynakları kullanan müellif, özellikle fıkıh usûlünden başta Hanefî olmak üzere Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Mutezilî usûl kaynaklarına ve Şia, Evzâî, Sevrî ve Zahirî gibi diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir.103

Fusûl; şerh, hâşiye, ihtisar ve doktora gibi çalışmalara konu olmuştur. Bunlardan Fenârî’nin oğlu Muhammed Şâh’ın ihtisarı ve hâşiyesi, Yusuf b. İbrahim el-Hanefî’nin ihtisarı104 ve Hakkı Aydın’nın 1992’de basılan doktora çalışması zikre değer.

Risâletü’s-Salâtiyye105

Akıl-baliğ olan herkesin inanç konusunda iman esasları (âmentû) ile, amel hususunda da namaz, oruç, zekât ve hac106 ile mükellef olduğunu kaydeden Fenârî, Cibrîl hadisini vererek konuya giriş yapmakta, namazın farziyetini ve farzların (aynî, kifâî) kısımlarını belirtip namazın şartlarından abdesti ele almakta ve mevzuyu abdestin farzları, sünnetleri, müstehabları, edebleri, nevâfili, mekruhları, nehiyleri (suyu fazla kullanmak gibi107) ve bozanları şeklinde bir sıra içersinde işlemektedir.

Namazın şartlarını, necasetten tahareti (elbise, mekân ve beden temizliği olmak üzere) üç sayarak sekize108 çıkaran Fenârî, namazın rükünlerinin de sekiz olduğunu, ancak bunlardan ikisinde yani kendi iradesiyle çıkma ve ta'dil-i erkânda ihtilâf bulunduğunu ifade eder.109 Fenârî bu risâlesinde cuma ve bayram namazları ile oruç, itikâf, sadaka-i fıtır ve kerâhiye gibi konulara da yer vermiştir.110

5. Musannifek (1470)

Sultan Fatih devri âlimlerinden biri olan ve Soyu Fahreddîn Râzî'ye dayanan Şeyh Ali b. Muhyiddin b. Mes'ûd, 804/1401'de Bistâm'ın Şahrûd köyünde doğdu. Ali b. Muhyiddin, küçüklüğünden beri telif ve tasnif ile meşgul olduğundan küçük yazar manasına Farsça Musannifek lâkabıyla anıldı.111

Musannifek, 1410'da öğrenimini tamamlamak için kardeşiyle birlikte Herat'a gitti ve orada edebî ilimleri Celâleddin Yusuf Evbehî'den ve Kutbuddin Amed b. Muhammed el-Herevî'den okudu. Şâfiî fıkhını Abdülazîz Ebherî'den, Hanefî fıkhını Fesîhuddîn Muhammed'den aldı. Horasan'dan Herat'a gelerek tahsilini burada tamamlayan, 1438'de Rûm'a (Anadolu) gelerek Konya'da ve Bursa Sultaniye Medresesi'nde hocalık yapan Şeyh Ali, Mahmud Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş, Fatih'in takdirini kazanmış ve onun talebi üzerine, sadrazam Mahmud Paşa tarafından Bosna Kralı'na bahşedilen kapütülasyonun ilgasına dair bir fetva vermiştir.112

Musannifek, 1470'de İstanbul'da vefat etti. Kabri, Eyüp mezarlığındadır.113

Eserleri

Şeyh Ali'nin tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, nahiv ve edebiyat gibi hemen her bilim dalında 25'ten fazla Farsça114 ve Arapça eseri vardır.115 Fıkıh eserlerinin sayısı 6 olup; 2'si telif, 3'ü şerh ve 1'i de hâşiyedir. Bunlardan

biri kamu hukukuna, ikisi usûle, üçü de furûa dairdir. Ona nispet edilen Istılâhât-ı fukahâ ise onun değildir.116 Hidâye ve Vikâye117 (1435'de) şerhleri ile Telvîh (1431'de) hâşiyesi118 Herat'ta, Tuhfetü'l-mulûk, Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm ve Şerhu'l-Pezdevî119 ise İstanbul'da yazılmıştır.

Tuhfetü'l-Mulûk

Kütüphane kayıtlarında Tuhfetu's-selâtin adıyla geçen eser,120 kaynaklarda ise Nasîhatu'l-vüzerâ veya Kitâbu Tuhfeti'l-Mahmûdiyye şeklinde geçmektedir.121 Doğrusu Tuhfetü'l-mulûk'tür.122 Fatih'in veziri Mahmud Paşa'ya (1474) ithafen yazılmış olup Farsça'dır. Nasihatları içerdiği ve bir vezire ithafen yazıldığından Uzunçarşılı, esere Siyasetname demektedir.123

Vezir ve sultanlara yapılan tavsiyeleri içeren ve kamu hukuku eseri olarak değerlendirilen çalışma, 42 bab ve her bapta 4 adet olmak üzere tamamı 168 nasihattan oluşmaktadır.

Birinci bap padişahlara dair dört şey; ikinci bap ikisini bir arada tutmak mümkün olmayan dört şey; üçüncü bap dört şey için şart olan dört şey; kırkıncı bap ömrü kısaltan ve ölüm korkusu veren dört şey ve sonuncu bap iki cihan saadetini sağlayan dört şey hakkındadır. Burada birinci ve sonuncu baplarda zikredilen dört husus aktarılacaktır.

Birinci bap (Padişahlara dair dört şey): Dine riayet ve onu muhafaza, temkinli vezir, kararlılık (azmin korunması), ileri görüşlülük.

Sonuncu bap (İki cihan saadetini sağlayacak dört şey): Allah ve Resûlü'nün emirlerine itaat, ana-babanın rızası, ulemâ ve hükemâya hizmet, Allah'ın yarattıklarına şefkat.

Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm

Eserini 34 varak (37 satır) olarak 1468'de Hidâye ve Vikâye'yi şerhettikten sonra kaleme aldığını belirten Musannifek, özellikle zühd ve

takva ehline yardımcı olmak için onu yazdığını ve…ona Kitâbü'l-hudûd ve'l-ahkâm adını verdiğini kaydetmekte124 ve yaşadığı dönemle ilgili gözlemlerini şöyle dile getirmektedir:

"Zamane insanlarında genel olarak şer'î ilimlerde, özellikle de fıkıhla ilgili gayretlerinin azaldığını ve dedikodunun alıp yürüdüğünü müşahede ettim. Asrın fukahasını ilmi kaybetmiş ve 'lime lime' (niçin niçin) ile meşgul olan bir topluluk olarak gördüm. Münazarada bulunduğumda da, onlarda 'lime'den başka bir şey görmedim. Hatta bunlar, kendilerini ulemadan saymakta ve birçok büyük hocayı da cahil kabul edip kendileri nefse, şehvete ve hevaya göre fetva vermektedirler. Üstelik bunlar fıkıhtan zıhar, mülk ve akit şirketleri, mufavada, inan, vücuh ve adil hükümet vs. nedir bilmeden fetva veriyorlar. Onlar, devlet başkanının kabulüyle kendilerini ulemadan sayan kişilerdir."125

Bu genel bilgilerden sonra, Kitâbu't-tahâre'den başlayan müellif, tahâretin lügat ve dini tanımlarını verdikten sonra, fukahanın tahâreti genel ve özel diye, nahivcilerin de hakiki ve mecaz şeklinde iki anlamda kullandıklarını kaydedip abdestin farzlarının Hidâye'deki rivayete göre dört, Hülâsa ve Vikâye'deki rivayete göre de beş (incisinin sakalın meshi) olduğunu belirterek, bunların vechin güzel bir tanımını yapamamalarından dolayı taaccub ettiğini ilâve etmekte ve daha geniş bilgi için Vikâye ve Hidâye şerhlerini önermektedir.126

Niyet ve meshin miktarı konusunda da kapalılık bulunduğunu vurgulayan ve Şâfiî ve Hanefî arasındaki tartışmalara yer veren müellif, abdest âyetindeki "…namaza kalktığınız zaman" ifadesinin, "namaza kalkmayı murat ettiğiniz zaman" şeklinde anlaşılması gerektiğini ve bunda ittifakın bulunduğunu söyleyerek niyetin farz olduğunu belirtmiş, buna rağmen bir kapalılığın bulunduğunu, bu sebeple de Şâfiî ve Hanefîlerce

farklı görüşler serdedildiğini kaydetmiştir.127 Eserde en geniş yer verilen bahis şirketlerdir.

Sonuç olarak eserde, genel olarak ihtilâflı konular ele alınmakla beraber mukayesenin diğer mezheplerden ziyade Hanefî ve Şâfiî arasında yapıldığı görülmektedir.

Şerhu'l-Hidâye128

Eser; 148 varak (17 satır) olarak Kostantiniyye'de istinsah edilmiştir.

Musannifek, eserinin girişinde hayatını fıkıh kitaplarını mütalâaya ve şer'î fetvaları düşünmeye hasrettiğini, özellikle Hanefî mezhebinin resmî statü kazanmasını sağlayan Merğînânî'nin Hidâye'sini seçerek konularını eksiksiz anlamak için olanca gayretini ortaya koyduğunu, kalemini özellikle niza, hilâf ve taassubun vuku bulduğu yerlerde (Şâfiî ve Hanefîler arasında cereyan eden ihtilâflarda) kullanarak meseleleri delilleriyle birlikte açıkladığını belitmektedir.129 Şerîat,130 fıkıh131 ve ictihâd'ın132 tanımlarını kaydeden ve müctehidlerin musîb ve muhtî oluşlarına dair tartışmalara değinen Musannifek, hata ve savab ifadelerinin ictihadî konularda, hak ve bâtıl ifadelerinin de itikadî mevzularda kullanıldığını belirterek furû ve itikâd hakkında mezhep ve meşayihin görüşlerini şöyle özetler:

"Mezhebimiz doğrudur, hataya ihtimali vardır. Muhaliflerin mezhebi hatadır, doğruya ihtimali vardır. İtikad konusunda hak, üzerinde bulunduğumuz şeydir. Batıl, üzerinde bulunmadığımız şeydir. Herkes böyle söyler."133

6. Molla Hüsrev (1480)

Molla Hüsrev diye tanınan Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, II.Murad ve Fatih devri âlim ve hukukçularından olup Osmanlı Devleti'nin üçüncü şeyhulislâmıdır. Sivas ile Tokat arasında Yerköy'e yakın Kargın köyünde

doğdu. Bu yörede yerleşik Türkmenlerden Ersak (Varsak) kabilesindendir.134

Yüksek öğrenim dahil bütün tahsilini memleketinde yapan Hüsrev, Bursa'da Yusuf Bâlî'den (1436) ve Edirne'de Burhaneddin Haydar el-Herevî'den (1427) ders aldı. Edirne'de Şâh Melek ve Halebiye (Çelebi) medreselerinde müderrislik yaptı.135

II.Murad zamanında 1428'de kazasker olan Hüsrev, Sultan Fatih devrinde de bu göreve devam etti. İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in (1458) vefatı üzerine İstanbul kadılığına atandı. Buna ilâveten Galata, Üsküdar ve Eyüp kadılıkları ile Ayasofya müderrisliğini de yürüttü. Şeyhulislâm Fahreddin Acemî'nin 1460'da vefatı üzerine o şeyhulislâm oldu. Vefatına kadar bu vazifesini yürüten ve Fatih'ten zamanımızın Ebû Hanîfe'si diye iltifat gören, Sultan huzurunda yapılan ilmî tartışmalarda reîsu'l-ulemâ sıfatıyla oturumu yöneten Hüsrev, Fatih'in talebiyle Ali Kuşçu (1471) ile medreselerdeki ders programı hazırladı.136

Hasan Çelebi (1481), Hasan b. es-Samsûnî (1486), Yusuf b. Cüneyd (1499), Karamânî (1514), Zembilli Ali Cemâli (1525) ve Molla Manisaoğlu137 onun talebelerinden bazılarıdır. Molla Hüsrev'in Celâleddin adında bir oğlu ve Mustafa Efendi (1501) isimli bir torunu vardır.138

Molla Hüsrev, 885/1480'de İstanbul'da vefat etti. Kabri, Bursa'da Zeynîler semtinde medresesinin haziresindedir.139

Eserleri

Tefsir, kelâm, mantık ve Arap dili ve Edebiyatına dair eserleri bulunan140 Molla Hüsrev'in fıkıhla ilgili-Vasiyetnâme ile-onüç eseri vardır. Bunlardan altısı usûle, yedisi furûa dairdir. Usûl eserlerinin biri metin, üçü şerh ve ikisi hâşiye, furû eserlerinin biri metin, biri şerh, dördü risâle, diğeri de vasiyetnâmedir. Usûle dair Pezdevî ve Tavdîh şerhleri ile

Risale fî beyti'l-mal adlı furû eseri günümüze ulaşmamıştır. Diğer eserleri şunlardır:

Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl, Hâşiye 'ale't-Telvîh,141 Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf,142 Düreru'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm, Risâle fi'l-velâ, Ecvibe 'alâ Molla Gürânî,143 Ecvibe 'alâ Es'ileti Alâeddin er-Rûmî,144 Vasiyetnâme.145

Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Usûl

Molla Hüsrev, Mirkâtu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl adlı usûl metnine, bizzat kendisi izaha muhtaç yerlerin giderilmesi için 1446 yılında bitirdiği146 Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl isimli bir şerh yazarak Fatih'e takdim etmiştir.147

Mukaddimede, öncekilerin fikirlerini özetleyerek sonrakilere yardımcı olacak temel bilgileri toplayan bir mecelle yazdığını kaydeden Hüsrev, bunu zamanın hasetçi ve inatçı âlimlerinden dolayı yıllarca yastık altında sakladığını, daha sonra görüşlerini delillendirerek Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl adlı bu şerhi yazdığını belirtmektedir. Yazar, Pezdevî'nin metodunu esas alarak iki maksad ve bir hatime'den oluşturduğu eserinin başında yararlandığı kaynakları şöyle sıralar:

"Bihâr, Dürer, Burhân, Mîzân, Takvîm, Mahsûl, Hakâik, Mustasfâ, Hâfi, İhkâm, Tenkîh, Muğnî, Tebyîn, Gâye, Keşfu'l-esrâr, Tavdîh, Menâr, Takrîr, Tahkîk, 'İnâye, Hidâye, Kenz, Kifâye, Bidâye, Nihâye, Vikâye."

Birinci marsad'in "deliller" bölümünde "Kitab" başlığı altında âyetin üzerinde duran müellif, metinde, Kitâb'ı; "mana üzerine delâlet eden nazmın ismidir" şeklinde tarif etmekte, şerhte ise ayrıntıya inerek tanımla ilgili tartışmalara değinmektedir. Mesela, Ebû Hanîfe'nin Kitâb'ı "Kur'ân, hassaten mana için bir isimdir" tarzında tanımından ve namazda Farsça kıraatın caiz olacağı görüşünden kaynaklanan vehmi gidermek için çoğu fakihlerin "Kur'ân, nazım ve manaya birlikte şamil olan bir isimdir"

tanımını benimsediklerini ifade etmektedir. Ancak bu tutumu olumlu bulmayan Hüsrev, onun sözünün namazda Kur'ân okumanın farz olduğu gerçeğinden, farz olmadığı sonucuna götürdüğü tarzındaki bir düşüncenin, Ebû Hanîfe'nin asıl gayesine uygun düşmediğini belirtip şöyle açıklar:

"Onların, Ebû Hanîfe'nin sözünün namazda Kur'ân okumayı bütünüyle kaldıracağı şeklindeki korkularını kabul etmeyiz. Çünkü onun sözü Farsça kıraata yöneliktir. Daha doğrusu o, manaya ilişkindir. Ebû Hanîfe, 'Allah'ın Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz (el-Müzzemmil, 73/20) âyetini, kendine göre delil kabul ederek lâfza değil de, manaya riayetin vücûbuna hamletmiştir. Bununla birlikte Pevdevî onun, İmameyn'in görüşüne döndüğünü Nûh b. Meryem'den naklettikten sonra, bunu en sahih görüş diye nitelendirmiştir".148

Eserinin hâtime bölümünde de, ictihad konusuna yer verip müctehidin muhtî ve musîb durumuna işaret eden149 Hüsrev, Peygamberimizin ictihadı konusunda ihtilâflar bulunduğunu, vahiy geciktiğinde ictihatta hata ihtimali bulunmakla beraber onun ictihat ettiğini, hata yaptığında vahiy ile düzeltildiğini, yapılan ictihatlarda vahyî müdahele söz konusu değilse, o ictihadın isabetli olduğunu ifade etmektedir.150

Molla Hüsrev, metni açıklarken ya normal ya da "ya'nî (s. 5), ey (s. 5) e'nî" (s. 19) tarzında ifadeler kullanmakta, şerhte yer verdiği uzun tartışmaların sonunda "hâzâ yecib (s. 11) telhîsu'l-makâm (s. 16), telhîsu'l-cevâb (s. 18), cevâbu ennehû" (s. 31) gibi ifalerle değerlendirmesini yapmakta, "fein kîle-kulnâ, ücîbu" (s. 10, 18, 19, 367) tarzında muhtemel sorulara cevaplar vermekte, "leyse kezâlik (s.15), lâ yehfâ fesâdüh (s. 19), lâ nüsellimu (s. 20), hüve bâtıl" (s. 368) tarzında görüşleri reddetmekte ve "efsah (s. 18), muhtâr (s. 19), huve'l-esah" (s. 20) tarzında da tercihlerde bulunmaktadır.

Bütün bu bilgilerin ışığında Mir'ât'ın da Mirkât gibi, telif eser niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira Mir'ât'ta farklı görüşler ve bu görüşlerin sahipleri zikredilmekte, görüşlerin dayandığı deliller verilmekte, daha çok Şâfiî olmak üzere diğer mezheplere yer verilmekte, bazı görüşlerin tenkidi yapılmakta ve tercihlerde bulunulmaktadır. Bu yüzden Mir'ât'ın özgün bir çalışma olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Mirkât ve Mir'ât, gerek istinsah, gerek basım ve gerekse başka çalışmalara konu olma bakımından birinci sırada yer almış ve üzerinde hâşiye, ta'lîk, tercüme ve yüksek lisans gibi birçok çalışma yapılmıştır.151 Bunların içinde Süleyman Efendi el-İzmirî'nin (1690) iki ciltlik haşiyesi, Şakir Ahmed Efendi'nin (1912) ta'lîkı, Büyük Haydar Efendi (1904) ve Sava Paşa'nın tercümeleri, Yusuf Ziyâuddin el-Ezherî'nin ed-Düreru'l-muntekâh fî şerhi'l-Mirkât adlı şerhi (1940 Sofya-Bulgaria basımlı, 152 sayfa) ve Hasan Özket'in Molla Hüsrev ve Mir'âtu'l-Usûl Adlı Eserinin Kaynakları isimli (Erzurum 1992, basılmamış) yüksek lisans tezi zikredilmeye değer. Özellikle Şava Paşa, Batı'da İslâm Hukukunun tanıtılması için yazdığı Etude Sur La The orıe Du Droit Musulman adlı eserinde Mir'âtü'l-usûl'ü hülâsa ettiğini ifade etmektedir.152

Düreru'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm

Hanefî fıkhını esas alan153 ve kısaca Dürer diye bilinen154 eser, bütün Osmanlı medreselerinde şerh ve hâşiyeleriyle birlikte ders kitabı olarak okutulmuş,155 Osmanlı mahkemelerinde en çok müracaat edilen bir kaynak olmuş ve çoğu hukuk dallarında Osmanlı Devleti'nin resmî hukuk kodu olarak görülmüştür.156 Molla Hüsrev, şerhe 1472'de başladığını ve 1478'de 6 yıllık bir emekle bitirdiğini belirtmektedir.157

Eserin mukaddimesinde, fıkıh ilminin önemi üzerinde duran ve mezheb büyüklerinin bu ilmin erkânını belirtmek için bütün gücünü

harcadığını, bununla beraber bugünkü hadiselerin onlardan farklı olduğunu vurgulayan Hüsrev, nassların zahirinin onları çözmeye yetmediğini, bu itibarla onları halletmeye yetecek bir yol gerektiğini, kadim ulemanın -özellikle İmam Azam'ın- müşkilleri açıkladığını ve pek çok müctehidin onun mezhebine tabi olduğunu belirtmektedir. İstemediği halde kendisine kadılık verildiğini kaydeden Hüsrev, bunun faydadan hâli olmadığını, meselelerin hükümlerini tetebbuya ve kendisini bunları kapsayan bir metin yazmaya sevkettiğini söylemektedir. Nihayet Allah'ın onu bu görevden ve taun hastalığından kurtardığını zikreden Hüsrev, bu iki nimete şükür amacıyla Gurer'i, Düreru'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm adıyla şerhettiğini kaydetmektedir.158

Metinde, "Cuma namazının şehirin her hangi bir yerinde kılmanın caiz olduğunu" kaydeden yazar, şerhde "bunun Ebû Hanîfe ile Muhammed'in görüşü olduğunu" belirttikten sonra şu şekilde izaha devam eder:

"Sahih olan görüş budur. Çünkü büyük bir şehrin bir yerinde, insanları bir araya getirmekte sıkıntı (harac) söz konusudur ki bu da giderilmiştir."159

Molla Hüsrev metin ifadesini parantez içinde kısa ya da uzun bir şekilde naklettikten sonra şerhe geçerek metindeki ifadeleri izah etmekte, görüşlerin kimlere ait olduğunu zikretmekte, konuları daha çok Hanefî mezhebi içinde özellikle ilk dört imam arasında tartışmakta, delillerini vermekte ve bunların arasından birini, özellikle Ebû Hanîfe'yi (Muhammed ile beraber ise öncelikle) tercih etmekte,160 başka mezheplere karşı mezhep görüşünü savunmakta, deliller serdederken önce naklî, sonra aklî delillere yer vermekte, diğer mezheplere fazla yer vermemekte, verdiği zamanda da genel olarak "hilâfen li'ş-Şâfiî, 'inde'ş-Şâfiî" şeklinde mukayese sadedinde temas etmektedir. Tercihlerinde genel olarak örf-âdet,

zaman, sosyal şartlar, harac, ruhsat ve teâmülü (II, 297) gibi esasları dikkate alan müellif, eserinde yüze yakın kaynağa müracaat etmiştir.161

Dürer, üzerinde şerh, haşiye, talîk vb. çalışmalar yapıldığı gibi nazma da çevrilmiştir. Bunlardan İsmail en-Nablûsî'nin (1651) şerhi, Muhammed el-Vânî'nin (1591) hâşiyesi, İbn Kemâl Paşa'nın (1533) talîkı, Ahmed el-Halebî'nin (1594) manzum çevirisi,162 Kadı Süleyman el-Ankaravî'nin (1633) tercümesi163 ve nihayet Mehmet Şener'in Dürer'in Kaynakları adlı eseri164 zikredilmeğe değer.

Risâle Fi'l-Velâ

Dürer'den önce kaleme alınan risâle; 17b-19b varak (21 satır), mukaddime, maksad, fasıl ve teznîb'den meydana gelmektedir.165 Molla Hüsrev risâleyi yazma amacını, cumhur ve icmâ anlayışını ve eski ulemaya bakışını şöyle ortaya koyar:

"Bu memleketin melikleri; -selefleri gibi- kâfir, fâcir, şaki ve inatçılarla cihat edip diğer ülkelerin yöneticilerinden bu farızanın düşmesini sağlamışlardır….Savaş; esir alma, köleleştirme ve bunun sonucu olarak da velâ gibi problemlerle onları karşı karşıya getirdi….Meşhur kaynaklarda bu konu (velâ) ele alınmakla birlikte, diğer mevzular gibi tafsılatlı değildir. Özellikle hür (asil) ve atîk (azad edilen köle) den doğan çocuk meselesi. Bu, günümüzde çok vuku bulan bir olay haline gelmiştir. Buna rağmen azı hariç, diğerleri konunun hakkını veremedi. Bunların çocukları da gerçeği göremedi. Çünkü onlar hep baba tarafına baktılar. Onu dikkate aldılar. Anne tarafını ise ihmalden dolayı meydana gelecek zararın farkına varamadılar. İtâk'ın sübûtunda şehadeti ve semâyı kâfi gördüler. Bunu, cumhura, daha doğrusu icmâa muhalefet olur düşüncesiyle terketmediler. Kaldı ki, büyük âlimlerin umumi menfaatı dikkate alarak kanaatlerini ortaya koydukları bir gerçektir."

Molla Hüsrev'in, içinde bulunduğu zaman ve şartları dikkate alarak eski hukukçuların görüşlerine aykırı olarak yazdığı risâlesi, onun kölelik konusundaki ictihadı sayılır. Bu yüzden Hızır Şâh Menteşevî ve Molla Gürânî gibi çağdaşı bazı âlimlerin hücumuna uğramış ve karşılıklı reddiye yazmalarına neden olmuştur.166

Sonuç ve Değerlendirme

Bu araştırmada, altı fakih ve bunların eserleri üzerinde durulmuştur. Fakihlerden ikisi bütün tahsilini Anadolu'da, üçü ilk tahsilini Anadolu'da, yüksek tahsilini yurt dışında Suriye, Mısır ve İran gibi ülkelerde tamamlamış, biri de kendi memleketi olan Horasan ve Herat'ta tamamlayarak Anadolu'ya gelmiştir. Osmanlı'da güzel bir mozaik oluşturmuş olan bu fakihler başta müderrislik olmak üzere kadılık, müftülük ve şeyhulİslâmlık gibi çeşitli görevler almışlardır. İlme önem verip âlimleri himaye eden Osmanlı yöneticileri, birçok konuda onların verdikleri fetvalar doğrultusunda hareket etmişlerse de, siyasî konulara girmelerine sıcak bakmamışlar; hatta Şeyh Bedreddin örneğinde olduğu gibi onları cezalandırma yoluna da gitmişlerdir.

Anılan fakihler usul (12), furû (17), ilmihal (8), kamu hukuku (1), feraiz (1) ve fetva (1) ile ilgili olarak telif/metin (12), şerh (15), haşiye (4), risale (7) ve reddiye (2) türünde toplam 40 eser kaleme almışlardır. Bu rakam, yaklaşık iki asırlık zaman diliminde 105 fakih tarafından kaleme alınan 150 eserin167 neredeyse 1/3'üne tekabül etmektedir. Bu durum, söz konusu hukukçuların Osmanlı'nın ilk dönemindeki etkisini göstermektedir. İncelemede kırk eserden on yedisi üzerinde durulmuştur. Eserlerin çoğu yazma ve Arapça olup sadece biri Farsça, ikisi de Türkçedir.168 Farsça olan eser kamu hukukuna dair, Türkçe eserlerden biri ilmihal, diğeri de vasiyetnamedir. İlmihaller İznikî ile Fenârî'ye ait olup, her iki âlim de mutasavvıftır. Böylece Osmanlı'nın ilk yıllarında hem ilmihal geleneği

başlamış, fıkıh ile tasavvuf mezcedilmiş ve hem de bu, sonraki dönemler için iyi bir başlangıç olmuştur.169 Eserlerin büyük bir kısmını şerh ve haşiyeler oluşturmaktadır.

Usul şerh ve haşiyeleri Pezdevî ve Telvîh üzerine, furû şerh ve haşiyeleri ise Hidâye ve Vikâye üzerine yazılmıştır. Şerh ve haşiyelere konu olan ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da okutulan bu eserler,170 ilk dönem Osmanlı hukuk düşüncesini etkileyen/besleyen başlıca kaynaklardır.171Ancak daha sonraki dönemlerde onların yerini Molla Hüsrev'in eserleri almış ve bunlar, Balkanlar dahil olmak üzere tüm Osmanlı medreselerinde okutulmuştur.172

Bu dönem telifler/metinlerde, Hanefî mezhebinde benimsenmiş görüşler esas alınmış ve görüşlerin delilleri verilmiştir.173 Diğer mezheplere ise daha ziyade ihtilâflı konularda yer verilmiş, ancak bunlara ait görüşlerin nadiren delilleri zikredilmiştir. Telifler içinde bütünüyle mezhep savunmasına hasredilenler olduğu gibi, Hanefî ve Şâfiî mezhebi esas alınarak yazılanlar da bulunmaktadır.174 Genel olarak "talebeye yardımcı olmak"175 amacıyla yazılan şerhlerin bir kısmı telif niteliğindedir. Zira bunlarda, kelime tahlillerinin yanı sıra prensipler ve kaideler verilmekte, aklî ve naklî delillere müracaat edilmekte, örf-âdet, bölge/zaman farkı, sıkıntı (belvâ), harac ve ihtiyaç gibi faktörler göz önünde bulundurularak tercihler yapılmaktadır. Hatta Alâeddin Esved ile Molla Hüsrev'in şerhleri, içerikleri bakımından metinlerden daha ileri seviyede eserlerdir. Şerh ve hâşiyelerin, daha önce yazılmış orijinal eserlerin unutulmasına sebep olduğu söylenebilirse de, esasen anlaşılması zor olan pek çok kıymetli eserin, şerh ve hâşiyeler vasıtasıyla hem anlaşılması, hem de sonraki nesillere ulaştırılması sağlanmıştır denilebilir.

Hanefî mezhebine mensup bu fakihlerce yazılan eserlerde mezheb imamlarının görüşleri savunulmuş, delilleri zikredilmiş veya

görüşlerin dayandığı illet ve hikmetler tespit edilmeye çalışılmış; bunlara uymayan görüşlere cephe alınmıştıır. Nitekim Alâeddin Esved, “mezhebimize muhalefet eden yanılmıştır”176 demekte; Molla Fenârî de, eserini, Hanefî âlimlerinin görüşlerini daha iyi açıklamak,177 Hanefî ve Şâfiî usûlüne göre ortaya konmuş olan esas ve kaideleri bir araya toplamak için yazdığını178 belirtmektedir.

Fakihler, kaleme aldıkları bütün eserlerde ve yaptıkları tercihlerde, başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhebin dört imamına öncelik vermişler, aynı mezhebi benimsemiş olan diğer fakihlere itirazlarda bulunmuşlardır. Nitekim Molla Fenârî, Kerhî’nin (340/951), “âmm bir lâfız, tahsis edildikten sonra, artık mutlak surette kesin delil olamaz” görüşünü reddetmiş;179 Alâeddin Esved, tahâretin vacip oluş sebebinin bazı Hanefîlere göre hades olduğunu belirttikten sonra bunu fasit kabul etmiş;180 velâ konusunda yeni görüşler serdeden Molla Hüsrev ise, Hızır Şâh Menteşevî ile Molla Gürânî tarafından eleştirilmiştir.

Mezhep görüşüne ve Ehl-i sünnet düşüncesine bağlı olduklarından bu âlimlerin eserlerine müracaat etmek hususunda özel ihtimam gösteren fakihler, yeni fikir ve ictihatlarla yeni hükümler ortaya koyan hukukçulara fazla temâyül etmemişler; bu yüzden, müşahede edildiği kadarıyla kendi çağdaşları sayılan İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyım gibi bilginlerin isim ve eserlerine pek yer vermemişlerdir. Bu durum, Osmanlı fakihlerinin yeni düşüncelere açık bulunmadıklarını ve felsefeyi dışladıklarını göstermektedir. Nitekim Musannifek, Pezdevî’nin felsefeye dalmadığını belirtmekte ve bunu bir övünç vesilesi saymaktadır.181

Araştırma konusu fakihler, fıkha dair kaleme aldıkları risâle ve ilmihâllere varıncaya kadar hemen bütün eserlerinde ihtilâflı konularda bilgi verirken kendi mezheplerini savunmak amacıyla hilâfiyâta yer vermişlerdir. Meselâ Molla Fenârî, eserinde Hanefî ve Şâfiî usûlüne göre

ortaya konmuş esasları topladığını182 ifade ederek hem mezhep içi ihtilâflara yer verip tercihlerde bulunmakta, hem de diğer mezheplerin görüşlerine yer verip delillerini de kaydettikten sonra Hanefî mezhebinin delillerinin daha kuvvetli olduğunu ispata çalışmaktadır.183 Diğer fakihler de,184 eserlerinde hem diğer fıkhî mezheplere hem de itikâdî mezheplere yer vermişlerdir. Nitekim ilk devir ilmihâl yazarlarından İznikî, itikadî mezheplere şu ifadeleriyle temas eder:

"Ehl-i sünnet mezhebinin gereklisini tafsil ederiz. Ta kim, âlimlerin itikadları onun üzerine olup hatadan saklana. Zira fukahanın ekserisi bunun üzerinedir. Cebrî, Kaderî, Mu'tezilî'ler kâfir oldular…" 185

Osmanlı âlimlerinin büyük bir kısmı ictihada olumlu bakmadığından, adı geçen fakihler ictihadın gerekli olduğunu açık bir şekilde değil, dolaylı olarak ifade etmeye çalışmışlardır. Mesela Bedreddin Simâvî, bazı âlimlerin taklidin elinde esir olduklarını;186 Molla Hüsrev ise, Hanefî büyüklerinin prensipler koyduğunu, ancak gelişen hâdiselerin bunların dışında kaldığını, yeni problemlerin çözümü için bir yol gerektiğini187 ve büyük âlimlerin umûmi menfaatı dikkate alarak görüşlerini ortaya koyduklarını belirterek ictihat ve taklit konusundaki kanaatlerini dile getirmişlerdir.188 Onların taklit ve avamın mezhebi konusundaki ortak kanaatleri şöyle özetlenebilir:

Taklit caizdir. Ümmetin ihtilâfı rahmettir. Âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Avam bunlardan birinin görüşüyle amel etmek zorundadır. Ancak her konuda aynı mezhep veya âlimi taklit etmek zorunda değildir. Bu hususta aslolan, başka meselelerde diğer mezhep veya müctehidlerin de taklit edilebilmesidir.189

Açık bir şekilde ictihada cesaret edemeyen fakihler, örtülü ictihad diye ifade edebileceğimiz tercihlere ve yeni görüşlere yer vermişlerdir. Tercihler, genel olarak mezhep içinde ve ilk Hanefî imamlarından birinin kanaatının seçilmesi şeklindedir. Özellikle Bedreddin Simâvî, Musannifek ve

Molla Hüsrev gibi fakihlerin çalışmalarında tercihlere daha çok rastlanmaktadır. Ancak bu yüzden Simâvî ve Molla Hüsrev şiddetli eleştiri almışlardır.190

Simâvî, Letâifu’1-işârât adlı eserinde esas aldığı kaynaklarda bulunmayan bilgileri tekmile, müteferrika ve şettâ gibi başlıklar altında zikrettiğini; ayrıca görüşlerin esah ve akvâ olanlarına işaret ettiğini191 ve “ekûlü” ifadesiyle verdiği bilgi ve yaptığı tercihlerin kendisine ait olduğunu kaydetmektedir.192 Nitekim bey‘ bi’1-vefâ’yı, ribâ hîlesi şeklinde örfleştirilen bir uygulama olarak kabul eden Simâvî, buna rağmen insanların, ihtiyaca binaen bu muameleyi alışkanlık haline getirmelerinden dolayı menedilmeyeceğini ifade etmekte;193 Musannifek abdestte niyetin farz olduğu yönünde,194 Molla Hüsrev de velâ konusunda tercihte bulunmaktadır.

Tercihlerinde daha ziyade zaman, örf-âdet, sosyal şartlar, zorluğun kaldırılması ve kolaylığın sağlanması, ruhsatın gerçekleşmesi, umûmi menfaat ve teâmül gibi faktörleri dikkate alan fakihler, tercihlerini evlâ, esah, sahîh, zâhir, bihî yüftâ, ihtiyâten, ‘indî, ‘aleyhi’l-fetvâ, ‘aleyhi’l-i‘timad gibi ifadelerle; tenkitlerini de hatâ, bâtıl, fâsid, leyse bi savâb, muhâlif li’l-Kur’ân gibi ifadelerle yapmışlardır.

Sonuç olarak; diğer mezheplerden tercihlerin yapılması, Hanefî fakihlerinin görüşlerine itiraz edilmesi, zaman zaman tamamen yeni görüşlerin ortaya konulması, ictihada sıcak bakılmadığı halde avamın diğer mezheplerin görüşleriyle de gerektiğinde amel edebilecekleri hususuna olumlu bakılması, bu dönemde en azından katı bir taassubun olmadığının kanıtı sayılır. Bütün bu bilgiler ışığında araştırmamıza konu olan klâsik dönem, zaman dilimi itibariyle fıkhın duraklama devri içinde yer almakla birlikte, İslâm hukuk tarihçilerinin bu devirle ilgili kaydettikleri özelliklerin tamamını taşımadığı belirtilmelidir.195

1 Şakâik, s. 9-10; Mecdî, s. 29-30; NMPş., s. 110; Keşf, II, 1749; Kefevî, Ketâib, vr. 121.

2 Âşıkpaşazâde, s. 42, 47.

3 Şakâik, s. 10; Uzunçarşılı, Vezir Ailesi, s. 5.

4 OM, I, 351.

5 Nuruosmaniye Ktp., nr. 1334 (nesih, müst. Muhammed b. Necib el-Karahisârî, ist. tarihi 769/1367).

6 Esved, Künûz, vr. 1b.

7 A.g.e., vr. 3a.

8 A.g.e., ay.

9 A.g.e., vr. 3b.

10 A.g.e., vr. 4a.

11 A.g.e, vr. 4b.

12 A.g.e., vr. 5a vd.

13 A.g.e., vr. 7b.

14 bk. Karahisârî, Manzûme, vr. 13a.

15 Esved, a.g.e., 9b.

16 A.g.e., vr. 106a.

17 A.g.e., vr. 130.

18 A.g.e., vr. 251 vd.

19 A.g.e., vr. 284 vd.

20 A.g.e., vr. 296 vd.

21 Sülm. Ktp., Fatih, nr. 1383, 1384 (talîk, müst. Muhammed b. Halil, istinsah tarihi 841/1437).

22 Keşf, II, s. 2021; Bilmen, a.g.e., I, 342.

23 bk. Bilge, a.g.e., s. 49.

24 Şakâik, s. 9.

25 Esved, ‘İnâye, I, 2b.

26 Şakâik, s. 34; Mecdî, s. 58; Keşf, I, 547; Kefevî, Ketâib, vr. 129; Bağdâdî, I, 184; Bilge, a.g.e., s. 70.

27 Şakâik, s. 34, Mecdî, s. 59.

28 Hadis, kelâm ve tasavvuf eserleri için bk. Sülm. Ktp., Fatih, nr. 1125; Hacı Mahmd Ef., nr. 4223/2, 3, 6.

29 Mecdî, 58; OM, I, 144. Oğlunun vefat tarihini (885/1480) babasına nisbet edenler vardır (Bilge, s. 70).

30 Öksüz, Yusuf Ziya, "Kutbuddin İznikî", AÜİFD, M. Tayyib Okiç Armağanı, s. 225.

31 Şakâik, s. 34; Mecdî, s. 58; OM, I, 144; GAL, II, 225; Öksüz, a.g.m, s. 228-242; Cici, a.g.e., s. 89.

32 Sülm. Ktp., Fatih, nr. 1927 (nesih).

33 Şakâik, s. 34.

34 Mecdî, s. 58.

35 Semerkandî'nin hayatı için bk. Leknevî, s. 220; Bilmen, a.g.e., I, 357.

36 Serkîs, I, 1045.

37 İznikî, Mukaddime, vr. 2a.

38 A.g.e., vr. 2b.

39 A.g.e., vr. 3a.

40 A.g.e., vr. 3b.

41 A.g.e., vr. 3a.

42 A.g.e., vr. 3b, 6a.

43 A.g.e., vr. 3b.

44 A.g.e., vr. 15b.

45 A.g.e., vr. 34a.

46 A.g.e., vr. 39b.

47 Sülm. Ktp., Lâleli, nr. 930 (nesih, müst. Yahya b. Ahmed, ist. tarh. 1092/1681). Kitap, Bedir Yayınevi tarafından İstanbul'da 1991'de yeni harflerle basılmıştır.

48 İznikî, Mürşid, vr. 1a.

49 A.g.e., vr. 1b-2a.

50 Bedreddin, Letâîf, vr. 1a.

51 Bedreddin'in babasının mesleği ile ilgili farklı bilgiler için bk. Gökyay, Orhan Şaik, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı? ", Tarih ve Toplum, sy. 2, 1984, s. 16.

52 Şakâik, s. 50; Mecdî, s. 71; Sadeddin, II, 421; Leknevî, s. 127; OM, I, 39; Bilmen, Kamus, I, 406; Yaltkaya, Şeyh Bedreddin, s. 52; a. mlf., "Bedreddin Simâvî", İA, II, 444 vd; Uzunçarşılı, OT, I, 360-367; GAL, II, 291, 573; Suppl., II, 314; Kissling, H. J., "Bedr al-Din b. Kadı Simawna", EI, I, 869; Zirikli, VIII, 40; Karaman, Hukuk Tarihi, s. 160; Kaygusuz, N., Şeyh Bedreddin, s. 33; Gölpınarlı, A., Simavna Kadısı Oğlu, s. 40.

53 Şakâik, s. 50; Mecdî, s. 71; OM, I, 39; Dindar, B., "Bedreddin Simâvî", DİA, V, 332.

54 Rivayete göre Bedreddin, kendisi de bu fetvayı onaylamıştır. bk. Uzunçarşılı, OT, I, 365. İdamın hukuki yönü ve tahlili için bk. Mumcu, A., Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, s. 125-126.

55 Uzunçarşılı, OT, I, 365; Vefatı Şakâik'te (s. 51) 818/1415, Mecdî'de (s. 73) 820/1417 olarak verilmektedir.

56 bk. Mecdî (tezyîl), s. 73.

57 bk. Yediyıldız, B., "Tarih Kaynağı Olarak İbn Kemal", Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu, s. 69.

58 Tefsiri ile ilgili bilgi için bk. Demir, Z., Osmanlı Müfessirleri, s. 166 vd.

59 Şeyh Bedreddin'in tasavvufî görüşü ve faaliyetleri için bk. Yaltkaya, "Bedreddin Simâvî", İA, II, 445 vd; Dindar, a.g.m., DİA, V, 333 vd.

60 Sülm. Ktp., Yeni Cami, nr. 540 (nesih, istinsah trh. 825/1422).

61 Bedreddin, Teshîl, vr. 1a-b, 65a-b. Eserin tanıtımı için bk. Cici, a.g.e., s. 104-106.

62 Sülm. Ktp., Rşd, nr. 213 (ta'lîk, müst. Sinan Bekir b. Abdillah, ist. tarihi 846/1442).

63 Keşf, I, 566.

64 bk. Bedreddin, Câmi', I, 234.

65 bk. Bedreddin, Teshîl, vr. 65a vd.

66 Bedreddin, Câmi', II, 7, 9 vd.; Bedreddin, Teshîl, vr. 65a.

67 Ebû Hanîfe "H", Ebû Yûsuf "S", Muhammed "M", Ebû Yûsuf ve Muhammed "SM" rumuzlarıyla, Züfer ise bizzat ismiyle verilmektedir.

68 bk. Fahreddin Rûmî, Ferâid, (mukaddime).

69 bk. Keşf, I, 566-567.

70 Bedreddin, Câmi', I, 565.

71 Mukayese için Mehmet Şener'in, Dürer'in Kaynakları (s. 83) adlı eserine bakılabilir.

72 Keskioğlu, Osman, Bulgaristan'da Türkler, s. 84, İst. 1985.

73 Hayatı için bk. Haşim Ertürk-Rasim Eminoğlu, Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseleri ve Medresetü'n-Nüvvab, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İst. 1993.

74 Sülm. Ktp., Hekimoğlu, nr. 400, talîk. Mesl. Kitâbu't-tahâre, 1 mesâil, 7 fasıl; Kitâbu's-salât, 22 fasıldır.

75 Bedreddin, Fetâvâ, vr. 81a-b.

76 Şakâik, s. 22; Mecdî, s. 47; NMPş., s. 124; Şevkânî, II, 266; Leknevî, 166-168; OM, I, 390-392; Salname, s. 322; Serkîs, II, 1460; GAL, II, 303-304; Suppl., II, 328-329; Ziriklî, VI, 342; Davha, s. 3; Danışmend, OTK, I,

141, 433; Adıvar, a.g.e., s. 17 vd.; Uzunçarşılı, İlmiye, s. 229; a. mlf., OT, I, 397; Altunsu, Abdulkadir, Osmanlı Şeyhulislâmları, s. 1.

77 Hayatı ve eseri hakkında bilgi için bk. Cici, a.g.e., s. 65-69.

78 Leknevî, s. 127; Davha, s. 4; OM, I, 350.

79 Şakâik, s. 23; Salname, s. 322; Davha, s. 4.

80 Hayatı için bk. Cici, a.g.e., s. 185-191.

81 OM, I, 390.

82 Uzunçarşılı, İlmiye, s. 76.

83 Şakâik, s. 64.

84 bk. Adıvar, a.g.e., s. 17.

85 Geniş bilgi için bk. Cici, a.g.e., s. 123.

86 Hayatı için bk. Şakâik, s. 33; Mevzûatü'l-ulûm, I, 574; Leknevî, s. 231; OM, I, 392.

87 bk. OM, I, 392; SO, III, 159.

88 bk. Bilge, a.g.e., s. 30 vd.

89 OM, I, 390.

90 OM, I, 390; Eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Aydın, a.g.e., s. 68-82.

91 Keşf, I, 113; OM, I, 391.

92 İ. Ü. Merkez Ktp., Arapça, nr. 6829 (nesih, 54 varak). Eserin ilk beş varağında farz, vacib, sünnet, müstehab gibi hükümler ele alınmakta, 5-54 arasında da bu sayılan hükümler; farzlar (5b), vacipler (13a), mekruhlar (39a), haramlar ve namazı bazanlar (52b) şeklinde beş baba ayrılmaktadır.

93 Sülm. Ktp., Giresun, nr. 117 (105 varak, 19 satır, Arap neshi). Eser; Sirâcuddîn es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200 yıllar) el-Ferâîz adlı eserine yazılan şerhlerin en güzellerinden biri ve en meşhuru olarak kabul edilmiştir.

94 Sülm. Ktp., Cârullah, nr. 656 (76 varak, 35 satır, talîk). Eser, Kemâleddin Muhammed b. Ubbad el-Hanefî'nin (652/1254) Telhîsu Câmi'i'l-kebîr adlı eseri üzerine yazılmıştır.

95 VSülm. Ktp., Darûlmesnevi, nr. 512/22 (182-192 varak, 17 satır, nesih). Eser, Lutfullah en-Nesefî el-Keydânî'nin (750/1343) eserine yazılmıştır.

96 Fusûl, I, 2.

97 Fusûl, II, 382.

98 A.g.e., II, 384.

99 A.g.e., II, 388-391.

100 A.g.e., s. 124.

101 Fusûl, I, 24.

102 bk. Aydın, a.g.e., s. 125 vd.

103 Geniş bilgi için bk. Aydın, a.g.e., s. 83-97.

104 Suppl., II, 328.

105 Sülm. Ktp., İzmir, nr. 832/2 (7 varak, talîk).

106 Fenârî, Risâle, vr. 29b.

107 A.g.e, vr. 30a-31b.

108 A.g.e., vr. 34b.

109 A.g.e. vr. 35a.

110 A.g.e., vr. 41b.

111 Şakâik, s. 163; Mecdî, s. 185; NMPş., s. 147; Uzunçarşılı, OT, II, 82.

112 Sadeddin, I, 496; Herzfeld, a.g.m., İA, II, 650.

113 Şakâik, s. 165; Mecdî, s. 186. Vefat tarihi 871/1466 olarak da gösterilmektedir. bk. Keşf, I, 497.

114 858/1454'den sonra Farsça eser yazmıyacağını belirten Musannifek, Fatih'in teklifi üzerine Mülteka'l-bahreyn isimli tefsirini

1469’da Edirne’de Sultan Fatih’e ithafen Farsça kaleme almış, fakat memur mazurdur diyerek gerekçeyi zikretmeyi ihmal etmemiştir (bk. Şakâik, s. 164; Mecdî, s. 186).

115 Eserler için bk. Keşf, I, 113; Kehhâle, VII, 192; GAL, II, 234; Suppl., II, 329.

116 Kasım el-Konevî’nin (1570) Enîsu’l-fukahâ adlı eserinin tahkikini yapan Ahmed b. Abdurrazzak el-Kubeysî, Konevî’ye ait bu eserin yanlışlıkla Musnannifek’e nisbet edildiğini belirtmektedir. bk. Kasım el-Konevî (1570), Enîsü’l-fukahâ (thk. Abdurrazzak el-Kubeysî), Suud-Cidde 1986.

117 Eser; Herat’ta 1435’de Hidâye şerhinden sonra tamamlanmıştır. Birinci cildi 371, ikinci cildi 360, toplam 731 varaktır (Sülm. Ktp., Rşd., nr. 228, 229, nesih, ist. trh. 1559, müst. Ahmed b. Ahmed).

118 Sülm. Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1951 (10 varak, 27 satır, talik). Eser, Anadoluya gelmeden önce 835/1431’de kaleme alınmıştır. Musannifek, Telvîh’in, alanında en iyisi olduğunu, müellifinin garib bırakıldığını, Rûm meliklerinin zâlim ellerinde esir kaldığını, birçoklarının hadlerini aşarak ona sataştığını belirtmiştir.

119 Sülm. Ktp., Fatih, nr. 1324 (152 varak, 27 satır, müellif hattı nesih). Mukaddimede fıkıh ilminin önemi üzerinde duran yazar, Konya’ya geldiğinde bazılarının kendisinden Kitâbu’l-Pezdevî’yi dinlemek istediklerini, bu yüzden şerhi yazdığını ve Pezdevî’nin de felsefeye dalmadığını kaydetmektedir.

120 Sülm. Ktp., Esad Efendi, nr. 1663/5 (38-40 varak, 21 satır, talîk).

121 bk. Şakâik, s. 164; Mecdî, s. 186; Sülm. Ktp., Esad Efend, 1663/5.

122 bk. Musannifek, Tuhfe, vr. 40b.

123 Uzunçarşılı, OT, II, 630.

124 Musannifek, Kitâbü’l-hudûd, vr. 347a.

125 A.g.e., vr. 346a.126 A.g.e., vr. 346.

127 A.g.e., vr. 347b.128 Sülm. Ktp., Esad Efendi, nr. 637 (nesih, müst. Muhammed b. Şeyh İmamzâde, istinsah tarihi 960/1552).129 Musannifek, Şerhu'l-Hidâye., vr. 3a.

130 bk. a.g.e., vr. 11a.

131 A.g.e., vr. 24a. O, fıkhın çerçevesini şöyle verir: "Fıkha yalnız bilmekle değil, amel ile ulaşılır. Çünkü fıkıh mefhumu üç cüzden mürekkeptir. Bunlar; ilmu'l-meşru, itkan bi'l-ma'lûm ve amel mukteda'l-ulûmdur. ".

132 A.g.e., vr. 25b. 133 A.g.e., vr. 26b.

134 Şakâik, s. 116 vd.; Miftâh, II, 192; NMPs., s. 146; Mecdi, s. 135 vd.; Kesf, II, 1199; Temîmî, vr. 193a; Kefevî, Ketâib, vr. 131a; Leknevî, s. 184; Bagdâdî, II, 211; OM, I, 293; SO, II, 271; Serkîs, I, 1790; GAL, II, 292; Suppl., II, 316; Babinger, a.g.m., IA, V, 605; Altunsu, Abdulkadir, a.g.e., s. 6-7.

135 Şakâik, s. 117; Leknevî, s. 184; Davha, s. 8; Salnâme, s. 328; Kehhâle, V, 92.

136 Şakâik, s. 118; Davha, s. 9; Salnâme, s. 329.

137 Ünver, Fatih Devri Hamlelerine Umumi Nazar, s. 7.

138 OM, I, 292.

139 Şakâik, s. 118; Mecdî, s. 139; Leknevî, s. 184; Davha, s. 3; Salnâme, s. 329.

140 Eserler için bk. Şakâik, s. 119; Mecdî, s. 138-139; Kesf, I, 839; II, 1657; Leknevî, s. 184; Davha, s. 9; OM, I, 292; GAL, II, 226, 227; Suppl., II, 316, 317; Serkis, II, 1791; Babinger, a.g.m., IA, V, 605 vd.

141 Eser; Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okunan eserlerden biri olup Tavdîh, Telvîh ve Hasan Çelebi'nin Telvîh hâşiyesi ile birlikte üç cilt (iki mücelled) olarak basılmıştır.

142 Sülm, Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471 (84-102 varak, 23 satır, talik).

143 Sülm, Ktp., Süleymaniye, nr. 1051 (11b-14b varak, 17 satır, Arap neshi).

144 Sülm. Ktp., Giresun, nr. 92 (62 varak, 23 satır, talik). Ali er-Rûmî'nin (841/1437) altı fasıldan meydana gelen risâlesinin fıkha dair olan üçüncü faslı, Faslun fîmâ yete'allaku bi ilmi'l-fıkh ve'l-Hidâye ismini taşımakta olup on bahis ve altı varaktan (26-32) oluşmaktadır. Molla Hüsrev, buna cevap vermiştir.

145 Sülm. Ktp., Lâleli, nr. 905/2 (196b-197a varak, 23 satır, talik, istinsah tarh. 1123/1711). Türkçe kaleme alınan Vasiyetnâme'de, daha ziyade ölümden sonra evde, defin sonrasında kimlerin neler yapacağı ve bunlara ne kadar ücret ödeneceği üzerinde durulmuş, ayrıca hasım namazından bahsedilmiştir.

146 Hüsrev, Mir'ât, s. 7.

147 bk. OM, I, 339.

148 Hüsrev, a.g.e., s. 15.

149 A.g.e., s. 365 vd.

150 Bu konuda geniş bilgi için bk. Toksarı, Ali, "Molla Hüsrev'in Hadis ve Hz. Peygamber'in İctihadı Hakkındaki Bazı Görüşleri", EÜIFD, sy. 6, s. 131-145.

151 Kesf, II, 1657; OM, I, 339, 357, 457; Serkîs, I, 738, II, 13, 28; Bağdâdî, II, 309; GAL, II, 316; Uzunçarşılı, OT, IV, 523-524; Geniş bilgi için bk. Cici, a.g.e., s. 205-206.

152 Sava Pasa, Islâm Hukuk Nazariyati Hakkinda Bir Etüd, I, 19. Sava Paşa'nın bu eseri iki cilt halinde 1892'de Fransa'da, Baha Arıkan tarafından da Türkçe'ye çevrilerek 1955-56'da Diy. Yay. arasında neşredilmiştir.

153 Kesf, II, 1199. Eserin baskı yer ve yılları şöyledir: Istanbul 1310, 1317, 1329, Kahire 1294, 1297 (II cilt).

154 Babinger, a.g.m., İA, V, 605-606.

155 Uzunçarşılı, İlmiye, s. 22, 29.

156 Akgündüz, Kanunnameler, I, 6. Molla Hüsrev'in bu eseri o kadar ilgi görmüştür ki, yalnız Süleymaniye Kütüphanesi'nde 250 cıvarında yazma nüshası bulunmaktadir. Geniş bilgi için bk. GAL, II, 226; Karatay, Fehmi Ethem, Topkapı Sarayi Ktp., Arapça Yazmalar Katalogu, II, 552.

157 Hüsrev, Dürer, II, 453.

158 A.g.e., I, 2-8.

159 A.g.e., I, 136.

160 Talakla ilgili örnek için bk Molla Hüsrev, Dürer, I, 362.

161 bk. Mehmet Şener'in Dürer'in Kaynakları adlı eseri.

162 Kesf, II, 1199, 1200.

163OM, I, 294.

164 Bu eser, 1987'de Izmir'de basılmıştır.

165 Sülm. Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 2795/4, nesih. Dürer'den önce kaleme alınmıştır. Çünkü Molla Hüsrev, Dürer (II, 36) 'de velâ bahsinin sonunda geniş bilgi almak isteyenlere bu risâlesini önermektedir.

166 Kesf, I, 899; Leknevî, s. 184; Cici, a.g.e., s. 215.

167 Cici, a.g.e., s. 366.

168 Arapça'nın dışında Farsça veya Türkçe ile eser verme anlayışının henüz yaygın hale gelmemesi nedeniyle Osmanlı'nın ilk döneminde bu dillerle bilhassa Türkçe ile eser yazan âlimler, eserlerinde, özür dilemişler ve Türkçe yazma gerekçelerini belirterek kendilerini savunmuşlardır. Vikâye adlı eseri hem nazma ve hem de Türkçe'ye çeviren Balıkesirî, "Türkî olmak manzûm olmak bes kelâm/ Ana hiç ayıp olmazmış vesselâm" dediği halde, Ebû Hanife'nin, Kur'an'ın mânasına, nazmından daha çok önem vermesi nedeniyle Farsça kıraatla kılınan namazı caiz gördüğünü

kaydererek kendini savunmuştur (Devletoğlu, Manzûm Fıkıh Kitabı, vr. 2b). Ayrıca bk. Cici, a.g.e., s. 23-26.

169 Geniş bilgi için bk. Cici, a.g.e., s. 315-317; Öngören, Reşat, Osmanlılar'da Tasavvuf, İst. 2000, s. 340-343.

170 Geniş bilgi için bk. Cici, a.g.e., s. 43-53.

171 Geniş bilgi için bk. Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", UÜİFD, sy. 8, c. 8, yıl 8, Bursa 1999, s. 216-217, 241-243.

172 Vedat Sabri Ahned, Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi (SYİE, basılmamış lisans tezi-2001), s. 41-44.

173 Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyas gibi naklî deliller konusunda hassasiyet gösteren fakihler, aklın da bir delil olduğunu dikkate alarak aklî delillere de yer vermişlerdir. bk M. Fenârî, Fusûl, I, 261, II, 15 vd.

174 Molla Fenârî (Fusûl, I, 2), eserinin mukaddimesinde bu hususu ifade etmiştir.

175 bk. Bedreddîn, Teshil, (mukaddime); M. Fenârî, Şerhu'l-Ferâiz. (mukaddime). Meselâ, Esved, Şerhu'l-Vikâye adlı eserini İznik Medresesi'nde müderrisliği esnasında kaleme almıştır.

176 bk. Alâeddin Esved, Künûz, vr. 9b.

177 bk. Fenârî, Fusûl, I, 81.

178 A.g.e., I, 2.179 A.g.e., II, 55.

180 bk. Esved, 'İnâye, I, 1b. 181 Fatih devri şeyhulİslâmlarından Molla Gürânî'nin, Ali Kuşçu'nun Semerkand'dan getirilmesine ilişkin olarak kullandığı "Ve ol eyyâm ki Ali Kuşci Semerkand'dan küfrü felsefe için getürdiler. " şeklindeki ifadesi de dikkat çekicidir. bk. Gürânî'nin Şehir Kadısı'na Gönderdiği Mektup, Topkapı Sarayı Arşivi, E 5429 (Yıldız, a.g.e., s. 97'den naklen).

182 Fenârî, Fusûl, I, 2. 183 Fenârî, Fusûl, II, 100.

184 Alâeddin Esved başı meshetme konusunda (‘İnâye, I, 2b), Musannifek niyet konusunda (Kitâbu’l-Hudûd, vr. 34b) diğer fıkhî mezheplere yer vermişlerdir.

185 bk. K. Iznikî, Mukaddime, vr. 15b.

186 bk. Bedreddin Simâvî, Teshîl, (mukaddime).

187 Molla Hüsrev, Dürer, I, 2.

188 A. mlf., Risâle Velâ, (mukaddime).

189 Geniş bilgi için bk. Fenârî, Fusûl, II, 415; Kâfiyeci, Kitâbü’I-Ferah, vr. 42a; Kutbuddînzâde, ‘İkdu’s-semîn, vr. 2a. Musannifek (Şerhu’l-Hidâye, vr. 26b, 32a) bu konuda aynı toleransı göstememiştir.

190 bk. Cici, a.g.e., s. 337-339.

191 Bedreddin Simâvî, Letâif, (mukaddime).

192 A. mlf., Teshîl, (mukaddime).

193 bk. Bedreddin Simâvî, Câmi‘, I, 234; Fetâvâ, vr. 81b.

194 bk. Musannifek, Kitâbu’l-Hudûd, vr. 34a-b.

195 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Cici, Recep, “İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500) ”, UÜİFD, sy. 6, c. 6, yıl 6, Bursa 1994.

Adıvar, Abdulhak Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982.

Akgündüz, Ahmed, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1990.

—–, Türk Hukuk Tarihi (Halil Cin ile birlikte), Konya 1989.

Alâeddin Esved, el-‘İnâye fi şerhi’l-Vikâye, Sülm. Ktp., Fatih, nr. 1383, 1384. (‘İnâye).

—–, Kûnûzü’l-envâr fı şerhi Rumûzi’l-esrâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1334 (Künûz).

Altunsu, Abdulkadir, Osmanlı Şeyhulislâmları, Ankara 1972.

Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman, İstanbul 1332/1914.

Atay, Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1989.

Aydın, Hakkı, İslâm Hukuku ve Molla Fenârî, İstanbul 1991.

Babinger, Franz, “Hüsrev”, İA, V, İstanbul 1964.

Bağdâdî, İsmail Paşa, Hediyyetü’l ‘ârifin, I-II, İstanbul 1951 (Bağdâdî).

Baltacı, Cahit, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976.

Barkan, Ömer Lütfi, “Kanunname”, İA, VI, İstanbul 1967.

Bedreddin Simâvî, Câmi‘u’l-fetâvâ, Sülm. Ktp., Hekimoglu, nr. 400 (Fetâvâ).

——, Câmi‘u’l-fuşûleyn, I-II, Kahire, nr. 1300 (Câmi).

——, et-Teshîl fi şerhi Letâifi’l-işârât, Sülm. Ktp., Rşd, nr. 213 (Teshîl).

——, Letâifu’l-işârât, Sülm. Ktp., Yeni Cami, nr. 540 (Letâif).

Bilge, Mustafa, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984.

Bilmen, Nasuhi, Hukukı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhıyye Kamusu, İstanbul 1976 (Kamus).

Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Litteratur, I-II, Leiden 1943-1949.

——, Supplementband, I-III, Leiden 1937-1942.

Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, I-III, İstanbul 1333 (OM).

Cici, Recep, “İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500) ”, UÜİFD, sy. 6, c. 6, yıl 6, Bursa 1994.

——, “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, UÜİFD, sy. 8, c. 8, yıl 8, Bursa 1999.

——, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, Bursa 2001.

Danişmend, İsmail Hami, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, I-IV, İstanbul 1971.

Demir, Ziya, Osmanlı Müfessirleri (basılmamış doktora tezi), İst. 1994.

Devletoğlu Yusuf Balıkesirî, Manzûm Fıkıh Kitabı, Sülm. Ktp., Yazma Bağış. nr. 1571 (Mamzûm Fıkıh).

Dindar, Bilâl, “Bedreddin Simâvî”, DİA, V, İstanbul 1992.

Edirnevî, Mühimmu’l-fukahâ, Sülm. Ktp., Aşir Efendi, nr. 422.

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I-X, İstanbul 1315-1339.

Ezherî, Yusuf Ziyâeddin, Usûlü’l-mer’iyye fi’l-murâfaâti’ş-şer’iyye, Şumnu (Bulgaristan) 1937.

——, ed-Düreru’l-muntekâh fî şerhi’l-Mirkât, Sofya-Bulgaria 1360/1940.

Fahreddin Rûmî, Ferâidü’l-leâlî, Sülm. Ktp., Kara Çelebizâde, nr. 177 (Ferâid).

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, Risâletü’s-salâtiyye, Sülm. Ktp., İzmir, nr. 832/2 (Risâle).

——, Fusûlü’l-bedâyi‘ fi uşûli’ş-şerâyi‘, I-II, İ stanbul 1288/1872 (Fusûl).

Gibbons, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu (trc. Ragib Hulûsi), İstanbul 1928.

Goldziher, İgnac, “Fıkıh”, İA, IV, İstanbul 1964.

Gökyay, Orhan Şaik, “Şeyh Bedreddin’in Babası Kadı mı? ”, TT, sy. 2, İstanbul 1984.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1966.

Hammer, Devlet-i Osmaniye Tarihi (trc. Muhammed A’ta), I-VI, İstanbul 1329-1336.

Haşim Ertürk-Rasim Eminoğlu, Bulgaristan’da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseleri ve Medresetü’n-Nüvvab (Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu), İst. 1993.

Herzfeld, Ernst, “Bistâmî”, İA, II, İstanbul 1970.

Hızır Şâh, Risâle, fî reddi ‘alâ Risâleti’l-Velâiyye, Sülm. Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2755/24 (Risâle).

Hoca Sa’deddin Efendi, Tâcu’t-Tevârîh, İstanbul 1279-80.

Hüseyin Hüsâmeddin, “Molla Fenârî’, TTEM, sy. 96, Teşrîn-i sânî 1926.

İnalcık, Halil, “Murad II”, İA, VII, İstanbul 1971.

——, Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1956.

İzgi, Cevat, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997.

İznikî, Kutbuddîn, Kitâbu’l-Mukaddime, Sülm. Ktp, Fatih, nr. 1927 (Mukaddime).

——, Mürşidü’l-mute’ehhilîn, Sülm. Ktp., Lâleli, nr. 930 (Mürşid).

Kâfiyeci, Ebû Abdillah, Kitâbu’l-Ferah, Sülm. Ktp., Esad Ef., nr. 3577/2 (Kitâbu’l-Ferah).

Karahisârî, Hattâb, Şerhu Manzûmeti’n-Nesefı fı’l-hilâf, Sülm. Ktp. Lâleli, nr. 1044.

Karaman, Hayreddin, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukıık Tarihi, İstanbul 1974.

Karatay, Fehmi Ethem, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu, I-IV, İstanbul 1962-69.

Kâtip Çelebi, Keşfu’z-zunûn, I-II, İstanbul 1360-62/1941-43 (Keşf.).

Kavakçı, Yusuf Ziya, XI ve XII. Asırlarda Karalıanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976 (Karahanlılar Devri Hukukçuları).

Kayapınar, Hüseyin, “Merğînânî ve Eseri Hidâye”, Diyanet Dergisi, c. XXII, sy. 2, Ankara 1986.

Kaygusuz, Bezmi Nusret, Şeyh Bedreddin Simavenî, İzmir 1957.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, Ketâ’ibu a‘lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu‘mâni’l-muhtâr, Sülm. Ktp., Ayasofya, nr. 3401 (Ketâib).

Kehhâle, Ömer Rıza, Mu‘cemu’l-müellifın terâcîmu Musannifı’l-kütübi’l-‘Arabiyye, I-XIV, Dımaşk 1957.

Keskioğlu, Osman, Bulgaristan’da Türkler, İst. 1985.

Köprülü, Fuad, “Fıkıh”, İA, IV, İstanbul 1964.

——, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Ankara 1988 (ODK).

Kurdakul, Necdet, Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin, İstanbul 1977.

Kutbuddînzâde, ‘IIkdu’s-semîn ve’l-‘akdü’l-yemîn, Sülm. Ktp., İbrahim Ef., nr. 246 (İkdu’s-semîn).

el-Leknevî, Abdülhay, el-Fevâidü’l-behiyye fı terâcimi’l-Hanefıyye, Kahire 1324.

Mecdî Efendi, Hadâiku’ş-Şakâik: Tercüme ve Zeyl-i Şakâik-i Nu‘mâniyye (haz. Abdulkadir Özcan), İstanbul 1409/1989 (Mecdî).

Mehmet Süreyya, Sicilli Osmânî, I-IV, İstanbul 1309/1971 (SO).

Miroğlu, İsmet, Fetret Devrinden IL Bayezid’e Kadar Osmanlı Siyasî Tarihi (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi içinde), İstanbul 1989.

Molla Gürânî, Risâletü’l-Velâ, Sülm. Ktp., Süleymaniye, 105 (Risâle).

Molla Hüsrev, Düreru’l-hukkâm fı şerhi Gureri’l-ahkâm, I-II, İstanbul 13.

——, Mir’âtu’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vusûl, Köprülü Ktp., nr. 527 (Mir’ât).

——, Risâle fı’l-velâ, Sülm. Ktp., Şehid Ali Pş., nr. 2795/4.

Mumcu, Ahmet, Türk Hukuk Tarihi (Coşkun Üçok ile birlikte), Ankara 1987.

——, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1985.

Musannifek, Kitâbu’l-hudûd ve’l-ahkâm, Sülm. Ktp., Esad Ef., nr. 3631/4 (Kitâbu’l-hudûd).

——, Şerhu’l-Hidâye, Sülm. Ktp., Esad Efendi, nr. 637.

——, Tuhfetü’l-mulûk, Sülm. Ktp., Esad Efendi, nr. 1663/5 (Tuhfe).

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin, Davhatü'l-meşâyih maa Zeyl, İstanbul 1978 (Davha).

Nişancı Mehmet Paşa, Hâdisât (Osmanlı Tarihi), İstanbul 1983 (NMPş).

Öksüz, Yusuf Ziya, "Kutbuddin b. Muhammed İznikî ve Mukaddime-i Kutbuddin", M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978 (Kutbuddin İznikî).

Öngören, Reşat, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000.

Özel, Ahmet, Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 1990.

Özket, Hasan, Molla Hüsrev ve Mir'âtu'l-Usûl Adlı Eserinin Kaynakları (basılmamış yük. lisans tezi), Erzurum 1992.

Paret, R., "Secâvendî", İA, X, İstanbul 1966.

İlmiye Salnamesi, İstanbul 1334.

Schacht, Joseph, İslâm Hukûkuna Giriş (trc. Mehmed Dağ, Abdulkadir Şener), Ankara 1986.

Serkis, Yusuf İlyan, Mu'cemu'l-matbüâti'l-Arabiyye ve'l-mü'arrebe, Mısır 1346/1928.

Şener, Mehmet, Dürer'in Kaynakları, İzmir 1987.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillah, el Bedru't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi', Beyrut, ts. (Şevkâni).

Taşköprîzâde, İsâmüddîn Ahmed, eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye (thk. S. Furat), İstanbul 1405/1985 (Şakâik).

——, Mevzû'âtü'l-'ulûm, I-II, İstanbul 1313.

——, Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde, I-III, Kahire 1968 (Miftâh).

et-Temîmî, Takıyyuddîn b. Abdilkâdir, et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l fukahâi'l-Hanefıyye, Sülm. Ktp., Şehid Ali, nr. 1908.

Toksarı, Ali, "Molla Hüsrev'in Hadis ve Hz. Peygamber'in İctihadı Hakkındaki Bazı Görüşleri", EİİİFD, sy. 6, Kayseri 1989.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1975.

——, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, Ankara 1984 (İlmiye).

——, Osmanlı Tarihi, Ankara 1972 (OT).

Ünver, Süheyl, Ali Kuşcî: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948.

——, Fatih Devri Hamlelerine Umumî Nazar, İstanbul 1953.

——, Fatih Devri İlim Hayatı, İstanbul 1946.

Vedat Sabri Ahned, Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi (SYİE, lisans tezi), Sofya 2001.

Yaltkaya, M. Şerefeddin, "Bedreddin Simâvî", İA, II, İstanbul 1970.

——, Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (haz. Hamit Er), İstanbul 1994.

Yediyıldız, Bahaeddin, "Tarih Kaynağı Olarak İbn Kemal", Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986.

Yıldırım, Selahattin, Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1994.

Yıldız, Sakıp, Molla Gürânî ve Tefsîri, İstanbul ts.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, el-A'lâm: Kâmûsû terâcim, I-X, Kahire 1954-1959 (Zirikli).

Osmanlı'da Kırâat İlmi ve Tedrîsi / Yrd. Doç. Dr. Necati Tetik [s.385-392]

Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi / Türkiye

Kırâat ilminin diğer İslâmî ilimler nezdinde müstesna bir yeri vardır. Kur’an’ı-Kerîm, bir çok ilim ve fennin müracaat ettiği kaynak durumundadır. Ondan istinbat ve iktibas yoluyla istifade edilmiştir. Kur’an’ın nazm-ı Celîli ile doğrudan alakalı olan yegâne ilim ise, ilm-i vücûh-i Kur’an’dır.

Kırâat ilminin Türkler arasında okunduğu ve okutulduğunda bir tereddüt yoktur. Hatta tedrîsi yaygın hale gelmeden önce, Mısır’a gidip, orada kırâat ilmini öğrenen kimselerin olduğu bize gelen haberler arasındadır. Ancak, olayın münferit olmaktan çıkıp, resmî olarak tedrîsine başlanması, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan 96 yıl sonraya (798/1396) rastlamaktadır.

Sultan Bâyezîd zamanında Muhammed b. Cezerî Bursa’ya davet edilir. Bursa’da Ulû Camii Külliyesi inşâ edilince, burada Hûndî Hatûn Medresesi’nde Kur’an ve kırâat öğretimine başlar ve Osmanlılarda ilk “Daru’l-Kurrâ”nın temeli de atılmış olur. Kırâat ilmine ait te’lif eserler de verilmeye başlanır. Biz, bu çalışmamızda kısaca şu konulara değineceğiz:

1- Te’lif Eserler

2- Takip Edilen Tarîkler

3- Öğretim Metodları

4- Tedrîs Mahalleri

5- Hâlen Takip Edilen Usûl ve Esaslar.

1. Te’lif Eserler

a- İbn Cezerî’nin “en-Neşr fi’l-Kırâati’l-‘Aşr”, “Takrîbü’n-Neşr”, “Tahbîru’t-Teysîr”

b- Abdullah b. Muhammed, (Yusuf Efendi Zade Abdullah): “el-İtilâf fî Vücûhi’l-İhtilaf”, “Risaletü’l-Meddât”

c- ed-Dimyâtî, “İthâfu Fudalâi’l-Beşer fi’l-Kırâati’l-Erba’ati’l-‘Aşer”

d- Abdülfettah Palûvî: “Zübdetü’l-‘İrfân”.

e- Muhammed Emîn er-Rûmî: ‘Umdetü’l-Hullân fî İzâh-i Zübdeti’l-‘İrfân”.

Ayrıca daha küçük çapta olmak kaydıyla, “Mürşidü’t-Talebe”, “Kurratü’l-‘Ayn”, “Miftâhu’l-Kırâe” gibi eserler yanında, kütüphanelerde tanıtımı bekleyen bir çok yazmanın olduğu kanâatini taşıyoruz.

2. Takip Edilen Tarîkler

A. İstanbul Tarîki

Hicrî onuncu asrın ortalarına kadar, tedrîsâtta takip edilen tarîkler, büyük ihtimalle, ya seb’a-‘aşere tarîki veya Teysîr ve Şâtibî tarzında isimlendirilmişlerdir. Onuncu hicrî asrın ortalarında Mısır’da büyük bir şöhrete ulaşmış Nâsırüddîn et-Tablâvî’yi (ö. 966/1559) görmekteyiz.1 Tablâvî, tefsîrde, hadiste, kelâmda tasavvuf ve tıpta şöhret sahibi olduğu gibi, kıraâtta da büyük bir üne kavuşmuştur. Hatta bu konuda “Mürşîdü’l-Müşteğillîn fî Ahkâmi’n-Nûni’s-Sakineti ve’t-Tenvîn” adlı bir eserin sahibidir.2

Bu devirde Osmanlılarda Kanûnî Sultan Süleyman (ö.974/1569) devletin başındadır. Sultan’ın emriyle Sadr-ı A‘zam Tavîl Mehmet Paşa, Mısır’dan Tablâvî’nin talebelerinden Ahmed el-Mısrî’yi İstanbul’a getirtir ve onu Eyûp Sultan Camii’ne imam tayin eder.3 Ahmed el-Mısrî bu Camide ed-Dânî’nin “Kitâbü’t-Teysîr”i ile İbn Cezerî’nin “ed-Dürre”, “et-Tayyibe” ve “en-Neşr” isimli eserlerini esas alarak, vefat edinceye kadar kıraât okutmuştur.4

Ahmed Hilmi, “İstanbul Tarîki” isminin, bundan sonra duyulmaya başladığını şu cümleleriyle ifade etmektedir: “Üstad müşârun ileyhin

(Ahmed el-Mısrî), yetiştirdiği telâmiz, Memâlik-i Osmaniyye'nin her tarafına dağılarak, ilmi talep edenlerin, vücûh kıraâtından istifade etmelerine vesile olmuşlardır. Hicrî 1000 tarihinden sonra, herkes arasında işbu Tarîk-i Teysîr, Tarîk-i İslâbûl namıyla iştihare başlamıştır".5

Muhammed Emîn er-Rûmî, konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Hâzîk ve maharetli kurrâ arasında, gerek Kıraât-ı Seb'a ve gerekse Kıraât-ı 'Aşere ve takrîbde iki tarîk telakki edilmiştir: Birincisine İslâmbûl Tarîki; ikincisine ise, Mısır Tarîki tesmiye olunur."6

Bu izahlardan anlaşıldığına göre, daha önceden Teysîr tarîki diye adlandırılan tarîk, hicrî onuncu asrın ikinci yarısından sonra İslâmbûl Tarîki diye adlandırılmağa başlanmıştır.

İstanbul Tarîki'nden iki meslek zuhur etmiştir:

1. İtilâf Mesleği

Sadr-ı A'zam Tavîl Mehmet Paşa'nın (ö. 987/1579) Mısır'dan getirttiği, Ahmed el-Mısrî'nin vefatından sonra, reisü'l-kurrâ'lık, Evliyâ Efendi namıyla meşhur olan Muhammed b. C'afer'e intikal etti. Evliyâ Efendi'den sonra bu ünvan, Yusuf b. Abdurrahman'a, ondan sonra da, Muhammed b. Yusuf'a, bu zatın vefatından sonra da, oğlu Abdullah'a (ö. 1167/1754) geçmiş oldu. Hicrî 1006 tarihinde vefat eden Ahmed el-Mısrî ile bu zat arasında reisü'l-kurrâ'lık yapan üç kişiden hiç biri, meslek sahibi değildirler. İtilâf Mesleği'ni Ahmed el-Mısrî'den sonra dördüncü sırada yer alan Abdullah b. Muhammed kurmuştur.7

Aynı zamanda Buhârî şarihi olan Abdullah b. Muhammed, kırâat ilmine, "el-İtilâf fî Vücûhi'l-İhtilâf" ve "Risâletü'l-Meddât" gibi iki mühim eser kazandırmıştır. Kurduğu mesleğin ismine de "el-İtilâf" adlı eserinin ismini vermiştir.

Müellif bu eserinin mukaddimesinde şöyle diyor: "Bizim mesleğimizde, (kırâatın) ruhsat ciheti değil, 'azimet ciheti ihtiyar edilmiştir".8

İtilâf Mesleği’nde İbn Cezerî’nin “Tayyibetü’n-Neşr” isimli eserinin muhteviyatı göz önünde tutulmuştur.9 Mesleğin kurucusu tarafından ifade edilen ‘azimet cihetinden kasıt da, budur. Bazı müellifler eserlerinde, sadece kırâat imamından ve onun râvîsinden gelen rivâyetlere yer vermişlerdir. Bazıları ise, imam ve râvîlerden sonra gelen rivâyetlere, başka bir deyişle tarîklere de yer vermişlerdir. İbn Cezerî’nin de, “Tayyibetü’n-Neşr’i” tarîklere büyük ölçüde yer veren eserlerdendir.

Tarîklere yer veren eserlerde, ihtilâflar daha çok olduğundan, tedrîsâtı güçlendirmekte, kırâat okutan ve okuyan kimseyi daha fazla mesâiye sevketmektedir. Dolayısıyla bu usûle ‘azimet yolu denilmektedir.

Abdullah b. Muhammed “el-İtilâf” adlı eserini te’lif ederken, diğer bazı kitaplarda olduğu gibi, usûl bahsini müstakil olarak ele almamış, doğrudan Kur’an’ın vücûhâtına geçmiş, her bir kelimedeki ihtilâfı ayrı ayrı anlatmıştır. İzah etmeğe çalıştığı konulara, İbn Mücahid’in, Mekkî b. Ebî Talib’in, İbn Ğalbûn’un, Kalânisî’nin, ed-Dânî’nin, Şâtibî’nin, İbn Cezerî’nin ve daha bir çok kurrânın eserlerinden deliller getirmektedir.

Diğer mesleklerle ihtilâf ettiği konular arasında şu husûslar yer almaktadır:

1- “Tâ-i te’nis”te Kisâî’nin yaptığı imâlede,10

2- “en-Nâs” kelimesinde Dûrî’nin yaptığı imâlede,11

3- “Yünezzil” kelimesinde,12

4- “Nahlukküm” kelimesinde,13

5- “Hüve” zamirinden sonra gelen, “fetha”lı “vav” harfinde, Sûsî’nin yaptığı idğamda,14

6- “Sâkin nûn” ve “sakin lâm” harflerinden sonra gelen “ta” harfini, “şedde”li okuyan Bezzî’nin kırâatında,15

7- “Yü ‘azzib men…” kelimesinde İbn Kesîr’in yaptığı idğamda,16

8- “Medd-i ta’zîm” ve “ta-i tavîle”de,17

9- “Hâ entüm hâ ülâi” kelimelerindeki hemzelerin terki ve teshîl’i husûsunda,18

10- “Ââl-âne” kelimesinde vakfedildiğinde.

Bunlardan başka, diğer mesleklerle ihtilaf ettiği husûslarda bulunmaktadır. Onları diğer meslekleri anlattıktan sonra, Mısır ve İstanbul Tarîkleri arasındaki farklılıklar kısmında vereceğiz. Verilen bu vecihlerdeki ihtilaflar, takdim, te’hir ve terk mahiyetindedir.

İtilâf mesleği zamanımızda pratikte varlığını sürdürmemektedir.

2. Sofî Mesleği

Bu mesleğin kurucusu, Kastamonulu Ahmed es-Sofî’dir.19 Ahmed el-Mısrî’nin talebelerinden olan Evliyâ Efendiden sonra, reîsü’l-kurrâ’lık iki yoldan devam etmiştir. Bunlardan birisini, diğer mesleği anlatırken söylemiştik. Mevzuu bahs ettiğimiz bu mesleğin şeceresinede Evliyâ Efendi’den sonra, reîsü’l-kurrâ olarak Şa’bân isminde bir zatı görüyoruz. Bundan sonra da, Muhammed isminde, Çelebî İmam diye meşhur olan birisi yer almaktadır. Çelebî İmamdan sonra şecere üç yolda devam ediyor ki, bunlardan birisi de, bu mesleğin kurucusu olan Ahmed es-Sofî’dir.20

Ahmed es-Sofî’nin bu mesleğe dair te’lif edilmiş bir eseri yoktur. Ahmed Hilmi’nin “Sırat-ı Müstakîm” Mecmuasındaki makalesinden ve Muhammed Emîn’in, “Zübdetü’l-‘İrfân” isimli esere yazdığı şerhde, bu zata ait rivâyetlerinden, kırâatta, ruhsat cihetini ihtiyar ettiğini anlıyoruz. Esâsen Evliyâ Efendi’den sonra reîsü’l-kurrâ’lık makamının ikiye ayrılması da, bunun bir delili olmaktadır. Çünkü bilhassa İbn Cezerî’nin “Tayyibetü’n-Neşr” eserini te’lifinden sonra, râvîlerden sonra gelen tarîklerin, kırâat-ı ‘aşere ile birlikte ayrıca tedrîs edildiği göze çarpmaktadır. Ahmed es-Sofî’nin mesleğinde bu tarîkler yer almamaktadır.

Bu meslek, İtilâf Mesleği’ne nazaran daha çok yaygınlaşmış olup, halen tedrîsteki yerini korumaktadır. Günümüzde Haseki Kurslarında,

İstanbul Tarîki bu meslekle yürütülmektedir.

Sofî mesleği de, İtilâf Mesleği'nde zikrettiğimiz husûlarda öteki mesleklerle ihtilaf halindedir. Diğer ihtilaflar ayrıca, Mısır ve İstanbul Tarîkleri arasındaki farklılıklar kısmında zikredilecektir.

B. Mısır Tarîki

Ahmed el-Mısrî'nin, İstanbul'da kırâat okuttuğu yıllarda (onuncu hicrî asrın ikinci yarısı), Nasıru'd-Dîn et-Tablâvî'nin (ö. 966/1559) diğer talebesi, Şehazetü'l-Yemenî, Mısır'da Şatibî'nin, "Hırzü'l-Emânî" isimli eserini esas alarak, kırâat okutmağa başlamıştır. Bu vesileyle de, bu tarîke Mısır Tarîki denmeğe başlanmıştır.21

Ahmed Hilmi: "İstanbul Tarîki'ne mensup kurrâdan bir kısmı, hacca gittiklerinde Mısır'a da uğrayıp, Mısır Tarîkî'ni de tedrîs etmişlerse de, İmparatorlukta bu tarîkin şüyûu, hicrî 1088 tarihinden sonra olmuştur", diyor.22 Bu tarihte İstanbul'a reîsü'l-kurrâ Ali el-Mansûrî getirilmiş, bu zat, İstanbul'da kıâatını infirâd usûlüyle okutmağa başlamıştır.23

Mısır Tarîki'nde on kırâatın tedrîsi, Şatîbî'nin "Hırzü'l-Emânî" isimli eseriyle, İbn Cezerî'nin "ed-Dürre" isimli eserleri esas alınarak yürütülmüştür.

İstanbul Tarîki'nde olduğu gibi, Mısır Tarîki'nde de iki meslek zuhur etmiştir:

1. Mutkin Mesleği

Bu mesleğin kurucusu, Muhammed en-Neîmî'dir. Kırâat ilmine dair "el- Mutkin" isminde bir eser te'lif etmiştir. Mısır'dan İstanbul'a getirilen Ali el-Mansûrî'den sonra reîsü'l-kurrâ'lık iki yoldan devam edegelmiş, Hüseyin Erzurûmî yoluyla bu mesleğin sahibine ulaşmıştır.24

İstanbul Tarîkî'nin İtilâf Mesleği'nde olduğu gibi, Mutkin Mesleği'nde de kırâatın 'azîmet ciheti ihtiyar edilmiştir.25 Muhammed en-Neîmî, bu

mesleğe dair te’lif ettiği eserinin mukaddimesinde, eserini te’lif gayesinin, “bu millete kolaylık te’min etmek olduğunu” zikrediyor.26

Mutkin Mesleği’nin bir çok noktada İtilâf Mesleği’ne muvafakat ettiğini görüyoruz. Bunun sebebi de, hiç şüphesiz her iki mesleğin de râvîlerden sonra gelen tarîklere yer vermiş olmalarıdır.

İtilâf Mesleği gibi, bazı noktalarda diğer mesleklerle ihtilaf halinde bulunan Mutkin Mesleği, günümüzde tatbikatını kaybetmiş görünmektedir. Şumnulu Abdurrahman Hilmi tarafından bu mesleğe ait, “Mürşîdü’t-Talebe” nâmiyle bir eser daha yazılmıştır. Bu meslek, kırâatın azîmet cihetini esas aldığından, pratikte fazla yer bulamamış ve halen bu meslekle tedrîsat yapılmamaktadır.

2. ‘Atâullah Mesleği

Mısır’dan İstanbul’a hicrî 1088 tarihinde kırâat okutmak için getirilen, ‘Ali el-Mansûrî’den sonra, kırâat tedrîsinin iki yoldan devam ettiğini söylemiştik. Bunlardan birisinde Mutkin Mesleği zuhur etmişti. Diğer yolda ise, ‘Ali el-Mansûrî’den sonra dördüncü sırada yer alan, ‘Atâullah el-Mansûrî’nin kendi adıyla kurmuş olduğu meslek zuhur etmiştir.

‘Atâullah Mesleği’nde Mutkîn Mesleği’nin zıddına, kırâatın ruhsat ciheti ihtiyar edilmiştir.27 Yani râvîlerden sonra gelen tarîklere yer verilmemiştir. Bu mesleğin ihtiyar ettiği kırâat vecihlerini ihtiva eden eserler arasında, Abdulfettâh Pâlûvî’nin Zubditu’l-İrfân isimli eseriyle, bu esere şerh olarak yazılan Muhammed Emîn’in “Umdetu’l-Hullân” isimli eseri günümüzde ders kitabı olarak okunmaktadırlar.

Zubdetu’l-İrfân isimli eserde, usûl bahsi kısaca ele alınmış, sonra vucûhât’ın izahına geçilmiştir. Kırâat ihtilafları izah edilirken, Şâtıbî’nin ihdâs ettiği rumûzâttan istifade edilmek yoluna gidilmiştir.

Zubdetu’l-İrfân’a şerh olarak yazılan Umdetu’l-Hullân isimli eserde, Mısır ve İstanbul Tarikleri arasındaki ihtilaflara geniş biçimde yer

verilmiştir.

‘Atâullâh Mesleği’nin de, diğer mesleklerle ihtilaf ettiği bazı vecihler mevcuttur. Bunların bir kısmını İtilâf Mesleği’nde zikrettik. Mütebâkisini ise, Mısır ve İstanbul Tarîkleri arasındaki farklılıklarda izah etmeye çalışacağız. ‘Ataullah Mesleği kırâatın ruhsat cihetini esas aldığından pratikte daha fazla uygulama alanı bulmuş ve halen bu meslekle tedrîsat sürdürülmektedir.

3. İstanbul ve Mısır Tarîkleri Arasındaki Farklılıklar

Her iki tarîk arasındaki farklılıklar, ed-Dânî’nin “Kitabü’t-Teysîr”i ile Şâtibî’nin “Hırzü’l-Emânî” isimli eserlerine istinad etmektedir. Mezkûr eserlerden “Kitabü’t-Teysîr”in İstanbul, “Hırzü’l-Emânî”nin ise, Mısır’da tedrîsata esas tutulmalaları, bu beldelerin isimleriyle şöhret bulmalarına vesile olmuşlardır.

İki tarîk arasında, bir kısım vecihlerin takdim ve te’hiri veya birinin okuttuğunu diğerinin okutmaması gibi, bazı farklılıkların olduğu bir gerçektir. Bunlar umumiyetle, Besmele’nin vakf ve vaslında med, kasr, sıla, nakl, tahkik, sekte ve benzeri husûsların bir cümle içerisinde cem’ olmaları halinde ortaya çıkmaktadırlar. Bu farklılıkları başlıklar halinde kısaca vereceğiz:

a- İsti‘âze ve Besmele arasındaki farklar.

b- Cemi’ zamiri.28

c- Medler.29

d- Medd-i munfasıl ile cemi’ zamirinin bir cümlede bulunmaları.30

e- Harekeli hemzenin harekesini kendinden önceki sakin harfe nakli (hemze-i munekkere).31

f- Sonunda yâ harfi bulunan kelimelerin, medd-i bedel ile aynı âyet içerisinde bulunmaları durumu.32

g- Medd-i bedel önce, “yâ”lı kelimenin sonra gelmesi durumu.33

h- Harf-i lîn önce, Medd-i bedel'in sonra gelmesi durumu.34

i- Medd-i bedel'in önce, Harf-i lîn'in sonra gelmesi durumu.35

j- İki Medd-i bedel bir âyette bulunup, biri vasl diğeri medd-i ârız olarak vakf edilmeleri durumu.36

3. Öğretim Metodları

Sadr-ı evvelde konunun tabiki mükâtebe (yazı) ve müşafehe yoluyla yapılmaktaydı. Bu iki usûl günümüze kadar tatbik edilegelmiştir. Ne varki, sadr-ı evveldeki mükâtebe Kur'an ayetlerinin inzal olundukça yazışa geçirilmesi şeklindeydi. Günümüzde ise, kendilerinde kırâat ihtilafı bulunan kelimelerin defterlere geçirilmesi ve ayrı ayrı bellenmesi şeklinde olmaktadır. Müşafehe ve hıfz usûlü ise, semâ, arz ve edâ şeklinde tatbik edilmektedir. Şimdi bu konuları daha teferruatlı biçimde ele almaya çalışacağız.

İlmi, ehlinden almanın iki yolu vardır: Birincisi müşâfehe, ikincisi de tasnif edilen kitapları mütâlaa etmek.37

Şâtıbî (ö: 790/1388), müşâfehe usûlünün diğer usûle nazaran daha faydalı olduğunu kaydediyor.38 Çünkü müşâfehe usûlünde, hoca ile talebe karşı karşıya bulunmakta ve ilim bu şekilde tahsil edilmektedir. Bazı meseleler vardır ki, öğrenci onu bir kitapta okur, hıfzeder, kalbine yerleştirir; fakat anlayamaz. Ne zaman hoca bu meseleyi ona izah ederse, o zaman anlar. İlim böylece hocanın huzurunda elde edilmiş olur. Bu şekilde anlama, ya siyak-sibak ile veya talebenin anlamakta güçlük çektiği meselenin, açıklanmasıyla olur.39 Yahut da, alışılagelmeyen bir tarzda ilim elde edilir. Ne var ki bu, talebenin kendisine öğretilen bilgilere olan ihtiyacı ortaya koymasıyla, hocanın huzurunda iken, Allah'ın hibesiyle olur.40

İkinci usûl, ilmi kitaptan almaktır.41 Hz. Peygamber tarafından bu iki usûlün (müşâfehe ve kitabet) uygulandığını biliyoruz.42 Burada şu husûsu açıklamakta fayda görüyoruz: Bizzat hocanın açıklamasını gerektirmeyen

konularda, kitaplardan büyük ölçüde istifade etmek mümkündür. Fakat bu husûs, kıraât ilminin bir çok meselelerinde, faydalı olmaktan uzaktır. Hatta konuyla ilgili olarak tasnif edilmiş olan kitaplarda dahi, “bunu hocanın ağzından al öğren” şeklinde tavsiyelere rastlamak mümkündür.43

Hoca talebeye kıraât öğretirken, hangi usûlleri takip edecektir? Bu usûllerin neler olduğunu göstermek, konumuzu açması bakımından faydalı olacaktır.

Kıraât taliminde, hocanın ağzından duymak ve ona dinletmek şeklinde iki usûl şuyu bulmuştur. Bunlar sema ve arz usûlleridir. Suyûtî bu iki usûlün, muhaddisler tarafından da, zikredildiğini kaydediyor.44 Daha sonraları bu usûller birleştirilerek yeni bir usûl daha ortaya atılmıştır ki, buna edâ usûlü denilmektedir. Bu usûlleri sırası ile ele alacağız.

A. Sema

Sema, işitmek ve dinlemek manasına gelmektedir. Kur’ân talimi, Hz. Peygamber’in hayatında sema ile başlamıştır. Hz. Peygamber, Kur’ân’ı, Cebrail’den sema yoluyla almıştır. Zerkânî, Kadr suresinin ilk ayetindeki, “enzelnahü”dan maksadın ne olduğu husûsunda, Beyhaki’den (ö: 458/1066) şu izahı nakletmektedir: “Allah Telanın ‘Biz onu Kadr gecesinde indirdik’ kavlinin manası: (Allah daha iyi bilir) Biz Kur’ân’ı, Melek’e işittirdik ve ona anlattık, ona işitebildiği şekilde inzal ettik” demektir. Zerkânî açıklamanın devamında diyor ki: “Bunun manası şudur: Cebrail, Kur’ân’ı Allah’tan semaen almıştır”.45

Zerkânî’nin bu açıklamasına göre, sema usûlüyle talim, Kur’ân henüz Hz. Peygamber’e intikal etmeden önce başlamış, daha sonra Hz. Peygamber’in hayatında devam etmiştir.

Cebrail’in Hz. Peygamber’e vahyi getirmesi esnasında, Peygamber’imizin acelecikten uzak kalması gerektiği, Kıyame suresinde (16. ayet) şöyle bildirilmektedir: “Onu acele (kavrayıp ezber) etmen için

(Cebrail vahyi iyice bitirmeden) dilini onunla depretme”. Said b. Cübeyr’in İbn Abbas’tan nakline göre; vahyin gelişi esnasında Hz. Peygamber dudaklarını hareket ettiriyordu. Bu ayet de bu sebebe binaen inmiştir.46

Fahruddin Râzî (ö. 606/1209), Hz. Peygamber’in bu esnada acele edişinin, unutma korkusu ve hıfzetme arzusundan ileri geldiğini kaydediyor.47 Kurtubî de (ö. 671/1272) tefsirinde aynı görüşü ileri sürmüştür.48

Sema usûlüyle sürdürülen tedriste, talebenin etrafla ilgisinin kesilmesi ve hocasını mutlak bir teslimiyetle dinlemesi gerekmektedir. Nitekim Kıyame suresinin, 16. ayetinin makabliyle ilgisi yoktur deyip, Kur’ân’da fazlalık veya noksanlık iddiasında bulunanlara karşı; Fahreddin Râzî’nin ikna edici bir cevabı olmuştur. Onun bu husûstaki tesbiti şöyledir: “Bu husûsta durum şunun gibidir: Hoca talebesine bir şey anlatmak istiyor, talebe ise, sağa sola dönüyor. Hoca ona ders esnasında sağa sola dönme diyor”.49 Sonra bu dersteki vakıa bu haliyle nakledilince; 16. ayetin kendinden önceki ayetle ilgisi bulunmadığı halde, orada niçin gelmiş olduğu apaçık ortaya çıkar.50

Râzî’nin bu açıklamasından, 16. ayetin sema usûlüyle ders işlenmesi husûsuna büyük ölçüde açıklık getirdiği anlaşılmaktadır.

Suyuti: “Kıraâtı hocadan dinlemek, üzerinde durulmağa değer bir husûstur. Çünkü sahabe-i kiram Kur’ân’ı Hz. Peygamberden bizzat almışlardır. Fakat kurrâdan hiçbiri, kıraâtı Hz. Peygamber’den almamışlardır. (…) Kur’ân kıraâtının edâsında muteber olan harflerin telaffuzudur. Bu konuda sahabe-i kiramın fesahatı, arap diline olan hakimiyetleri, Kur’ân’ın kendi lügatleri ile nazil olması, Hz. Peygamber’den duydukları gibi, kıraâtı edâ etmede onları kudretli kılmıştır” diyor.51

Hocanın okuyup talebenin dinlemesi usûlüne (sema) sahabe, tabiin ve etbau’t-tabiin devirlerinde başvurulduğu gibi, bundan sonraki devirlerde de zaman zaman başvurulmuştur. Fakat bu usûlün en etkili olduğu zamanlar, ilk devirler olmuştur. Sehâvi bu konuda şöyle diyor: “Emr-i evvelde, kurrâ Hz. Peygamber’e uyarak, hocanın talebeye kıraâtı okuması şeklinde tedrisatı yürütmüşlerdir. Allahın emrettiği şekilde Cebrail, Hz. Peygamber’e Kur’ân’ı okuyor; Hz. Peygamber’de, yine Allahın emrettiği şekilde Müslümanlara tilavet ediyordu.52

İslâmın ilk devirlerinde kıraâtın daha çok sema usûlüyle yürütüldüğünü, Aliyyü’l-Kari’nin (ö. 1014/1605) şu ifadesinden de anlamak mümkündür: “Kıraâtı hocalardan alma iki çeşittir. Bunlardan biri kıraâtı hocaların lisanından işitmektir. Bu mütekaddimunun yoludur”.53

Sema usûlünü, ferdi olarak uygulayanlar olduğu gibi, toplu olarak uygulayanlar da bulunmuştur. Ancak bu durumda talebelerin durumlarının, hoca tarafından bilinmesi icab eder. İmim Kisai’nin böyle bir usûl uyguladığını biliyoruz.54 Suyuti, İbn Cezeri’nin de Kahire’de böyle bir yola başvurduğunu kaydediyor.55

B. Arz

Arz lügatte, bir şeyi bir kimseye göstermek, ibraz ve izhar etmek manasına gelmektedir.56 Kıraât ıstılahında, talebenin hocasına, kıraâttan takip ettiği rivayet ve tariki okuması manasında kullanılmıştır.

Talebenin okuyup, hocanın dinlemesi şeklinde sürdürülen bu usûl de, sema usûlü gibi, Hz. Peygamberin tatbikatına dayanmaktadır. Suyuti, “Kıraâtı hocaya dinletme âdeti, Hz. Peygamber’in her sene Ramazan ayında Kur’ân’ı, Cebrail’e arzetmesine dayanır” diyor.57 Bu usûl, selef ve halef tarafından eskiden beri kullanılagelmiştir.

Ebu Hureyre’nin rivayetine göre, Hz. Peygamber vefat ettiği yıl, yirmi gün i’tikafa girmiş ve Kur’ân’ı, Cebrail’e iki defa arzetmiştir.58 Arza’dan

maksat, Hz. Peygamber tarafından yapılan Kur'an zaptının, kontrol edilmesidir. Sahabeden bir kısmı Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'den işitmiş ve ona arzetmişlerdir. Diğer bir kısmı ise, bizzat Hz. Peygamber'den işitmiş olanlara arzetmişlerdir. Bu hal tabaka tabaka devam etmiştir. Yani sahabe Hz. Peygamber'e, tabiin sahabeye, etbau't-tabiin de tabiine arzetmişler ve İslâm ümmetinde bu usûl varlığını kaybetmeden süregelmiştir.

Aliyyü'l-Kari'in bu usûlle ilgili açıklaması ise şöyledir: "Kıraâtı hocalardan almanın diğer bir yolu, onların huzurunda okumaktır. Bu da müteahhirinin takip ettiği bir usûldür".59

Bu usûlün işleyiş tarzı hakkındaki bir iki rivayeti buraya almanın uygun düşeceği kanaatindeyiz. Sübki (ö: 771/1369), Ebu'l-Hasan ed-Dârekutni'nin (ö: 385/995) ders işleme tarzı hakkında, şu rivayeti nakletmektedir: "Talebesi ona dersi okur, eğer talebe bir hata ederse, 'sübhanallah' der veya düzeltme kasdıyla bir ayet okurdu".60 Bu usûlde maksat, dersin ahengini bozmamak ve talebeyi kendi hazırlığı ile çözümleyici kılmaktır.

Suyuti, kıraâtın vakf ile cem ediliş şartlarını sayarken dördüncü şart olarak zikrettiği, "ademü't-terkib" de şöyle demektedir: "Kâri (Kur'ân okuyan) bir kıraâtı okuduğunda, ikinci bir kıraâta geçmeden önce, ilk okuduğu kıraâtta mevcut olan vecihleri tamamlaması gerekir. eğer böyle yapmazsa, hoca ona eliyle işaret eder, şayet talebe bu işareti anlayamazsa, hatırlayıncaya kadar bekler. Bununla beraber, talebe hatırlamaktan yine âciz kalırsa, hoca ona unuttuğu vechi hatırlatır".61

Arz usûlünde kendi imkanlarıyla başbaşa kalmakta, her türlü itidadı denemekte, ancak bundan sonra hatırlatma yapılmaktadır. Suyuti'nin bu izahından öyle anlaşılıyor ki, ders esnasında talebe tarafından bir yanlışlık yapılınca, şu dört husûs sırasıyla takip edilmektedir:

1. El ile işaret 2. Niçin geçtiğini sorma 3. Talebe fevt ettiği vechi hatırlayıncaya kadar bekleme 4. Bu üç husûsta da, aciz kalan talebeye hocanın hatırlatması Sema ile arz usûlleri hakkında, "hangisi daha evladır?" şeklinde bir takım sualler akla gelmiştir. Aliyyü'l-Kâri, "hıfza daha yakın olduğundan (imkan verdiğinden) arz yolunun daha evla olduğunu" zikrediyor.62 Bu tesbitin yerinde olduğu kanaatindeyiz. Çünkü talimde esas olan talebeye kıraâtı öğretmektir. Bu da talebenin derse hazırlanması ve onun doğrusunu-yanlışını tesbit edip, düzeltecek olan hocasına sunmasıyla olacaktır.

Arz usûlünde de, sema usûlünde olduğu gibi, birden fazla talebenin ders alması mümkün görülmüştür. Suyuti bu konuda şöyle diyor: "Şayet kıraât öğrenenlerin durumu hoca tarafından biliniyorsa, hocanın birden fazla talebeyi dinlemesi caizdir. Alemüddin es-Sehâvi, Kur'ân'ın muhtelif yerlerinden olmak üzere, kıraât talimi yapan iki-üç talebeyi, aynı anda dinliyor, her birine yaptığı hataları söylüyordu. Hocanın, istinsah veya kitap okuma gibi başka işlerle meşgul iken, kıraât dinlemesi de caizdir".63 Fakat bu husûsun kıraât bilen herkes tarafından uygulanması pek mümkün gözükmemektedir. Zîrâ Sehâvi gibi kimseler, kıraât, rivayet ve tarikleri birbirinden rahatça ayırt edebilecek seviyeye ulaşmış alimlerdir.

C. Edâ

Edâ lügatte, yerine getirme manasındadır. Kıraât ıstılahında ise, tilavet esnasında harflerin hakkını vermek, gereği gibi okumak şeklinde mütalaa edilmiştir. Aliyyü'l-Kâri ise, tilavet ile edâ arasında fark bulunduğunu söylüyor: "Tilavet ara vermeksizin Kur'ân okumak, edâ ise, kıraât hocanın ağzından çıktığının akabinde, onu hocanın huzurunda tekrar etmektir".64

Abdussabur Şahin, kıraâtın aşere ashabından alınış yollarını sayarken, arz ve sema yanında, edâ usûlünü de zikrediyor.65 Bu ifadeden anlaşıldığına göre, edâ usûlü daha ilk devirlerde mevcuttur. Biz bu husûsu

biraz değişik şekliyle, Hz. Peygamber’in taliminde görmekteyiz. Şöyleki Hz. Peygamber, Kur’ân’ı, Cebrail’den semaen alıyor sonra ona arzediyor. Yani mukabele usûlü uygulanıyor.

Hz. Peygamber zamanında uygulanan mukabele usûlüyle, sonradan edâ adıyla şuyu bulan usûl arasındaki fark şundan ibarettir: Hz. Peygamber, Kur’ân’ı, Cebrail’den semaen alıyor, sonra ona arzediyor. Edâ usûlünde ise, kıraâtı hocanın ağzından alma ve ona arzetme, kısa fasılalar halinde gerçekleşiyor. Aliyyü’l-Kâri’nin bu husûstaki açıklaması şöyledir: “Edâ (kıraât) hocanın ağzından çıkar-çıkmaz almak ve onu, hocanın huzurunda okumaktır. Yoksa kendi kendine almak değildir”.66 Bu izahtan anlaşıdığına göre, edâ usûlü, sema ve arz usûllerinin bir arada tatbik edilişidir.

Edâ usûlünde kısa fasılalarla gerçekleşen kıraât alma-verme işi, derse başlanıldığı ilk günlerde, daha etkili bir şekilde yürütülmektedir. Derslerin ilerlediği, talebenin ıstılahlara alışkanlık kesbettiği zamanlarda ise, hoca eskisi kadar konuları tekrar etmemektedir.

Zikri geçen usûller dışında, kıraâtın ferden veya cem’an öğretilmesi husûslarını bundan sonra ele alacağız. Hangi usûlle tedrisat yürütülürse yürütülsün, dersin başlangıcında, Allah’a hamd, Hz. Peygamber’e salat ve selam getirilmesi, sahabeye ve onların yolunda olanlara, Allah’ın rızasının talep edilmesi umumiyetle uyulan güzel bir âdet olarak görülmüştür. Derse başlanırken önce sesi güzel olan birisine, Kur’ân’dan bir kısım okutturulması, ders veren ve dinleyenlere, dersin takrir edildiği beldeye dua edilmesi, yine bu husûsta uyulan güzel âdetlerden sayılmıştır.67

4. Kıraâtların İfrad ve Cem’i

Kıraât tarihine baktığımızda tedrisin, infirad ve indirac olmak üzere iki şekilde yapıldığını görmekteyiz. Tarihsel olarak ilk önce infirad usûlü, hicri beşinci asırdan sonra ise indirac usûlü tatbik edilmeye başlanmıştır.

A. İnfirad Usûlü

İnfirad, yalnız olma, yanında kimse bulunmama anlamlarına gelmektedir. Kıraât ıstılahında ise, kıraâtları ayrı ayrı okuma, rivayetleri birbirine karıştırmadan okuma, her rivayet için ayrı hatim indirme şeklinde tarif edilmiştir. Bu usûl Hz. Peygamber döneminde hem Kur'an tilavetinde hem de öğretiminde uygulanmaktaydı. Bu tatbikat beşinci asra kadar bu şekilde devam etti. Zor ve aşırı sabır isteyen bir metot olması hasebiyle söz konusu asırdan itibaren yavaş yavaş terkedilmeye başlandı. Ama buna rağmen tamamen terkedilmedi. İbn Cezeri bu zor ve çok zaman isteyen metotla bir çok kurrânın kıraât talim ettiğini belirtmekte ve meşhurlarının isimlerini zikretmektedir.

B. İndirac Usûlü

İndirac, dahil olma, arasına sıkıştırma manalarına gelmektedir. Istılahda ise, rivayetleri bir araya cem ederek okuma manasına kullanılmıştır. Bu usûl, beşinci asra kadar devam eden ve çok sabır ve zaman isteyen infirad usûlünün kullanımının azalmasından sonra başlamıştır. Bu usûlün kim tarafından geliştirildiği bilinmemektedir. İbn Cezeri de, Kurrâdan hiç kimsenin bu asırda cem konusuna değinmediğini belirtmektedir. Zîrâ bu asır Dani, İbn Şeyda, Hüzeli vs. gibi kıraâtta meşhur olmuş kimselerin asrıdır. Ama buna rağmen cem konusuna, söz konusu alimler kitaplarında yer vermemişlerdir. İndirac usûlünün ortaya çıkış sebepleri ile ilgili şu husûslar tesbit edilmiştir. Hocaların himmetinin azalması, talebenin gayretinin azalması, insan meşguliyetinin çoğalması, herşeyi çabuk öğrenme hırsı ve yüksek rakamlara varan hatimlerin sayısı.

C. İndirac Usûlünün Uygulanmasında Ortaya Çıkan Mezhepler

İndirac usûlünün doğuşu ile birlikte, onun uygulanmasıyla ilgili görüş ayrılıklarının da ortaya çıkması tabiidir. Safakusi, kıraâtı cem etme husûsunda üç mezhebin zuhur ettiğini belirtmektedir:

1. Mısırlıların ve Mağriplilerin mezhebi (Harfle Cem).

2. Şamlıların mezhebi (Vakf'la Cem).

3. Bu iki mezhebi birleştirenlerin yolu.68

İbn Cezeri, cem husûsunda üçüncü mezhebin kendisi tarafından ortaya atıldığını belirtmektedir.69 Bununla birlikte Osmanlılarda ve halen günümüzde kıraât taliminde İndirac usûlüne ait üçüncü mezhep, yani harfle cem ile vakfla cemin bileşimi olan usûlün tatbik ve takip edildiğini söyleyebiliriz. Bu usûlün çok yaygın olarak kullanılmasının sebebi diğer usûllere göre daha kolay ve pratik olması, okuyanı bıktırmamasıdır.

Kıraâtı, cem etme usûlü tatbik edilirken bir takım şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartların ihlali halinde, okunan Kur'an'ın manası bozulacağından özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir. Belirlenen bu şartlar şunlardır:

a- Riâyetü'l-Vakf (Vakfa riayet, vakfı gözetme),

b- Riayetü'l-İbtida (Vakıftan sonra tilavete başlama husûsuna riayet),

c- Ademü't-Terkib (değişik imamların kıraâtını birleştirmemeye riayet),

d- Hüsnü'l-Edâ (Tecvidli ve tahkikli okumaya riayet),

e- Riayetü't-Tertib (İmamların sırasına riayet).70

Az önce de belirttiğimiz gibi tilavet yapılırken, mananın bozulmaması için bu şartların özellikle gözetilmesi gerekmektedir.

5. Tedris Mahalleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi Osmanlı'da ilk "dâru'l-kurrâ" Bursa'da faaliyete geçmiştir. Maddeler halinde sıralamak gerekirse, meşhur daru'l-kurrâları şöyle sıralayabiliriz:

1- Bursa'da Hundî Hatûn Mektebi

2- Yine Bursa'da Ulû Cami'in sağına ve soluna yerleştirilen Vaz'iyye ve Esediyye Medreseleri

3- Daha sonra İstanbul'da inşa edilen bazı medrese ve külliyeler içerisinde yer alan "Daru'l-Kurrâ"lar:

a- Mollâ Gürânî Daru’l-Kurrâsı

b- İskender Kethudâ Daru’l-Kurrâsı

c- Kanûnî devrinde tedrisata açılan Tire Daru’l-Kurrâsı

e- Eyup’ta Sokullu Mehmet Paşa Daru’l-Kurrâsı

f- Fatih Sadullah Sadî Çelebî Daru’l-Kurrâsı

g- Üsküdar Atik Valide Daru’l-Kurrâsı

h- Sultan Ahmet Daru’l-Kurrâsı

i- Tokat’ta Hatûniye Medresesi,71

Evliyâ Çelebî, İstanbul’da mevcut bütün selâtîn ve merkez camilerin yanlarında birer mektep ve daru’l-kurrâ olduğunu kayadeder. Biz, şunu zikretmekte fayda görüyoruz: Camiler ve mescitler, kuruluşundan günümüze kadar bu güzel hizmete mekân olmuşlardır. Bu da, şüphesiz Hz. Peygamber’in sünnetine güzel bir biçimde ittiba etmekten ibarettir. Rasûl-i Ekrem’in mescidindeki suffe bu hizmete ayrılmıştır.

Cami dışında daru’l-kurrâlar ve daru’l-huffazlar tesis edilmiş olsa bile, camiler ve mescitler, bu hizmetten hali kalmamışlardır. Hatta camilerde şeyhu’l-kurrâlıklar ihdas edilmiştir. Ülkemizde daru’l-kurrâlar, sadece Bursa, İstanbul, Tokat ve Amasya gibi merkezlere mahsus kalmamış, diğer şehirlerde de bu hizmet devam etmiştir. 1970’li yılların başında Diyanet merkezinde açılan kurs ile bu hizmet, ülkemizde resmî biçimde yeniden faaliyete başlamış daha sonra İstanbul’da Haseki Eğitim Merkezi’ne taşınmıştır.

1 Rûmî, ‘Umde, s. 5.

2 Kehhâle, M’ucemü’l-Müellifîn, X/17.

3 Rûmî ‘Umde, s. 5.

4 Ahmed Hilmi, Ravdatü’l-Kurrâ, Sırat-ı Müstakim Mecmuası, c. VI, sayı,148.

5 A.y.

6 ‘Umde, s. 5.

7 Rûmî, ‘Umde, s. 6.

8 Abdullah b. Muhammed, El-İtilâf fî Vücûhi’l-İhtilâf, s. 3.

9 Abdullah b. Muhammed, İtilâf, s. 2.

10Rûmî ‘Umde, s. 45.11 Rûmî, ‘Umde, s. 47. 12 Rûmî, ‘Umde, s. 75.

13 Rumî, ‘Umde, s. 80. 14 Rûmî, a.e., s. 96.

15 Rûmî, a.e., s. 99.

16 Rûmî, a.e., s. 102.

17 Rûmî, ‘Umde, s. 147.

18 Rûmî, ‘Umde, s. 155-156.

19 Ahmed Hilmî, Ravdatü’l-Kurrâ, Sırat-ı Müstakîm Mec. c. VI, sayı, 148.

20 Rûmî, Umde, s. 6.

21 Ahmet Hilmî Ravdatü’l-Kurrâ, Sırat-ı Müstakîm Mecmuası, c. VI, sayı, 148.

22 A.e., c. VI, sayı, 148.

23 Ahmed Hilmî, a.e., c.VI, say. 148.

24 Rûmî, ‘Umde, s. 6.

25 Ahmed Hilmi, a.e., c. VI., say. 148.

26 Mutkinü’r-Rivâye fî ‘Ulûmi’l-Kırâe ve’d-Dirâye, vr. 3/b.

27 Ahmet Hilmi, a.g.e., c. VI, sy. 148.

28 “Aleyhim”, “Aleyhimû” kelimeleri buna misal teşkil eder.

29 Yusuf -22. âyeti buna misal teşkil eder.

30 Bakara- 7. âyeti buna misal teşkil eder.

31 Bakara- 4. âyeti buna misal teşkil eder.

32 Bakara- 37. âyeti buna misal teşkil eder.

33 Bakara -248. âyeti buna misal teşkil eder.

34 Ra‘d -31. âyeti buna misal teşkile eder.

35 Bakara- 170. âyeti buna misal teşkile eder.

36 Bakara- 14. âyeti buna misal teşkile eder.

37 Şâtıbî, el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm, I, 55.

38 A.y.

39 A.y.

40 A.y.

41 A.g.e., I, 56.

42 Bkz. Tetik, Necati, Kırâat İlminin Ta'limi, s., 92-97.

43 Pâluvi, Zübde, s. 7.

44 Suyûtî, İtkân, I, 99.

45 Zerkânî, Menâhil, I, 48.

46 Buhârî, Sahîh, k. Tefsir, (VI, 76).

47 Râzî, Mefâtihü'l-Ğayb, XXX, 223.

48 Kurtubi, el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, XIX, 206.

49 Râzî, Mefâtihü'l-Ğayb, XXX, 222, 223.

50 A.y.

51 Suyuti, İtkan, I, 99.

52 Sehavi, Meratib, vrk. 116/a.

53 Aliyyü'l-Kâri, el-Minehü'l-Fikriyye, s. 18.

54 Bkz. Tetik, s. 70.

55 Suyuti, İtkan, I, 99.

56 İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, ARD md. VII, 168.

57 Suyuti, İtkan, I, 99.

58 İbn Mace, Sünen, Siyam, 58, (I, 562).

59 Aliyyü'l-Kâri, a.g.e., s. 18.

60 Sübki, Tabakatü'ş-Şâfiiyye, III, 465-466.

61 Suyuti, İtkan, I, 102.

62 Aliyyü'l-Kâri, a.g.e., s. 18.

63 Suyuti, İtkan, I. 99.

64 Aliyyü'l-Kâri, a.g.e., s. 18.

65 Abdussabur Şahin, Tarihü'l-Kur'ân, s. 200.

66 Aliyyü'l-Kâri, a.g.e., s. 18.

67 Adem Metz, el-Hadara, I, 337.

68 Safakusî, Ğaysü'n-Nef', s. 12.

69 İbn Cezerî, en-Neşr, II, 202.

70 Suyuti, İtkan, I, 202.

71 Paluvî, Zübdetü'l-'İrfân, s. 2, 3; Osmanlı'daki Dâru'm-Kurrâların kuruluş ve işleyiş tarzı için, Osman Nûri Ergin'in, Türkiye Maarif Tarihi isimli eserinin birinci cilt s., 169 ile 191. sayafaları arası bilgi ile, Cahit Baltacı'nın, Osmanlı Medreseleri isimli eserlerine bakılabilir.

Muhammed, Abdullah b., el-İtilâf fi Vucûhi'l-İhtilaf, Arif Efendi Matbaası, 1894.

Şahin, Abdussabur, Tarîhü'l-Kur'ân, Kahire, 1966.

Metz, Adem, el-Hadârâtü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1967.

Hilmi, Ahmed, Ravdatü'l-Kurrâ, Sırât-ı Mustakim Mecmuası, c. VI, sayı: 148.

Aliyyü'l-Kâri, el-Minehü'l-Fikriyye ala Metni'l-Cezeriyye, Mısır, 1890.

Buhâri, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, Sahih, Matbaayi Amire, 1897.

İbn Cezeri, Muhammed b. Cezeri, en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr, Mısır, tsz.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem, Lisânü'l-Arab, Mısır, 1300.

Kehhâle, Ömer Rıza, Mü'cemü'l-Müellifin, Şam, 1957.

Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Kahire, 1967.

Paluvi, Hamid b. Abdilfettah, Zübdetü'l-İrfan, İstanbul, 1894.

Razi, Ebu Abdillah Muhammed Fahrüddin, Mefatihü’l-Ğayb, Beyrut, tsz.

Rûmi, Muhammed Emin b. Abdillah, Ümdetü’l-Hüllân, İstanbul, 1854.

Safakusi, Ali Nuri, Kitabü Ğaysin’n-Nef’ fi’l-Kıraâti’s-Seb’, Mısır, 1934.

Sehavi, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, Merâtibü’l-Usûl ve Ğerâibü’l-Fusûl, Yazma, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasideci Zâde Kısmı, No: 2.

Sübki, Ebu Nasr Abdulvehhab b. Ali, Tabakatü’ş-Şâfiiyye, Mısır, 1964.

Suyuti, Celalüddin Abdurrahman b. Ebibekr, el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’ân, Beyrut, 1978.

Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, el-Muvâfakât fi Usûli’l-Ahkam, Mısır, tsz.

Zerkâni, Muhammed Abdulazim, Menâhilü’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’ân, Mısır, tsz.

Vekayi'nüvis / Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu [s.393-408]

Vekayi’nüvis veya daha sonraki şekliyle vak’a-nüvis, Osmanlı merkez teşkilâtında vazifeli devlet tarihçisine verilen unvandır. Vekayi’nüvisler, kendilerinden önce yazılanları tedvîne ve hizmette bulundukları zamanın hâdiselerini tahrîre me’mur edilerek Osmanlı tarihinin telifine çalışmışlardır. Vekayi’nüvislik müessesesinin XVIII. asrın başlarında teşekkül ettiği anlaşılmaktadır.

İştikak itibârıyla, Arapça vak’a ile aynı kökten gelen ve aynı mânâdaki vâkı’a veya vaki’anın cem’i olan vaka’i’ (Türkçede veka-yi’) ile Farsça nüvis (yazan, yazıcı) partisipinden terekküp eden bu birleşik sıfatın,1 hangi devrede zuhûr ettiği bilinmiyorsa da, XVII. asrın ilk yarısında kullanıldığına dâir belirtiler vardır: Edebî vasfı ağır basan bir çeşit resmî tarihçilik sayabileceğimiz Şehnâmecilik’in son mümessillerinden İbrahim Mülhimî, IV. Murad nâmına yazdığı Şehinşâhnâmesi’nde2 kendisi için vekayi’nüvîs sıfatını kullandığı gibi, yine aynı devrin meşhur münşîsi Nergisî Mehmed Efendi’nin3 1635 Revan Seferi’ne, harekâtı tasvîr etmek üzere “vekayi’nüvis” sıfatıyla katıldığı, eserini 1702’de yazmağa başlayan Uşşâkî-zâde İbrahim Hasib4 tarafından kaydedilmiştir.5

Vekayi’nüvisliğin menşe’i hakkında değişik görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan en çok benimseneni, bu müessesenin, Kanûnî Devri’nden

itibâren devamlı bir devlet hizmeti hâline gelen Şehnâmeciliğin değişik şekildeki bir devamı olduğudur.[6] Ancak, resmî vasfıyla birbirine çok benzeyen bu iki müessesenin gaye, vâsıta ve mahsullerinin ana karakterleri bakımından bâriz farklarla ayrıldığına da dikkat edilmelidir.

Vekayi'nüvisliğin, II. Bayezid'in, Bitlisli İdris ve Kemâlpaşazâde'yi Osmanlı Tarihi te'lifine me'mur etmesi gibi, pâdişahların tarih yazdırmak an'anesinden doğduğu görüşü de hayli taraftar bulmuş, hattâ[7] Vekayi'nâme'sini, Has-oda hizmetinde iken IV. Mehmed'in şifâhî emrine binâen yazmağa başladığını ifade eden Nişancı Abdurrahman Paşa,[8] ilk vak'anüvîs itibâr edilmiştir.[9] Ancak, muayyen bir maksat veya hassa hizmeti için vekayi'i zapt etmekle Dîvân-ı Humâyûn'a bağlı devamlı bir devlet hizmeti olan vekayi'nüvisliği birbirinden ayırmak lâzımdır.[10] Bununla beraber, birincileri "vak'anüvîs", ikincileri ise "vekayi'nüvîs" diye adlandırmak sûretiyle tefrîk etmek[11] de beyhûde bir gayretkeşlik eseri olmaktadır.[12] Başlangıçta, gerek vesîkalar, gerek te'lif eserlerde devlet tarihçileri için kullanılan "vekayi'nüvîs" sıfatının, ancak geçen asrın ilk yarısında yerini "vak'anüvîs"e bıraktığı[13] ve hizmetin son mümessilleri için münhasıran "vak'anüvîs" sıfatının kullanıldığı görülmektedir.

Naîmâ Mustafa Efendi'nin[14] ilk vekayi'nüvis olduğuna dâir yaygın kanâat, tahrir ve tedvînine me'mur edildiği Şârihü'l-Menâzâde Ahmed Efendi müsveddesine ikmâlen birkaç cüz yazıp takdim ettikte, kendisine, sadrâzam Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından, bir kese akça atıyye ile İstanbul gümrüğü mukataasından gündelik 120 akça maaş tahsis olunup berâtının Edirne'den İstanbul'a gönderildiğine dâir, vekayi'nüvislikte haleflerinden Râşid'in kaydında ağustos 1702) [15] Naîmâ'dan "Vekayi'nüvis" sıfatıyla bahs edilmesi ile de teeyyüd etmektedir. Vekayi'nüvislik müessesesi, Râşid'den itibâren devamlılık vasfı kazanmış; İbrahim Müteferrika matbaasının kuruluşundan sonra da, vekayi'nüvislerin,

kendilerinden önce yazılanlardan iltikat ve te'lif sûretiyle vücuda getirdikleri ile, kendi hizmet zamanlarına ait zapt ve tedvîn ettikleri vekayi'nâmelerinin sırasıyla basılması düşüncesi doğmuştur.

Vekayi'nüvislik, ilim telâkkîsi ve tekniği itibarıyla, şübhesiz, daha önce teşekkül ve tekâmül edip, muayyen kalıplara bağlı nümûnelerini vermiş olan İslâmî tarih yazıcılığı an'anesine bağlıdır ve tabîatıyla de iki farklı (ilmî ve edebî) tarihçiliğin te'sirinde kalmıştır. Müessese, Dîvân-ı Humâyûn kalemleri arasında teşekkül ettiğine göre, daha çok inşâ ve şiir san'atında mâhir ve umûmiyetle "hâcegân"lık rütbesine ulaşmış olan kâtipler arasından seçilen vekayi'nüvislerin, edebî vasıflarının ağır bastığı muhakkaktır. Bununla berâber, sayıları daha az, fakat eserleri ve şahsiyetleriyle daha çok itibâr görmüş ilmîye mensûbu vekayi'nüvislerin, edebî kudretleri yanında ilmî tarihçilik anlayışına da sâhip bulundukları ileri sürülebilir.

Vekayi'nüvislerde hangi vasıfların arandığı, onların tayini ile ilgili vesikalardan çıkartılabilmektedir: Anadolu Muhâsebecisi bulunan Ahmed Vâsıf, "hüner ü ma'rifet", "reviyyet (etraflıca düşünme) ü dirâyet (kavrayış)" sermâyesine sâhip olduğu için ikinci defa veka-yi'nüvisliğe getirilmiştir.16 Amedî odası halifesi Mehmed Pertev de aynı sıfatlara sâhip olma yanında, "erbâb-ı maârifden" gece ve gündüz "tahrîrât ve neşr-i ulûmla meşgul" bulunması sebepiyle vekayi'nüvis tâyin olunmuştur.17 Ömer Amir'in hizmete tâyininde de aynı klişe tekrarlanmıştır.18 Birbiri ardınca üç ilmiye mensûbunun (Âsım, Şânî-zâde ve Es'ad Efendiler) deruhte ettiği vekayi'nüvislik, sonuncusunun vefâtıyla boşalınca sadrâzam, hizmetin ulemâya bağlı olmayıp çok defa "kalemîye" erbâbına verilegeldiği mütâlaası ile "hüner ü bidâası (ilmî sermâyesi)" cihetiyle liyâkatı bilinen Âmedî halîfesi Mehmed Recâî Efendi'ye tevcîhini arz etmiştir.19 Şânî-zâde'nin, Bektâşîlik töhmetiyle azli bahis mevzuu olunca, sadrâzamın

münâsip bir vak'anüvis tespiti husûsundaki çalışmaları da dikkat çekicidir: Önce, hâcegândan kimin bu hizmete lâyık olduğu Bâbıâlî'de müzâkere edilmiş; hüneri ve güzel yazmaya istîdâdı olan sâbık Tezkire-i sânî Hamid Bey'in "vesveselice" olduğu bilgisi ve haysiyetiyle teklife şâyan olan Şıkk-ı sâlis defterdârı Ferruh İsmail Bey'in (ö. 1256) ise, iyi yazmaktaki hüneri bilinmediği gibi ihtiyarlığı dolayısıyla de hizmete münâsip görülmemiş; bu sebeple ilmîye mensublarından münâsip birini bildirmesi şeyhülislâmdan istenmiş; onun gönderdiği listedekilerden Haremeyn müftüsü Abdülkadir Bey'in, akıl, ilim ve insâfı itibarıyla tercîhe şâyan olduğu pâdişâha arz edilmiştir. Bu telhis üzerine II. Mahmud, "esrâr-ı devletden bir me'mûriyet" olmakla "vak'anüvîs" tâyin edilenlerin, hüner ve mârifetten başka dindârlık ve iyilik ("salâh-ı hâl") vasıflarını da hâiz olması gerektiğini belirtip, şeyhülislâmın listesindekiler hakkında tereddütlerini açıkladıktan sonra, meselenin bir iyice tahkîkini emr ve esas olanı şöyle ifâde etmiştir: "Bu me'mûriyet bir tarîka mahsûs olmayıp, kangı tarîktan olursa olsun, merâm ehil ve erbâb olmasıdır".20 Bu araştırmalar sonunda hizmete lâyık olarak, gerçekten âlim bir tarihçi, Sahhaflar Şeyhi-zâde Mehmed Es'ad Efendi21 bulunmuştur.

Vekayi'nüvislerde aranan vasıflar hakkında tâyin mercîlerinin yukarıda zikr edilen görüşlerine mukabil, bir vekayi'nüvis, Nûri Halil Bey, 1210 (1795 aralığı sonları) 'da sadârete, müessesenin tanzîmi için sunduğu, takrirde22 daha önceki devrede bu hizmete: müstakim, tecrübeli, ketum ve hakikatlı ("sadâkatkâr") olanların seçildiğini kaydeder.

Hizmette bulundukları zamanın vak'alarını tespit ve tahrir aslî vazifesi yanında, vekayi'nüvislere, seleflerinin eksik bıraktıkları devrin tarihini yazmak vazifesi de yüklenmiştir.23 Bu husustaki ısrar ve itinâ, vekayi'in kesintisiz bir şekilde kaleme alınmasını te'min etmiştir. Gerçekten azil veya ölüm hâlinde, öncekilerin tuttuğu notlar ve kendilerine verilmiş olan

vesîkalar, yeni me'mura devr ve teslim edilerek, vekayi'in bırakıldığı yerden tahriri emir ve tenbih olunmuştur. Meselâ, 1221 başında (Mart 1806) hizmete getirilen Pertev'in, selefînin eksiğini ikmâle hangi tarihten başlaması gerektiğini tâyin için, aynı sene Şabanı'nda (Kasım 1806) vefât eden Vâsıf'ın evrâkı birçok defa gözden geçirilmiş, en son yazdıklarının 1219 vekayi'inin neresinden kesildiğinin tespitine çalışılmış ve bulunan evrak, Pertev'e verilmek üzere, mühürlü olarak pâdişâha sunulmuştur.24 Kezâ, Şânî-zâde, 1235 Saferi'nde (Aralık 1819) vekayi'nüvisliğe getirilince, Mütercim Asım'ın 1224'e kadarki vekayi'i yazdığını duyduğunu, geriye kalan on senelik devrenin yazılıp yazılmadığını bilmediğini, Bâbıâlî'den selefine verilmesi gereken havâdis ve vesîka sûretleri hakkında da mâlûmâtı bulunmadığını belirtip, yazacağı eserin eksik veya mükerrer olmaması için Âsım'ın evrâkının kendisine teslîmini sadrâzamdan ricâ etmiştir.25 Nitekim, Selefi Devri'ne ait vekayi'i yazmaktan veya temize çekmekten kendi hizmet devresinin vak'alarını tertip ve tedvîne imkân bulamayan Şânî-zâde, 1237-1241 vekayi'ine ait notlarını, halefi Es'ad Efendi'ye devr etmiştir.26 Es'ad Efendi'nin temize çekmeğe muvaffak olamadığı 1242-1246 devresine ait müsveddeleri ise, Cevdet Paşa tarafından toplanmış, seleflerinden intikal eden diğer müsveddeler ve vesîka sûretleriyle birlikte, vak'anüvislikte halefî olup, 1241'den sonraki devrenin tarihini yazmağa me'mur Ahmed Lütfi Efendi'ye gönderilmiştir.

Vekayi'nüvislerin hizmette bulundukları devrenin vekayi'ini zapt ve tahrir ederken gereken malzemeyi nereden aldıklarına dâir Nûrî'nin 1210 tarihli takriri ve ona binâen sâdır olup ilgili kalemlere gönderilen buyurulduda dikkate şâyan bilgiler bulunmaktadır: Tarihe kaydı uygun olan maddeler, muâmelesi tamamlandıktan sonra, Sadâret mektupçusu, Beylikçi ve Âmedci taraflarından, Reîsül-küttâb'ın izin alınarak

vekayi'nüvise haber verilir; devlet me'murlarının tâyin ve azillerine ait hususlar Tahvil ve Ruûs kalemlerinden, merâsimlerle ilgili olanlar ise Teşrifât kaleminden "ilmühaber sûretleri" ile bildirilirdi. Vekayi'nüvislik, devletin mûtenâ bir hizmeti olduğundan, bu hizmete me'mur olanlar, hâdiseleri tahkîk ederler, vekayi'i sıhhatle yazmaları için kendilerinden hiçbir şey esirgenmez; hattâ "vükelâ" bâzı gizli hususları dahi onlara haber verirlerdi. Ancak daha sonra (muhtemelen XVIII. asrın ikinci yarısında), emniyetsizlik gösterilip kendilerine devlet sırları açıklanmadığı, hattâ, hâdiselerin sebep ve netîcelerinin tahkîki, lâyıkıyla değerlendirilmesi istenmediği27 için vekayi'nüvisler de, faydasız şeyler yazmağa mecbur olup ya ehemmiyetsiz şeyleri büyütmüş, yahut da ehemmiyetli şeyleri lâyıkıyle tebâruz ettirememişler idi. Nûrî, vekayi'in sıhhatle yazılmasının yukarıda ana hatlarıyla verilen eski duruma (vaz'-ı kadîm) dönülmesine bağlı olduğunu arz etmiş, sadâretten de arzına uygun emir çıkmıştır.

Zikredilen buyurulduda da görüldüğü gibi, vekayi'nüvislik müessesesinin tanzîmine girişilmesi, bütün devlet teşkilâtının ıslâhı yoluna girildiği III. Selim Devri başlarına rastlamaktadır. Nitekim, bu pâdişâh, 1791'de Rikâb vak'anüvisliğinde ibka ettiği Edîb'in, vekayi'i sıhhatli, açık, riyâ ve dalkavukluk yapmadan yazmasını, "esrâr-ı devletdir" diye vukuâtın kendisinden gizlenmemesini emîr ve tenbîh etmiştir.28

Vekayi'nüvislerin, devlet merkezine intikal eden împaratorluk vekayi'ini, işâret edilen imkânlar dâiresinde ve beğenilecek tarzda yazması yanında, dış dünyaya ve husûsuyla devletin münâsebetlerde bulunduğu Avrupa devletlerine dâir haberlere de yer vermesinin faydalı olacağı düşüncesiyle, her ay Avrupa haberlerinin devletçe vekayi'nüvislere verilmesi arz olunmuştur.29 Vekayi'nüvisler, umûmiyetle her sene başında, zapt ve tahrir ettikleri vekayi' cüzlerini, pâdişâha sunulmak üzere sadrâzama verirler; beğenildiğine veya düzeltilmesi gerektiğine dâir emri

aldıktan sonra, bu cüzleri ikmâl ederek daha önce yazdıklarına eklerlerdi. Meselâ Vâsıf, Enverî ve Edîb Tarihi'ni yeni baştan yazıp sunduğunda, III. Selim, "dahi aşağısını bu siyâk üzere yazsun";30 aynı işi Nûrî Tarihi için yaptığında da, "güzeldir… Mustafa Paşa ve Ebûhur vak'asını tayy eyleyüp hakîkati üzre bir vak'a olarak yazsun ve hem şimdi tesvîd eylediğini üç-beş malı sonra beyaza çekmelidir"31 şeklinde irâdesini izhâr etmiş; II. Mahmud ise, 1218-1221 vekayi'ini takdîm eden Mütercim Âsım için: "Cezzâr Ahmed Paşa (hakkındaki) istitrâdından hazz eyledim. İşte böyle mâ-hüve'l-vâkı'i insafâne yazmalıdır";32 1241 vekayi'ini sunan Es'ad Efendi için: "Güzelce kayd u imlâ eylemiş"33 diye takdîrini belirtmiştir. Bu misâller, vekayi'nüvislik hizmetinin oldukça dikkatli murâkabe olunduğunu göstermektedir.

Menşelerine göre Dîvân-ı Humâyûn kalemlerinde veya ilmiye tarîkinde aslî bir hizmette bulunurken vekayi'nüvisliğe getirilenler, bu munzam me'muriyet dolayısıyla ek gelir kaynakları tahsis olunarak taltif edilmişlerdir. Meselâ, Şehzâde Medresesi müderrisi ve vekayi'nüvis Küçük Çelebi-zâde Âsım İsmail Efendi'ye -vekayi'nüvislikte bulunanların mükâfatlandırılması "âdet-i mülûkâneden" olduğu tasrih edilerek-Taşköprü kadılığı arpalığı tekrar ilâveten tevcîh olunmuştur.34 Sefer vekayi'nüvisliği yapanlara ise, ayrıca tayın verilmiştir. Meselâ, Birgi'de zeâmeti olduğunu bildiğimiz Enverî'ye,35 (14 kasım 1769)'daki mürâcaatı üzerine: 2 kile arpa, 4 okka et ve 6 çift ekmekten ibâret günlük tayın tahsîs olunduğu36 gibi, Mütercim Âsım'a da 25 Ağustos 1810'da çadır ve cebehâne mühimmâtı verilmiştir.37 Paraya karşı hırsı olduğu bilinen Vâsıf'ın muhtelif atıyyeler alarak senelik vekayi'nüvislik tahsîsâtını 20.000 kuruşun üstüne çıkardığı rivâyeti38 yanında, ulemâdan olan üç vekâyi'nüvis Âsım, Şânî-zâde ve Es'ad Efendilerin "medâr-ı maîşet" için Bursa mukataasından iki yüz ellişer kuruş aylık aldıklarını biliyoruz.39

Ancak, Es'ad Efendi'nin "maaş"ı, 1254 Şabanı'nda (Kasım 1838) 1000 kuruşa çıkarılmış,40 müteâkıb sene, bu meblâğa, 1500 kuruşluk zam yapıldığı41 gibi, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'den ayrıldığında 1500 kuruş "inâyet" olunarak aylığı 4000 kuruşa iblâğ edilmiş,42 buna nakîbü'1-eşraflık tahsîsâtı olan 1500 kuruş da eklenmiştir 43Ancak daha sonra, bu sonuncu tahsîsâtla birlikte kendisine, cem'an 4000 kuruş maaş ödenmiş,44 aynı maaş haleflerine de verilmiştir: Âmedci hulefâsından Recâî Efendi, 1000 kuruş aylık ve birkaç bin kuruşluk tâyînat ile vekayi'nüvis nasp edildiği45 gibi, müderris pâyeli ve Meclis-i Maârif âzâsı A. Cevdet Efendi (Paşa) de, 1000 kuruş maaş ve senelik 4000 kuruş atıyye ile bu hizmete getirilmiştir.46

Vekayi'nüvisler, muayyen olan tahsisatları veya daha sonra maaşları yanında, umûmiyetle sene başlarında takdim ettikleri vekayi'nâme cüzleri vesilesiyle, pâdişâhın ihsân ettiği atıyyelerle tatmin ve teşvik olunmuşlardır.47 Bunlar arasında Vâsıf, cüz takdimini, lütuf celbine "bahâne" telâkkî ettiğini, "melûfiyeti" hasebiyle bunun karşılığında atıyye beklediğini açıkça belirtmiştir.48 "Zapt ve telfîk" ettikleri vekayi' cüzü karşılığında vekayi'nüvislere bir devrede "mûtâd" olarak 1000 kuruş atıyye verildiği anlaşılmaktadır.49 Her sene muharreminde vekayi'nâme takdim edip atıyye alarak geçim yükünü kısmen hafifleten Mütercim Âsım, bir defasında cüz sunamadığı gibi, muayyen aylığını da alamadığından büyük sıkıntıya düşmüş ve keyfiyet sadâret kaymakamlığından arz edilince, kendisine mûtâd atıyye verildiği gibi, şeyhülislâmlıkça "nemâluca" bir ilmîye cihetinin tahsîsi de emrolunmuştur.50 Fevkalâde hallerde atıyye miktarının arttırıldığı da görülmektedir: 30 Mart 1801'de çıkan yangında harap olan evini51 tâmir için 1215-1216 vekayi'ini ihtivâ eden cüzü takdim vesîlesiyle atıyyesine zam yapılmasını ricâ eden Vâsıf'a 7500 kuruş ihsân olunduğu52 gibi, Kanlıca'da sâhilhâne alabilmesi için Es'ad Efendi'ye de

20.000 kuruş atıyye verilmiştir.53 Vekayi'nüvisliğin son devresinde, vekayi'nâme karşılığında muntazaman atıyye verilmediği, Tarihinin VI. ciltinin matbûunu takdim vesilesiyle Ahmed Lûtfi Efendi'nin sadârete gönderdiği bir takrirden anlaşılmaktadır: O, bu takririnde, seleflerinin sundukları cüzlere mukabil ev, sâhilhâne ve rütbelere mazhar olduklan, kendisinin ise, bu lütûflardan mahrûm olduğu gibi, bir yıl evvel IV. ve V. ciltleri takdiminde, atıyye verilmesine dâir yazılmış tezkirenin Âmedci Odası'nda takılıp kalmasından şikayet etmiş; bunun üzerine Lûtfi'nin 200 liralık atıyye ile taltîfi münâsip görülmüştür.54

Başlıca Vekayi'nüvisler ve Te'lifleri

Vekayi'nüvislik müessesesine ait kaynak ve tetkiklerin kifâyetsizliği, hizmette bulunan vekayi'nüvislerin ve bunlar tarafından zapt ve tedvin edilen eserlerin tam olarak sespitine imkân vermemektedir. Âyîne-i Zürefâ55 ve Lütfi Tarihi'ndeki56 mâlumât, eksik ve yer yer tashihe muhtaç görünmektedir. Burada, belli başlı vekayi'nüvislerin menşeleri, hizmet müddetleri ile bıraktıkları eser ve notlara kısaca işâret olunacaktır.

İlk devlet tarihçisi sayabileceğimiz Naîmâ Mustafa Efendi (ö. 1716), vekayi'nüvisliğe 1702'den önce Amca-zâde Hüseyin Paşa tarafından getirilmiş olmalıdır.57 Daha sonra, Dîvân-ı Humâyûn hâcegânı zümresine giren tarihçinin hangi tarihe kadar bu hizmette bulunduğu mâlûm değildir. Tedvînine me'mur edildiği Şârihü'l-Menâr-zâde müsveddesinin, diğer kaynak malzemesiyle ikmâl ederek vücûda getirdiği ilk te'lifi 982-1065 vekayi'ini ihtivâ etmekte olup, Amca-zâde'nin yararlılıkları ve husûsuyla hazırlanmasına âmil olduğu Karlofça Muâhedesi'ne vs.'ye dâir bir mukaddime ilâvesiyle, 1114'te Ravzatü'l-Hüseyn fi hulâsati ahbâri'l-hâfıkeyn adıyla Hüseyin Paşa'ya sunmuş ve tasrih ettiği bazı kaynaklara dayanarak eserini 1114'e kadar getirmek isteğinde bulunmuştur.58 Ancak bu ciltin te'lifine âmil olan Amca-zâde'nin vefâtı ve çok geçmeden

Edirne Vak’ası’nın zuhûru, bu tasavvurun tahakkukunu geciktirmiş ve sükûnetin avdeti üzerine sadârete gelen Dâmâd Hasan Paşa (1703-1704), eserin devâmının yazılmasını emretmekle, Naîmâ ilk te’lifteki 1000 tarihine kadar olan kısmı ayırıp, sonuna yazmakta olduğu II. ciltten beş senelik vekayi’ ilâvesiyle 1000-1070 hâdiselerini ihtivâ eden bir vekayi’nâme tertip ve başına konmak üzere, Dâmâd Hasan Paşa’nın eşkıyâ te’dîbindeki başarısını meth için Edirne Vak’asını tasvir eden bir risâle te’lif etmişse de, muhtemelen eser tamamlanmadan Hasan Paşa sadâretten azledilmiştir.59 Bu ikinci tertip metin, tarihçinin vefâtı üzerinden uzun zaman geçmeden, 1734’te İbrahim Müteferrika tarafından iki cilt hâlinde bastırılmıştır. 1863 ve 1864-1866’da yapılan tam baskıları ise altışar cilt olarak tertip edilmiştir. Şehrî-zâde (ö. 1178), 1070-1118 (?) vak’alarını ihtivâ eden II. cilt müsveddelerini Naîmâ’nın temize çekmek imkânını bulamadığını, vefâtında da bunların dağıldığını,60 günlük vekayi’ notlarının (rûz-merre mecmuâsı) ise, kendisine intikal ettiğini, bunları temize çekip tamamlamağa niyetli olduğunu kaydeder.61 Bu ifâdeden,- Râşid’in de 8 Rebiülevvel 1109 hâdisesi için kaynak olarak kullandığı- Naîmâ’nın yevmiye cerîdesinin,62 II. ciltten ayrı bir eser olduğu anlaşılabilirse de, bu sonuncu te’lifîn Naîmâ’nın vekayi’nüvis sıfatıyla zapt etmesi gereken vekayi’i ihtivâ edip etmediği hakkında bir hükme varmak güçtür.

Masraf (kâtibi-) zâde Şefik Mehmed Efendi (ö. 1127/1715)’nin63 vekayi’nüvisliği hakkında açık bilgi sahipi değiliz: Dîvân-ı Humâyûn kâtibi sıfatıyla Karlof’ça sulh müzâkereleri sırasında yararlığı, reîsülküttâb

ve murahhas Ramî Mehmed Efendi’nin (Paşa) dikkatini çeken edîbin vekayi’nüvisliğe tâyini, M. Cemâleddin’e64 göre, Râmî Paşa’nın sadâretinde 1703 vuku bulmuş ve tarihçi, 1115 Edirne Vak’ası’nı muğlak ve san’atlı bir dille tasvir eden Şefik-nâme’sini bu sıfatla kaleme almağa başlamıştır.65 Buna mukabil, muâsır ve muahhar müellifler,66 Şefîk’in bu

hizmete, Şehit Ali Paşa'nın (sadâreti: 1713-1716) takdîr ve himâyesi neticesinde getirilmiş olduğunu kaydederler. Filhakîka, Şefik-nâme muvazzahı veya zeyli gibi isimler verilen Tarihçe'sinin mukaddimesinde, Şefîk, Ali Paşa'nın III. Ahmed'in cülûsundan kendi sadâretine olan vekayi'i yazmayı uhdesine havâle ettiğini belirtir.[67]

Fındıklılı İsmail Efendi'ye göre[68] Şefik'in yerine Hadım Hasan Paşa Medresesi'nde müderris bulunan Râşid Mehmed Efendi (ö. 1735), vekayi'nüvis tâyin ve arpalık tevcîh olunarak refâha kavuşturulmuştur. Kendisi, bu hizmete 1126 başlarında getirildiğini belirtir[69] ise de, Sadreddin-zâde, (18 Şubat 1715) tarihinde Şehid Ali Paşa tarafından vak'anüvisliğe me'mur olup, bu sıfatla onunla birlikte Mora seferine katıldığını tasrih eder.[70] Haziran 1723'te Halep kadılığına tâyinine kadar bu hizmette kalan Râşid, önce, Şehid Ali Paşa'nın emriyle, III. Ahmed'in cülûsundan 1115'ten itibâren vekayi'i tahrire başlamış[71] iken, 1717'de ikinci vezir ve rikâp kaymakamı bulunan Nevşehirli İbrahim Paşa tarafından Naîmâ'nın bıraktığı yerden 1115'e kadar olan devreyi de yazmağa me'mur edilmiştir.[72] Böylece Râşid, 1071-Ebi'ülâhir 1115 vekayi'ini, bilhassa 1082'den itibâren geniş ölçüde Zübde-i Vekayi'ât'dan faydalanarak[73] yazıp, eserinin I. ciltini meydana getirmiş; 1115-Cemâziyelevvel 1130 vekayi'ini II. ciltte, Nevşehirli İbrahim Paşa'nın sadârete geçişinden (8 Cemâziyelâhir 1130) 1134 Şevvali sonlarına (Ağustos 1722) kadar olan hâdiseleri de III. ciltte toplamıştır. Eser bu tertibiyle, 1741'de Müteferrika tarafından tab' olunmuştur.[74] Râşid Tarihi, 1281 - 1282'de Müteferrika baskısının ilk iki cilti ikişer cilt, sonuncusu müstakil olmak üzere 5 cilt halinde 2. defa basılmıştır.[75]

Müderris iken 2 Temmuz 1723'te Râşid'in yerine vekayi'nüvis tâyin edilen Küçük Çelebi-zâde Âsım İsmail Efendi (ö. 1760), 1 Zilkade 1143'te tasarruf etmek üzere Taşköprü kadılığı arpalığının kendisine tevcihi evâsıt-ı

şevvâl 1143'te vuku' bulduğuna göre ve Râmiz Tezkiresi'nde halefi Sâmî'nin vekayi'nüvisliğe getirilmesi 1143 "hudûdunda" gösterildiğine göre, muhtemelen 1143 sonlarına kadar bu hizmette kalmış ve selefînin bıraktığı yerden başlayarak 3 Temmuz 1722-3-29 Temmuz 1729 arası vekayi'ini kaleme almıştır. Küçük Çelebi-zâde'nin Tarih'i Râşid'in zeyli gibi itibâr edilerek, onunla beraber iki defa (1153 ve 1282) basılmıştır. Daha sonra ilmîye tarîkında ilerleyerek 7,5 ay şeyhülislâmlık mevkiinde bulunan Âsım, vekayi'nüvislikten azli tarihine kadar takriben iki senelik vekayi'i zapt etmemiş olmasına karşılık, halefî Sâmî, ancak I. Mahmud'un cülûs tarihi olan 1143 Rebi'ülevvelinden sonraki hâdiseleri kaleme aldığından, ele alınmamış olan 1142 senesi vak'aları, bâzı te'lif eserler ve Dîvân-ı Humâyûn Mühimme defterlerine dayanılarak Mehmed Ârif Bey tarafından yazılmağa çalışılmıştır "Silsile-i Vuku'ât-ı Devlet-i Aliyye'de Zapt Edilmemiş 1142 Senesi Hâdisâtı", adıyla neşredilmiştir.76

Küçük Çelebi-zâde'yi tâkip eden birkaç vekayi'nüvisin tâyin tarihleri ile yazdıkları vekayi'nâmelerin muhtevâsı açıklıkla tespit edilemiyor: 1143 sonlarında hizmete getirildiği anlaşılan hâcegândan Sâmî Mustafa Efendi77 1143-1144 vekayi'ini yazmış olmalıdır.78 Müderris iken, muhtemelen Sâmî'nin vefâtı üzerine vekayi'nüvis tâyin edilen Hüseyin Paşa-zâde Şâkir Hüseyin Bey efendi (ö. 1155), Halep kadılığına tâyinine (1735) kadar bu hizmette bulunmuş ve vazîfe devresinin vekayi'ini zapt etmiştir.79 28 Temmuz 1735'te vekayi'nüvisliğe getirilen hâcegândan Râmî Mehmed Paşa-zâde Abdullah Re'fet Bey-Efendi'nin (ö. 1157) hangi tarihe kadar bu hizmette kaldığını bilmiyorsak da, kadılık tarîkına mensub olan halefi Hıfzı Mehmed Efendi'nin (ö. 1165),80 1152'ye kadar vekayi'i zapt ettiği anlaşılmaktadır. TSMK, Revan Köşkü Ktb. nr. 1255'deki mecmuanın, Sâmî'den Hıfzı'ya kadar olan vekayi'nüvislerin yazdıklarını topladığını tahmin ediyoruz.81

Sergi Nâzırı iken, 19 Ağustos 1739'da, Hıfzı Efendi yerine vekayi'nüvis tâyin edilen Subhî Mehmed Efendi (ö. 8 Zilhicce 1182),82 önce ihmâl edilmiş olan 1148-1152 vekayi'ini tamamlamağa me'mur olmuş; Nisan 1742 ikinci defa sadrâzam olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın emri üzerine de, Sâmî'den itibâren seleflerinin yazdıklarını ele alıp, I. Mahmud'un cülûsundan Hekim-oğlu'nun sadâretine kadar olan 1143-1155 vekayi'ini tahrir ve yine kendisine takdim etmiştir. Daha sonra, 1155-1156 Vak'aları da ilâve edilen bu eser, başında, bâzı bahisleri hâriç, geniş ölçüde Sâmî ve Şâkir'in yazdıkları aynen aktarıldığı için Tarih-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî adıyla 1198'de Râşid ve Vâsıf'ın nezâretiyle basılmıştır.83

Subhî'nin 1743'te getirildiği beylikçilik hizmetinin ağırlığı vekayi' zaptına mânî olduğundan, Temmuz 1745'te vekayi'nüvislik, hâcegândan İzzî Süleyman Efendi'ye (ö. 18 nisan 1755) verilmiştir. Selefinin yazamadığı vekayi'i, 1157 başından itibaren tahrîr eden İzzî, 1157-1160 hâdiselerini I., 1161-1165 vak'alarını II. cilt olarak zapt ve tedvîn etmiş, III. cilte 1166 başlarından itibâren devâm etmek istemişse de, bu sonuncu tasavvuru gerçekleşememiştir. İzzi Tarihi84, iki cilt halinde, 1784'te yine beylikçi Râşid ve müverrih Vâsıf'ın nezâretiyle basılmıştır.

İzzî'nin 1166 Cemâzıyelâhırı sonlarında hacca gitmesi üzerine, yerine, aynı sene recebinin ilk günü (4 Mayıs 1753) vekayi'nüvis tâyin edilen hâcegândan Seyyid Hâkim Mehmed Efendi (ö. 1770), vekayi'i, selefinin bıraktığı 1166 başlarından 1180 Cemâziyelevveli'ne kadar yazmıştır,85 Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi (ö. 1193), Hâkim'in müsveddelerini ele geçirmiş ve eserini yazarken bunlardan faydalanmıştır.86 Hâkim'in istifası üzerine, 3 Aralık 1766'da vekayi'nüvisliğe, müderrislerden Çeşmî-zâde Reşîd Mustafa Efendi (ö. 20 Kasım 1770 tâyin olunmuştur.87 1182 Rebi'ülevveli'ne kadar bu hizmette kalan Çeşmî-zâde, nasbı tarihinden 1182 Muharremi sonlarına (Haziran

1768) kadar vekayi'i kaleme almış olup, Tarihçesi, Vâsıf Tarihi'nin kaynağı olması bakımından ehemmiyetini belirten bir giriş ile birlikte neşr olunmuştur: Bekir Kütükoğlu, Çeşmî-zâde Tarihi, İstanbul 1959.

Bir müddet kadılık yapıp 1186 Zilka'desinde 2. müneccim tâyin edilen ve 1194-1196 arasında da müneccim-başılıkta bulunan Mûsâ-zâde Mehmed Ubeydullahi Efendi'nin (ö. 18 Zilka'de 1196)[88] Çeşmî-zâde'den sonra, rikâb vekayi'nüvisi olarak İstanbul vekayi'ini yazmağa memur edildiği anlaşılmaktadır.[89] Müverrih Ahmed Vâsıf basılmış olan Tarih'inin I. ciltinin (1166-1182) kaynakları arasında Hâkim, Çeşmî-zâde ve Mûsâ-zâde'den başka vekayi'nüvislikte bulunan Behçetî Hasan Efendi'nin eserini dahi zikreder. Lâkin bu kayıtla, Enverî'nin, 1188 sonlarında ilk vekayi'nüvisliğinden azlinden sonra Behçetî Hasan Efendi'nin birkaç ay hizmette bulunduğuna dâir ifâdesi bu kayıtla telif edilememektedir. Belki de, Behçetî'nin müsveddeleri, Vâsıf'ın I. ciltine değil, II. ciltine (1183-1188) kaynak olmuştur.

Mûsâ-zâde'nin rikâb vekayi'nüvisliği sırasında, zuhur eden 1768 Rus Harbi dolayısıyla asıl vekayi'nüvisin orduda bulunup sefer vekayi'ini yazması gerektiğinden, harpe Sadrâzam Yağlıkçı-zâde Mehmed Emin Paşa'nın selâm ağası olarak katılmış olan Enverî Sâdullah Efendi (ö. 6 Kasım 1794), Resmî Ahmed Efendi'nin tavsiyesiyle, ordu Tuna'yı aşıp Prut üzerindeki Han-tepesi'ne varınca, vekayi'nüvis tâyin edilmiş ve İstanbul'dan hareketten (Zilka'de 1182), Küçük Kaynarca Muâhedesi akdedilip avdet olunmasına (Receb 1188) kadar sefer vekayi'ini zapt ve tedvîn ederek Tarihi'inin I. cilti itibâr etmiştir.[90] Enverî bu harp devresinin İstanbul vekayi'ini de ayrı bir ciltte toplamayı düşünürken, devlet merkezine dönüşünü müteâkip azledilerek yerine, "çend mâh" kadılardan Antepli Behçetî Hasan Efendi, onu tâkîben de, "bir-seneden ziyâde" müderrislerden "Şişman Molla" lakabıyla meşhur Ömer-zâde

Süleyman Efendi (ö. 1807) vekayi'nüvis olmuştur. Süleyman Molla'nın vekayi'i zaptındaki kusûru Sadrâzam Derviş Mehmed Paşa (1189-1190) ile şeyhülislâm Vassaf-zâde Mehmed Es'ad Efendi'nin (1190-1192) dikkatini çekip bunların sevkiyle Enverî 1190 şevvâlinde (Aralık 1776) ikinci defa vekayi'nüvis tâyin edilmiştir. Onun, 1197 Zilhiccesi'ne kadar devam eden bu ikinci vekayi'nüvisliği sırasında zapt ve tedvîn ettiği II. cilt Tarih'ini değişik tertiplere soktuğu görülmektedir: 1193 Şa'banı'nda sadârete gelen Kara Vezir Seyyid Mehmed Paşa'nın emriyle, selefleri Behçetî ve Süleyman Efendilerin "birkaç makaleden ibâret" eserlerini tashih ve ikmâl ederek, I. Abdülhamid'in cülûsundan itibaren vuku' bulan hâdiseleri ayrı bir ciltte topladığı gibi, Seyyid Mehmed Paşa'nın sadâreti bahsine de ayrı bir mukaddime ile girmiştir. Muhtelif cüzlerin bir araya getirilmesiyle vücut bulduğu anlaşılan II. cilte ait bâzı nüshalar,91 6 Şevvâl 1188-1 Zilka'de 1195 arası vekayi'ini ihtivâ ederse de, en geniş muhtevâlı olanları92 1197 Zilka'desi sonlarına kadar gelmektedir.

1197 Şevvali'nde uhdesine büyük tezkirecilik tevcih olunan Enverî'nin iki işi bir arada yürütemeyeceği düşünülerek vekayi'nüvislikten azli ve yerine 2 Kasım 1783 tarihinde, âmedî Vâsıf Ahmed Efendi'nin (ö. 21 Kasım 1806) tâyini takarrür etmiştir. Vâsıf'ın bu birinci vekayi'nüvisliği fiilen İspanya elçiliğiyle İstanbul'dan ayrılma tarihi olan 1 Temmuz 1787'ye kadar devam etmiştir. Tarihçinin bu devrede zapt ettiği, 1197-20 Şaban 1201 vekayi'ini ihtivâ eden eserinin metni, müellifin biyografisi ve tarihçilik husûsiyetlerine dâir bir inceleme ile neşrolunmuştur: Mücteba İlgürel, Mehâsinü'l-âsâr ve Hakaikü'l-ahbâr, İstanbul 1978.

Vâsıf'ın İspanya'ya hareketinde, vekayi'nüvisliğin uhdesinde ibkası, vekayi' zaptının da vekâleten, hâcegândan Teşrîfâtî Hasan Efendi (ö. 26 Temmuz 1797) ye93 havâlesi kararlaştırılmıştır. Hasan Efendi, Vâsıf'ın ayrılmasından ordunun İstanbul'dan hareketine kadar olan vekayi'i kaleme

almıştır.94 Ancak, Rusya'ya karşı harp ilân edilince, sefer vekayi'ini zapt etmek üzere asâleten bir devlet tarihçisinin orduda bulunması an'ane îcâbı olduğundan, Enverî, üçüncü defa vekayi'nüvis tâyin edilerek (10 Temmuz 1787) sadrâzam ve Serdâr Koca Yusuf Paşa ile çıkmış; teşrîfâtî vekîli Esseyyid Edîb Mehmed Emin Efendi (ö. 1802), rikâb vekayi'nüvisi veya vak'anüvis vekili olarak İstanbul vekayi'ini yazmağa me'mur edilmiştir.95 Enverî'nin bu hizmeti, Vâsıf'ın ikinci defa vekayi'nüvis tâyin edilerek orduya gönderilmesine kadar devâm etmiştir (Nisan 1791): III. Selim'in cülûsundan itibaren yazılmış olan vekayi'name cüzlerinin ayıklanıp düzeltilmesini ve yeni vak'aların da doğru olarak yazılmasını emredince, Kaymakam Paşa, bu hizmeti eski vekayi'nüvis olduğu için, iki senedir İstanbul'da Anadolu muhâsebecisi vekîli bulunan Vâsıf'a vermiş; o da vazîfeye başlamışken, orduya gidecekler listesine ilâve olunmuş; her ne kadar erbâp olan Vâsıf'ın gönderilmesiyle vekayi' zaptının geri kalacağı arz edilmişse de, padişah, asıl vekayi'nüvisin orduda lâzım olduğunu ve Vâsıf'ın Enverî'nin yazmaya muvaffak olamadıklarının zaptı için vazifelendirilmesini, vekayi'nüvislik etmiş başka birinin de İstanbul vekayi'ini tahrire me'mur edilmesini istemiştir.96 Vâsıf'ın orduya gitmesinden sonra kaymakam Paşa, Edîb'i çağırtmış ve onun III. Selim'in cülûsuna kadar olan İstanbul vekayi'ini yazmış olduğunu, daha sonra asker sürmek üzere Kütahya'ya gönderilince bu hizmetin geri kaldığını öğrenmiş, padişahın irâdesini alarak, cülûstan itibaren vekayi' tahrîrini Edîb'e havâle etmiştir 8 Ağustos 1791) .97 25 Mayıs 1792'de teşrîfatçılık hizmetine de getirilen Edîb,98 rikâb vekayi'nüvisi olarak I. Abdülhamid Devri'ne ait 17 Mart 1788-16 Nisan 1789 arası vekayi'ini zapt ettiği99 gibi bu son memuriyeti dolayısıyla da, 7 Nisan 1789-13 Eylül 1792 vak'alarını kaleme almıştır.100 Edib Tarihi, 1208'de Vâsıf tarafından yeniden kaleme alındığı

ve Câvid Ahmed Bey tarafından iktibas edildiği gibi, Cevdet Paşa tarafından da geniş ölçüde kaynak olarak kullanılmıştır.101

Vâsıf'ın ikinci vekayi'nüvisliği, Ziştovi Muâhedesi'nin tatbikine me'mur edilmesiyle sona ermiş ve yerine dördüncü defa Enverî getirilmi (5 Ekim 1791) 102 ise de, 22 Haziran 1793'te vekayi'nüvislik üçüncü defa Vâsıf'a verilmiştir. Tarihçi bu hizmeti sırasında, III. Selim'in cülûsundan itibaren yazılmış vekayi' cerîdelerini bir ciltte toplamak ve kendi zapt ettiklerini de buna eklemekle vazifelendirilmiştir. Sadârete sunduğu bir takrirde Vâsıf103 kendisine tevdî edilen Enverî ve Edîb vekayi'namelerine bâzı havâdis ve faydalı bilgiler ekleyerek, 1205 Saferi vekayi'ine kadar yedi cüz yazıp mukaddimesini numûne olarak sunduğunu, 1206 Muharremi'nden, memûriyete başladığı 1207 Zilka'desi'ne kadar kaleme alınmamış vekayi'i yazdıktan sonra kendi zapt ettiklerini de bu cüzlere ekleyeceğini belirtmiştir. III. Selim, mukaddimesini pek beğenmiş, aynı tarzda yazmağa devam etmesini emr ile kendisine 5.000 kuruş atıyye ihsân etmiştir (Ağustos-Eylül 1793) .104 Kezâ, Enverî ve Edîb'i bir cilt haline getirip takdîminde de, "aşağısını bu siyâk üzre" yazması emrolunmuştur.105 Vâsıf, Enverî ve Edîb vekayi'nâmelerini yeniden yazıp buna üçüncü vekayi'nüvisliğinde zapt ettiklerini de ilâve ederek vücûda getirdiği 1203-1209 vekayi'ini ihtivâ eden eserini, III. Selim Devri'ne ait Vâsıf Tarihi'nin I. cilti itibar etmiştir.106

II. Mahmud Devri sonlarında 1203-1209 vekayi'inin basılması istenmişse de, bu emrin gerçekleşmediği anlaşılmaktadır: Zikredilen cilt, tab' olunmak üzere Takvîm-i Vekayi' matbaasına gönderilince, Matbaa nâzırı, matbu Vâsıf Tarihi'nin 1188'e kadar geldiğini, gönderilen cilt basılırsa, 1188-1203 Vekayi'nâmesi'nin de tab'ının tarih usûlüne uygun düşeceğini arz etmiş, bunun üzerine de, Hazîne kethüdâsınca Saray kütübhânesinde bulunan bir cilt matbaaya gönderilmiştir.107 Ancak, bu

sonuncu ciltin, 1188-1203 boşluğunu dolduramamış olması dolayısıyla basım işinin akamete uğradığını tahmin ediyoruz.

Vâsıf'ın 1209 Muharremi başlarında (1794 Temmuz sonu-Ağustos başı) Midilli'ye nefyi üzerine vekayi'nüvislik beşinci defa Enverî'ye verilmiş ve bu hizmet, vefâtına (6 Kasım 1794) kadar uhdesinde kalmıştır. Enverî, üçüncü vekayi'nüvisliğinden itibaren zapt ettiği vekayi' ceridelerini cüz cüz takdîm etmiş, sonra bunlar eserinin III. cilti olarak bir araya getirilmiştir: İlk takdîm ettiği cüz, (10 Mayıs 1787-17 Mart 1788) vekayi'ini ihtivâ etmektedir.108 Müteâkıben, 1202 bakıyyesinden başlayarak I. Abdülhamid'in ölümüne kadar gelen cüz'ü109 III. Selim devri'ne ait olmak üzere de, cülûstan (Mart-Nisan 1792'ye kadar olan vekayi'i kaleme almıştır.110 Enverî Tarihi'ni Vâsıf yeniden yazdığı gibi, Cevdet Paşa da geniş ölçüde onu kaynak olarak kullanmış ve bâzı defa tenkît etmiştir.111

Enverî'nin vefatı üzerine, 6 Kasım 1794 perşembe günü, vekayi'nüvislik, Nâilî Abdullah Paşa-zâde Feyzullah Şâkir Bey'in oğlu hâcegândan Halil Nûrî Beyefendi'ye (ö. 1799) verilmiştir.112 Vefâtına kadar bu hizmette kalan Nûrî, 1209 muharremi'nden başlayarak ölümüne yakın bir tarihe113 kadar zuhûr eden hâdiseleri altı cilt halinde telif etmiştir.114 1209'un iki ayına ait Enverî'den müdevver notları eserinin ilk ciltinin başına koyduğunu; Fransa meselesine dâir tafsîlâtı pâdişâhın emri gereğince II. cilte aldığını, bu defa, III. cilt olarak ise birkaç cüz takdîm ettiğini belirten takriri üzerine Nûrî'ye 3.000 kuruş atıyye ihsân olunmuştur.115 III. Selim Devri'nde tanzîm olunan ..îrâd-ı cedîd, topçu, arabacı, humbaracı, lâğımcı, Levend çiftliği şerâitini vb. nizamlarını hâvî IV. cilti pâdişâha takdîm etmesi üzerine, Nûrî münâsip atıyye ile taltif edilmiştir.116 Nûrî Tarihi'nin muhtemelen pâdişâha sunulan IV. ve V. cilti, Üniv. Ktb., TY, nr. 6000 ve 6001'de; 1211-1212 vekayi'ini ihtivâ eden VI. cilti ise, TSMK, Hazine, nr. 1579'dadır. Nûrî Tarihi, Vâsıf tarafından

yeniden yazıldığı gibi, Cevdet Paşa tarafından da geniş ölçüde kaynak olarak kullanılırken, yer yer diğer kaynaklarla mukayese ve tenkît edilmiştir.117

Nûrî'nin vefâtı üzerine, dördüncü ve sonuncu defa vekayi'nüvisliğe getirilen Vâsıf 20 Mayıs 1799,118 büyük ruznâmecilik ve nişancılık gibi hizmetlerle beraber bu vazifeyi îfâya büyük gayret sarf etmiş, ancak Ağustos 1805 getirildiği reisülküttablık hizmetinin dağdağası, vekayi'in zaptına imkân vermediğinden, vekayi'nüvislik, 21 Mart 1806 hâcegândan Seyyid Mehmed Pertev Efendi (ö. 29-30 Eylül 1807 gecesi)'ye119 verilmiştir.

Vâsıf, bu sonuncu vekayi'nüvisliğinde bir taraftan hizmet devresine ait vekayi'i zapt ederken, diğer taraftan önce selefî Nûrî'ninkini, sonra da 1166'dan itibaren basılmamış olan vekayi'nüvis tarihlerini yeniden yazmağa me'mur edilmiştir: O, ikinci vekayi'nüvisliğinde vücûda getirdiği 1203-1209 vekayi'nâmesi tarzında ve onun II. cilti olmak üzere, Nûrî Tarihî'ni yeniden kaleme alıp tamamlayarak, bunu ve selefînin bıraktığı yerden başlamak üzere zapt ettiği vekayi'i de ayrı bir cüz hâlinde takdim edince, pâdişâh, hepsini bir ciltte toplamasını ve kendisine münâsip bir atıyye verilmesini emr etmiştir.120 Vâsıf, bu hatt-ı humâyûn üzerine, Nûrî Tarihi'ni yeniden yazıp buna, 1214 sonlarına kadar zaptettiği vekayi'i de ekleyerek vücûda getirdiği ve III. Selim Devri'ne ait tarihinin II. ciltini teşkil eden eserini, nişancılık vazifesinde bulunduğu (3 Şevval 1216-5 Şevval 1217) bir sırada, bir takrir121 ile sununca,122 sadâretten, kendisine atıyye ihsânı arz edilmiştir.123 Muharrem 1215-Safer 1216 vekayi'ini ihtivâ eden cüz'ü sunarken her sene cüz takdimlerinde verilen mûtâd atıyyeye, yanan evini tamir için zam yapılmasını istemiş ve bu sebeple kendisine 7.500 kuruş ihsan edilmiştir.124 Onun sene başlarında sunduğu

bu cüzlerin birleştirilmiş şekli, Üniv. Ktb. TY, nr. 6013'te olup, 1215'ten Şevval 1219'a kadar geçen vak'aları içine alır.

Vâsıf, yine nişancı bulunduğu sırada, İzzî'den sonraki vekayi'nüvislerin yazdıklarını "telfîk ve te'lîf'e me'mur edilince, önce, 1166-1182 yılları arasındaki hâdiseleri zapt etmiş olan Hâkim, Çeşmî-zâde, Mûsâ-zâde, vs, Tarihlerini "tenkîh ve ikmâl" ederek bir cilt hâlinde takdim etmiş,125 eseri beğenilip vekayi'nüvislikte selefî olan Enverî'yi de yeniden yazması emr edilince, tarihçi, ilk ciltte tâkip ettiği usûl ile Enverî Tarihi'nin I. ciltini de telfik edip sunmuştur.126 Vâsıf'ın 1166-1188 vak'alarını ihtivâ eden bu iki ciltlik Tarih'i (=Mehâsinü'l-âsâr ve Hakaiku'l-ahbâr), Matbaa-i Âmire'de 1219 Şabanı'nda; sonra da buna dayanılarak Bulak'da 1243 ve 1246'da basılmıştır. Matbû metin alâka görünce, Vâsıf, III. Selim'in cülûsu'na (1789) kadar yazılan vekayi'nüvis cerîdelerinin yeniden tahrîrine me'mur edilmiştir. Bu sonuncu tahrîre ait olup TSMK, Hazîne, nr. 1406'da bulunan nüsha, 1188 bakıyyesinden 23 Cemâziyelâhir 1193'e kadar olan vekayi'i ihtivâ etmekte ve birdenbire kesilmektedir. Vâsıf'ın eserini tahrîre bir müddet daha devam etmiş olmasına ihtimâl verilebilirse de, yazdıklarının meselâ ilk vekayi'nüvis tayini tarihine kadar gelmiş olması pek şüpheli gözükmektedir.127 Her ne kadar kendisi, 1166-1217 arası vekayi'ini muayyen bir üslûba göre yazdığını ifâde eder128 ise de, ne işâret edilen 1193-1197, ne de ilk vekayi'nüvisliğinden ayrılışından III. Selim'in cülûsuna kadarki vekayi'i ihtivâ eden Vâsıf Tarihi cüz'ü bulunmuştur.129

Mehâsinü'l-âsâr ve hakayıku'l-ahbâr adını taşıyan Vâsıf Tarihi, geniş ölçüde Cevdet Tarihi'nin kaynaklarından birini teşkil eder. Sâdece 1209-1217 vak'alarını Vâsıf'ın perâkende notlarından, diğer kısımları da temize çekilmiş yazmalarından tâkip eden Cevdet Paşa, Vâsıfdaki bâzı makaleleri aynen,130 bâzı ifâdeleri hulâsaten131 eserine derc etmiş; onun bâzı mülâhaza ve hükümlerini, muâsır kaynak malzemesiyle karşılaştırarak ciddî

sûrette tenkit, muâheze, hatta ret ve cerh etmiştir: Meselâ, Vâsıf'ın Tarih'inin bir yerinde kerâmet isnât edecek kadar övdüğü Cezâyirli Gazi Hasan Paşa'yı Halil Hamid Paşa'ya yaltaklanmak için zemmetmesini anlaşılmaz, mütenâkız, insafsız ve ikiyüzlü bulur; vak'anüvislerin bâzı husûsları gizlemeye mecbur kalmalarının gerçek olduğunu, fakat bu kabil iftirâda bulunup böyle çürük sözler söylemenin mâzur görülemeyeceğini belirtir.132 Cevdet Paşa, Vâsıf'ın bâzı tenkit ve târizlerini de ret ve cerh eder. Meselâ, Cevdet, III, 47 vd.'da hulâsa edilen Vâsıf'ın makalesinin tenkîdi için bk. s. 49 vd.; Vâsıf'ın III, 105'te meâli verilen ifâdesinin, Arapça kaynaklarla kontrolü netîcesinde, tahkiksiz olduğunu tespit eden hüküm için bk. III, 106 vd. Yine, III, 86-88'de kısaca verilen Vâsıf'ın Avrupa askerine dâir mütâlaası, Cevdet Paşa tarafından, s. 88-96'da muhtelif bakımlardan cerh ve ibtâl olunmuştur. Kezâ Cevdet Paşa, V, 7'de iktibâs ettiği Vâsıf'ın ifâdesini tenkit ederken, "her maddeyi bulunduğu devrin siyâsetine tevfîkan tahrir edegeldiğinden" onun sözüne emniyet olunamayacağını beyan (s. 8); başka bir yerde ise, "iktizâyı vakt ü hâl gözederek ifrât u tefrît" edegeldiğine işâret133 ve "müdâhaneden ârî olmadığı"nı ifâde134 eder.

Vekayi'nüvislikte Vâsıf'a halef olan âmedî hulefâsından Pertev, (Nisan-Eylül 1807) arasında orduda bulunmuş, fakat Silistre'de hastalanıp Edirne'ye dönüşte vefât etmiş olduğundan, hizmet, orduda âmedci olarak bulunan Esseyyid Ömer Âmir Bey'e (ö. 1815) verilmiş (22 ekim 1807) ise de kendisi, gece gündüz işret yüzünden dünyayı görecek halde olmadığından üç buçuk ay sonra istîfâ etmiştir.135 Gerek Pertev, gerek Âmir'in orduda bulunduğu sırada İstanbul'a bir vekil tâyini an'anesi ihmâl edildiği gibi, bu istîfâ ile rikâb vekayi'nüvisliği yanında ordu hizmeti de boşaldığından vekayi'nüvislik asâleten, İstanbul'da müderrislerden Antebli Ahmed Âsım Efendi'ye (ö. 27 Kasım 1819) teklîf olunmuştur. Her ne kadar

Âsım, Okyanus adını verdiği Kamus tercümesinin bütün zamânını aldığını ileri sürerek itiraz etmişse de, tercümenin bitmek üzere olduğu, iki işi berâberce yürütebileceği cevâbıyla iknâ edilerek kendisine vak'anüvislik hil'ati giydirilmiştir (8 Ocak 1808).136 Âlim tarihçi, vekayi'i yazmaya nereden başlayacağını tâyin için seleflerinin muhallefâtını istemiş, kendisine verilen evrak arasında Pertev'in müsveddelerinin137 ancak fihrist şeklinde perîşan defterler halinde olduğunu görmüş; ayrıca Vâsıfın vekayi'nüvislik devresine ait 1218 senesinden bir miktâr, 1219'dan müverrihin vefâtı tarihine kadarki vak'aların ise hiç yazılmamış olduğunu sespit ederek, vekayi'i kaleme almak için gerekli malzemeyi Dîvân-ı Humâyûn kalemlerinden çıkartıp, müsveddelerdeki maddeleri vukuf erbâbından öğrendikleriyle ikmâl ederek yazmaya başlamıştır.

Âsım'ın İstanbul'da vekayi'nüvis tâyini sırasında, orduda vekayi' zaptına me'mur kimse bulunmadığından, sedâret mektupçuluğu halîfelerinden olup, Pertev'in vefâtında yerine Bölükât-ı erbaa kâtibi tâyin edilen Ali Râif Efendi, kendiliğinden ordu vekayi'ini yazmaya devam etmiş ve notları Köse Mustafa Necib Efendi'nin eserinde yer almıştır.138

II. Mahmud'un cülûsunda vekayi'nüvislikte ibka edilen Âsım, selefleri devrine ait te'lif edilmemiş olan 1218 bakıyyesinden 1221 saferi sonlarına kadar olan vekayi'i tahrir edip sadârete sunmuş iken, Alemdar Mustafa Paşa Vak'asında Bâbıâlî ile birlikte, takdim ettiği nüsha da yanmış; padişâh, kendisini, III. Selim'in hal'inden itibaren vekayi'i tahrire me'mur etmekle berâber, zikr-olunan vekayi'nâmenin yok olmaması için onu müsveddelerinden yeniden temize çekerek takdîm etmiştir.139 Daha sonra, sadâret kaymakamı tarafından sunulan bir telhiste,140 devrinin biricik âlimi olarak vasıflandırılan Âsım'ın geçim sıkıntısından bunaldığı belirtilerek, kendisine atıyye ihsânı sûretiyle yardım arz olunmuştur. Devri ulemâsının ve husûsiyle şeyhülislâm Şerif-zâde Atâullah ve Dürri-zâde Abdullah

Efendilerin gadr ve istiskaline uğrayan Âsım, II. Mahmud Devri'nde, tarîkında ilerleyerek Süleymâniye müderrisliği ve müteâkıben Selânik kadılığına kadar yükseldiği gibi, vekayi'nüvisliği de vefâtına kadar devâm etmiştir. Kıymet ve san'atkârlık itibarıyla Osmanlı tarihçiliğinin nâdir sîmâlarından biri olan Mütercim Âsım141 ancak II. Mahmud'un cülûsundan dört ay sonrasına kadar vekayi'i tedvîn ve takdim edebilmiş, geri kalan on iki senelik zabıt musveddeleri halefî Şânî-zâde'ye devrolunmuştur.142 Âsım'ın, 1218-1221 vekayi'nâmesinden sonra, yirmi beşer cüzden ibâret iki cilt daha sunduğu, bunlardan ilkinin 1221 bakıyyesiyle 1222 vekayi'inden bir kısmını ihtivâ ettiği, ikincisinin ise, 1222 bakıyyesinden II. Mahmud'un cülûsuna kadar vekayi'i ele aldığı anlaşılmaktadır.143 Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa'nın delâletiyle, iki cilt hâlinde Cerîde-i Havâdis matbaasında basılan Asım Tarihi,144 esere sonradan verilen tertibi aksettirmektedir: Tarihçi, takdîmden sonra eserinin kendi nüshasına, vefât eden bâzı kimseler hakkında ağır tenkitler eklediği gibi, bâzı kimseler de eserin bâzı fıkralarını çıkarıp birtakım ilâvelerde bulunmuşlar ve daha garibi, metinle yakın alâkası olmamakla berâber eserin başına, Kethudâ Said Efendi Tarihçe'sinden145 naklen, 1787-1792 harbi, asker ocaklarına verilen nizamlar, Fransızların Mısır'ı istilâsı ve buna karşı devletin Rusya ve İngiltere ile ittifâkı gibi bahisler146 ilâve edilmiştir. Bu tertip Âsım Tarihi'nin. ilk cilti, zikredilen ilâve istisnâ edilirse, Muhib Efendi'nin Fransa'ya elçi tâyininden,147 III. Selim Devri sonlarına kadar olan vekayi'i; II. cilt ise, Kabakçı Mustafa İsyânı, III. Selim'in hal'i, IV. Mustafa'nın saltanatı ve II. Mahmud'un cülûsu vak'alarını ihtivâ etmektedir.

Asım Tarihi de Cevdet Paşa tarafından geniş ölçüde kaynak olarak kullanılmış, yer yer iktibâslarda bulunulduğu148 gibi, bâzen de tenkît olunmuştur: Meselâ, Cevdet IV, 276 ve 304 (lâyıkıyle tahkik edemediği);

VI, 135 (şahısların ahvâline dâir bâzı fıkralarının itimâda şâyan olmadığı), 351 (fıkha dâir hükmünün isâbetsizliği); VIII, 49 (devletler ahvâlinden mâlûmatsız olduğu hakkında), 120, 147 vs.

Mütercim Âsım'ın tâundan vefâtı üzerine vekayi'nüvislik, Cevdet Paşa tarafından asrının yegâne tabip ve feylesofu olarak tavsîf edilen Şânî-zâde Mehmed Atâullah Efendi'ye (ö. 1826)149 şuyû bulan ilmî şöhreti dolayısıyla verilmiştir (15 Ocak 1819).150

Tarih usûlüne dâir bir mukaddime151 yazıp takdim eden tarihçi, sadârete sunduğu bir takrir152 ile de, selefinin yazdığı son cüz ile temize çekilmemiş müsveddelerinin kendisine teslimini istemiş; istidasına uygun olarak II. Mahmud'un cülûsundan itibaren tahrîre me'mur edilmekle, bu tarihten başlayarak selefinin notlarını ikmâl ve tedvîn; kendi vekayi'nüvislik devresine ait olmak üzere ancak 1236 sonuna kadar cereyân eden vukuâtı tahrir ve takdim etmiştir. Böylece, 1223-1236 vekayi'ini ihtivâ eden Şânî-zâde Tarihi153 dört cilt halinde basılmıştır (II. cilt 1290, III. cilt 1291) . Şânî-zâde, temize çekip takdime muvaffak olamadığı müsveddelerini ise, halefi Es'ad Efendi'ye teslim etmiştir.

Cevdet Paşa, Şânî-zâde Tarihi'ni de geniş ölçüde kaynak olarak kullanmış,154 bâzen de tenkit etmiştir: Meselâ Cevdet, VIII, 314 vd., 327; X, 28 (îtirâzının haksızlığı), 95 (taassubu), 146 (hatâsının tashihi), 183 (ilm-i nücûma merâkının tenkîdi); XI, 58 vd. (rivâyetinin sıhhatsizliğine dâir).

Zamanı ulemâsının ve husûsuyla hekimbaşı Behçet Efendi'nin haset ve istirkabına mâruz kalan Şânî-zâde155 Bektaşîlik iftirâsıyla önce vekayi'nüvislikten azl (29 Eylül 1825), müteâkıben (Eylül-Ekim 1826) arpalığı olan Tire'ye nefyedilmiş, iki ay sonra da affına dâir müjdeyi îdâm haberi zannederek ansızın vefât etmiştir.156

Şânî-zâde'nin vekayi'nüvislikten azli kararlaştırılınca yerine tâyin edilmek üzere kalemîye ve ilmîye ricâlinden muhtelif kimselerin isimleri,

Bâbıâlî ve Şeyhülislâmlıktan birkaç defa huzûra arz edilmiş[157] ve netîcede, İstanbul Kadılığı vekayi' kâtibi bulunan Sahhaflar Şeyhi-zâde Mehmed Es'ad Efendi'nin (1786-1787-1 Ocak 1848) nasbı uygun görülmüştür (28 Eylül 1825).[158] Es'ad Efendi, önce, selefinin zapt etmişken tedvîn ve takdîme muvaffak olamadığı 1237-1240 vekayi'ini ele almış; kendisine devrolunan notları, kalemlerden aldığı kayıtlar ve mutemed kimselerden duyduklarıyla tamamlayarak üç cüz (kıt'a) halinde te'lif ve takdim ile bunu eserinin ilk cilti itibar etmiştir.[159] Vekayi'nüvis tâyin edildiği sene içinde yeniçerilik ilga ve imhâ edilmekle Es'ad Efendi, bu mühim hâdise (Vak'a-i Hayrîye) hakkında müstakil bir eser yazıp, bunu Üss-i Zafer adı ile takdîm etmiş; eserin bâzı yerlerinin tâdil olunarak basılması[160] ve tashihlerine müellifinin bakması emrolunmuştur. Tab'ı 1243 Şevvali sonlarında tamamlanan bu eser (1876'da ikinci defa basılmıştır) dolayısıyla da, Es'ad Efendi'ye muvakkaten Üsküdar kadılığı verilmiştir.[161]

Es'ad Efendi'nin kendi vekayi'nüvislik devresine ait olarak zapt, tedvîn ve takdim ettiği cüz, 1241 vekayi'ini ihtivâ eder. Muhtemelen huzûra takdim edilen nüshası, Üniv. Ktb., TY. nr. 6005'te; Bâhir Efendi'nin ilâvelerini içine alanı ise Emîrî-Tarih, nr. 50'de bulunan bu cüz'ü, kendisi, Tarihi'nin II. ciltinin I. kıt'ası itibar etmiştir. Nüsha sunuldukta, Kaymakam Paşa'ya, kitabın "güzelce kayd u imlâ edilmiş" olduğu, aynı tarzda tahrire devâmının müellifine tenbîh edilmesi ferman olunmuştur.[162]

1828 Rus Harbine Ordu Kadısı olarak iştirâk eden Es'ad Efendi, kısa bir zaman vak'anüvislik hizmetini görmek üzere İstanbul'a çağrılmıştır.[163] Nakîbülesraflık, Rumeli Kazaskerliği ve Maârif Nâzırlığı gibi mühim ilmî ve mülkî mevkilere de getirilen Es'ad Efendi, vekayi'nüvislik hizmetini vefâtına kadar uhdesinde bulundurmuş, ancak 1241'den sonraki devreye ait tuttuğu notları te'lif ve tedvîne muvaffak olamamıştır. Cevdet Paşa, Es'ad

Efendi Tarihi’nin II. cilti “zeyil ve tekmilesi” olmak üzere eline geçen zabıt cerîdelerini tertib ve tanzim ederek, halefi Lütfi Efendi’ye gönderdiğini belirtir.164

Es’ad Efendi’nin, Şânî-zâde’ye yaptığı hâşiyeler165 ile, 1237-1241 vekayi’ini ihtivâ eden Tarih’i, Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmış, bâzı ifâdeleri iktibâs edildiği166 gibi, Es’ad Efendi’nin beyan ve hükümleri muâsır kaynaklar ve ezcümle Bâhir Efendi’nin sözleriyle mukayese167 ve bâzen de tashih olunmuştur.168 Cevdet Paşa’nın yazmağa me’mur edildiği devrenin devâmını tahrirle vazifelendirilen Ahmed Lütfi Efendi ise, Tarih’inin ilk dört ciltinde, Es’ad Efendi’nin Üss-i Zafer’inden başka, müteferrik ve perâkende evrakını da kaynak olarak kullandığını belirtir.169

Es’ad Efendi’nin vefatı üzerine uhdesinde bulunan muhtelif vazifeler başka başka kimselere tevcih edilirken, devlet tarihçiliğinin de, biri diğerine halef olan üç ilim mensûbundan sonra, “ekseriyâ verilegeldiği üzre” kâtib zümresinden bir ehliyetli kimseye tevcîhi uygun görülerek, Âmedî Odası halifelerinden ve Takvîm-i Vekayi’ muharrirlerinden olup, edebî kudreti bilinen Recâî Mehmed Şâkir Efendi (1804-22 Kasım 1874)170 vak’anüvis tâyin olundu.171 Recâî Efendi, Âmedci Odasındaki vazifesine ilâveten uhdesine tevcih edilen vak’anüvisliği lâyıkıyla yapabilmesinin hangi şart ve imkânlarla mümkün olduğunu sadârete sunduğu bir lâyihada172 belirtmiştir. Selefînin 1241’den itibaren zapt etmemiş olduğu 22 senelik vekayi’in yazılması yanında, vatandaş tâlim ve terbiyesi için faydalı olan tarih metinlerinin, husûsiyle matbû Vâsıf Tarihi’nden sonraki devreye ait vak’anüvis vekayi’nâmelerinin gerekli ıslah ve îzâhlarla neşri lüzûmuna işâret eden Recâî Efendi, Es’ad Efendi’nin ihmâl ettiği devrenin yazılmasının, ya kendisiyle irtibatlı tecrübe sahipi birisine havâlesi veya maiyetine tâyin edilecek birkaç “münşî ve mübeyyiz”e Arşiv’de bir oda

tahsis olunup, kaleme aldıkları cüzlerin kendisi tarafından gözden geçirilmesi ve ikmâli takdîrinde mümkün olacağını; kendisinin her halde cülûstan (1839) sonraki vekayi'i zapta me'mur edilmesini dilediğini; devletin dış münâsebetlerini lâyıkıyle tebârüz ettirebilmesi için de, yabancı dillerdeki malzemeyi tercümeye kudretli bir mütercim ile, tecrübeli bir mübeyyizin maiyyetine tâyini gereğini ifâde etmiştir. Vekayi'nüvislik müessesesi için gerçekten dikkate şâyan olan bu düşüncelerin anlayış görmediği, hattâ temennîlerinin yerine getirilmemiş olmasından dolayı Recâî Efendi'nin "îtizâr ve isti'fâ" etmiş olduğu ileri sürülmüşse de,173 vekayi'nüvisliğinin Takvîm-i Vekayi' Nâzırlığı'ndan azline (1853) kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu tarihte, nâzırlık ve vak'anüvislik, Âmedî halîfeliği ve Takvimhâne nâzırlığında bulunmuş olan, Meclis-i Vâlâ âzâsı Âkif Paşa-zâde Nâil Mehmed Bey'e (ö. 11 Şubat 1855)174 verilmiştir.175 Recâî Efendi ve Nâil Bey'den vekayi'nüvis olarak herhangi bir eser kalmamıştır.176

Nâil Bey'in vefâtı üzerine vak'anüvisliğe müderris pâyelilerinden, Meclis-i Maârif ve Encümen-i Dâniş âzâsı Ahmed Cevdet Efendi (1823-25-26 Mayıs 1895) 177 getirilmiştir.178

Cevdet Efendi, bu tevcihten bir sene kadar önce, ilk Türk Akademisi sayılabilecek olan Encümen-i Dâniş'in kararıyle, matbû Vâsıf Tarihi ile Üss-i Zafer arasındaki (1188-1241) devrenin vekayi'ini yeniden ve sâde bir dille yazmağa memur edilmişti: Maârif-i Umûmîye Meclisi, vatandaşın tâlim ve terbiyesinde tarihin ehemmiyeti ve dolayısıyla tarih te'liflerinin neşri lüzûmunu takdir ile 1188'den sonraki devre ait mevcûd bâzı evrak ve müsveddelerin ayıklanma ve düzeltilmeğe muhtaç, bâzı seneler vekayi'inin ise, mükerreren yazıldığına dikkat ederek, bu te'lifleri birleştirip muhtasar bir eser vücûda getirme işinin Cevdet Efendi'ye havâlesini kararlaştırmış, sadrâzamlıkça da gerekli irade istihsâl olunmuştu.179 Bu sipâriş üzerine

hummâlı bir çalışmaya giren Cevdet, tarihçi olarak kendisine büyük şöhret te'min edecek olan eserinin ilk ciltlerini birbiri ardınca sunmuş ve Tarih'inin devletçe basılması te'min edilmiştir. Öyle ki vak'anüvisliğe tâyini üzerinden bir ay geçmişken, eserinin ilk ciltinin tab'ı tamamlanmış,180 II. ciltinin basılması için de emir verilmiştir.181 Ancak bu ciltin tab'ının bitirilerek padişaha sunulması 1273 Muharremi'ni bulmuştu.182 III. ciltini takdim edince183 de ilmiye rütbesi Süleymaniye müderrisliğine yükseltilmek sûretiyle mükâfatlandırılmıştır.184 IV. ciltin tab'ı 1274-1275'te; 185 V. ciltin basılması ise 1277-1278'de gerçekleşmiştir.186 Daha sonra tarik değiştirip "Efendi" unvânı "Paşa"lığa inkılâp eden Cevdet Paşa, çeşitli idârî hizmetlerde bulunmakla, eserini ikmâle ancak mâzûliyet devrelerinde -meselâ, 1287 başlarında Bursa valiliğinden, 1299 Recebinde Adliye Nâzırlığı'ndan ayrıldığı sırada- imkân bulabilmiştir. Nitekim, Tarih'inin 1286'da takdim ve tab' olunan VI. ciltini müteâkıp, VII. ciltini 1287 Zilhiccesi başlarında,187 VIII. ciltini 1288 Rebi'üleyveli sonlarında,188 tamamlamıştır, IX. ciltin tab'ı 1292'de Matbaa-i Âmire'de gerçekleşmiş olmasına rağmen X-XI. ciltlerin te'liflerinin ancak 1300 başlarında tamamlandığı anlaşılmaktadır.189 Cevdet Tarihi'nin son üç cilti eserin tab'ı imtiyâzını alan ser-kurenâ Osman Bey'in matbaasında basıldığı190 gibi, aynı yerde müellifin verdiği yeni şekle (tertîb-i cedîd) göre, eser iki def a daha tab' olunmuştur191 ki bu son baskılar daha çok rağbet görmüştür.

Cevdet Paşa 1774-1826 vekayi'ini tasvîr eden Tarih'inde selefi olan vekayi'nüvislerin eserlerine geniş ölçüde dayanmak ve vekayi'nüvislik an'anesini kısmen takip etmekle berâber, muâsır diğer te'lifleri ve kaynak malzemesi ile yetişebildiği devrin ricâlinden dinledikleri haberleri de kullanarak, yalnız hâdiselerin cereyan şeklini tasvirle iktifâ etmeyip, vak'alar arasındaki sebep ve netîce bağlarını kurmağa çalışmış ve her halde,

zikredilen devreye ait vekayi'nüvis teliflerinin pek kıymetli bir tahlil ve tenkîdini ortaya koymuştur. Bu vasfıyla gösterdiği kudret, araştırıcıları, çok defa onun eseriyle iktifâ edip kaynaklarına mürâcaattan müstağnî kılmıştır.

Cevdet Paşa, Vak'anüvislik devresinde (25 Şa'ban 1282) tuttuğu notları sonradan gözden geçirip bir tertîbe sokarak 1288 Receb'i ile 1299 Zilka'desi arasında, cüzler hâlinde peyderpey, bu meslekteki halefî Ahmed Lütfî Efendi'ye göndermiştir: Meşhur devlet adamlarının mahremi olmanın, teşkil edilen muhtelif komisyonların âzâsı veya reisi ve bilâhare müfettişlik, valilik ve nâzırlık gibi mühim devlet hizmetlerinde bulunmanın verdiği imkânlarla bu gerçekten üstün vasıflı tarihçi, Tanzimat Devri vekayi'ini kudretle tasvir, husûsuyla bu devrenin içtimâî ve ahlâkî vechesini sade ve samîmî bir dille tebârüz ettirmiştir. Kaleme aldığı cüzlere, "hatıra" mânâsına "tezkire" (eserin bütününe onun cem'i olan Tezâkir) adını veren Cevdet Paşa, eserine Tanzîmat ile başlamış ve 30. tezkirede vak'anüvislik devresi sona ermiş olduğu halde, vazifesini tamamlamak düşüncesiyle 1289'a kadarki vekayi'i de tasvir etmiş (31-39 tezkireler); 40. tezkirede ise, kendi hayat hikâyesini vermiştir. Ancak, biyografisinin 1298-1312 devresini ve husûsuyla muhtelif kitablar hakkında düşünce ve münâkaşalarını tespit eden 40. tezkire tetimmesini halefine göndermemiş olmalıdır. Ahmed Lütfî Efendi tarafından yer yer kaynak olarak kullanılan Tezâkir, mâhiyeti ve kıymeti hakkında bir tedkikle birlikte, M. Cavid Baysun tarafından neşr edilmiştir: Cevdet Paşa, Tezâkir, Ankara 1953, 1960, 1963, 1967.

Cevdet Paşa, II. Abdülhamid'in şifâhî emrine binâen, 1892'de, bu padişahın tahta geçmesine yol açan hâdiseleri tafsilâtıyla izâh için Tanzimat Devri vekayi'ini Tezâkir'den hulâsaten nakl ve yer yer onu ikmâl eden Ma'rûzât'ı te'lif ve takdim etmiştir. Tezâkirin vesika mecmuası olması vasfına karşılık, Ma'rûzât, padişahı sıkmadan, bir ölçüde onun hoşlanacağı bir üslûpla yazılmış; devrinin ricâlini gayet ağır bir lisanla tenkit, mevzuu

ile alâkalı dedikodu sayılabilecek rivâyetleri dahi nakleden bir hâtıra kitabı mâhiyetindedir. Beş cüzdan halinde sunulmuşken ilk cüzdanı zamanımıza intikal etmeyen Ma'rûzât'ın 1924-1926'da TTEM'da 2-4. cüzdanları neşredilmiş olup, daha tam ve yeni bir neşri Yusuf Halaçoğlu tarafından vücûda getirilmiştir: Ahmed Cevdet Paşa, Ma'rûzât, İstanbul 1980.192

Ahmed Cevdet Efendi'nin kazaskerlik rütbesindeki ilmiye pâyesi "vezir"liğe değiştirilip "paşa" unvânını alarak Halep valisi tayini (13 ocak 1866) 193 üzerine boşalan vak'anüvisliğe, Meclis-i Maârif âzâsı bulunan Ahmed Lütfî Efendi194 tâlip olmuş; ilmîye menşeli olmakla beraber Sadâret mektupçuluğu kaleminde kâtiblik ve otuz sene kadar Takvîm-i Vekayi'de musahhih ve muharrirlik yapmış olan bu zâtın "fenn-i inşâ ve zapt-ı vekayi'e âşinâ" ve Takvîm-i Vekayi' muharriri sıfatıyla da vak'anüvisliğe lâyık bulunduğu sadâretten inhâ edilmişse de, padişah başka bir münâsibinin seçilip arzını irâde buyurmuştur.195 Buna rağmen, çok geçmeden Lütfî Efendi'nin vak'anüvis nasbı gerçekleşmiştir.196 Pek çeşitli devlet hizmetleri ve nihâyet Rumeli Kazaskerliği ve Devlet Şûrâsı âzâlığı da deruhte eden Lütfî Efendi, tâyininden vefâtına kadar 41 sene müddetle vak'anüvislikte bulunmuş ve Cevdet Tarih'ini tâkiben 1241 başından 1296 Ramazanı'na kadar cereyân eden vekayi'i zapt ve tahrir etmiştir.

Seleften halefe vekayi'nüvislerin vekayi' cerîdesi devri kaidesini Cevdet Paşa başlangıçta yerine getirememiş idi; zirâ, kendisine selefleri Recâî ve Nâil'den bir şey intikal etmediği gibi, Es'ad Efendi'nin müsveddelerini de bulamamıştı. Ancak daha sonra, Es'ad Efendi'ye ait 1242-1246 vekayi'ini muhtevî müsveddelerle muhtelif devrelere ait evrak sûretlerini ele geçirerek Lütfî Efendi'ye göndermiş ve ona yazacağı hâdiselerin tafsilâtını Takvîm-i Vekayi' ve Cerîde-i Havâdis'te bulabileceğini hatırlatmıştır.197 Cevdet Paşa'nın pek çeşitli ve bâzen vekayi' itibarıyla muvâzî kaynak eserleri kullanmış olmasına karşılık Lütfî

Efendi, -Es'ad Efendi'nin Üss-i Zafer'i ve Tarih'ine ait parçalarla Tezâkir istisnâ edilirse yazdığı devre ile alâkalı telif eser bulamamış ve ancak gazete haberleri ve devlet arşivinden çıkarabildiği vesikalarla iktifâ mecbûriyetinde kalmıştır. Gerçekten Lütfî, Tarih'inin I. ciltini yazarken, Üss-i Zafer'den başka telîfât bulamadığını; kalemlerdeki eski kayıtlardan ve sözüne güvenilir kimselerden bilgi edinmede güçlük çektiğini; hadise ve mes'elelere sathîce temâs edip iç yüzlerini açıklamayan vesîkalarda da çok defa tarih bulunmadığından onları değerlendirmede de müşkilât çektiğini belirtir.198 Diğer ciltlerin kaynakları, baş taraflarında zikredilmiş olup bunlar umûmiyetle, -Es'ad Efendi evrâkı istisnâ edilirse- arşiv vesîkaları ile gördükleri, duydukları, düşündükleri ve Takvîm-i Vekayi'deki bilgilerden ibârettir.199

Cevdet Paşa'nın büyük kudret ve şöhreti göz önünde bulundurularak Lütfî Efendi ile selefinin mukayese edildiği, onu taklitte muvaffakiyetsizliğe uğradığı ileri sürüldüğü200 gibi, gazetelerden istifâde etmiş olması da, onun ağır tenkitlere uğramasına yol açmıştır.201

Uzun süren vak'anüvislik devresinde Lütfî Efendi, tahrir ve tedvîn ettiği Tarih'inin XV. ciltini takdîme, bunlardan yedisini de bastırmağa muvaffak olmuştur: I. cilti, "Âyîne-i Zafer" adının ebced değerinin gösterdiği "1288" senesinde tamamlanmış202 ve Matbaa-i Âmire'de yapılan tab'ı, 23 Cemâziyelâhir 1290'da nihayete ermiştir. Baskısı kezâ aynı yerde 16 Muharrem 1291'de biten II.203, III. (Şevval 1292) ve IV. ciltler kezâ aynı yerde; V. (1302), VI. (1302) ve VII. (1306) ciltler Mahmud Bey Matbaası'nda basılmış;204 VIII. cilt ise, vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi'nin ilâveleriyle 1328'de Sabah Matbaası'nda basılmıştır. TTK Ktb., nr. 531/1-7 ile Üniv. Ktb., TY, nr. 4812'deki (XIII.) yazmalar, IX-XV. ciltlerin padişaha takdim edilen nüshalarının tamamını teşkil etmektedir.205 IX . ciltin yazılması, 1 Rebi'ülevvel 1310'da tamamlanmış,206 X. cilt 9

Ramazan 1311'de padişaha sunulmuş;207 XI. cilt 1 Şevval 1312'de bitirilip208 21 Şevval'de sunulmuş; 209 XII. cilt 1314'te yazılmış; 210 XIV. cilt, 1318 Şevvalinde; 211 1291-6 Cemâziyelevvel 1293 vekayi'ini ihtivâ eden XV. cilt ise, 1321'de tamamlanmıştır.212 XVI. cilte ait olup 12 Şaban 1293-Ramazan 1296 vekayi'ini ihtivâ eden Lütfi Tarihi müsveddesi, Arkeoloji Müzesi Ktb., nr. 1346'dadır.213

Lütfi Tarihi'nin son ciltlerinde görülen îtinâsızlık ve tashih bolluğunun vak'anüvisliğe gösterilen alâkasızlık nispetince arttığı anlaşılmaktadır. Nitekim, XV. ciltte yer alan bir şikâyet ifadesi,214 bu husûsu te'yid eder: Lütfî Efendi, vak'anüvisin lâyıkıyla vazife yapması için, sadece arşivlerin kullanılmasının yetmediğini, devlet adamlarının da ona itimât edip esrârı kendisinden gizlememeleri gerektiğini; o, vezirliğe muâdil olan kazaskerlik rütbesine erişmiş bulunduğu halde, ayda yılda bir defa, havâdis dilenmek için resmî makamlara başvurduğunda hüsn-i kabûl görmeyip savuşturulduğunu belirtmekte, "hiç aranıp sorulmayan vak'anüvisin işte elinden bu kadar gelebilir" diye müessesenin düştüğü hazîn hali açıklamaktadır.

Ahmed Lütfi Efendi'nin vefâtını tâkip eden iki sene içinde vak'anüvisliğe kimse getirilmemiş ve ancak 1909 nisanında Mehmed (V.) Reşad'ın cülûsunu müteâkip, Mayıs 1325/18 Mayıs 1909) Defter-i Hâkanî ve Maârif nâzırlıklarında bulunmuş olup, Darülfünûn Osmanlı ve devletler tarihi muallimi olan Abdurrahman Şeref Efendi (d. 19 Eylül 1853; ö. 18 Şubat 1341/2 Mart 1925)215 bu hizmete tâyin olunmuştur.216 27 Kasım 1909'da kurulan Tarih-i Osmânî Encümeni reisliğine getirilip vefâtına kadar bu sıfatını da muhâfaza eden Abdurrahman Şeref Efendi'nin vak'anüvisliği, Osmanlı saltanatının ilgasına kadar devâm etmiştir. Türkiye tarihine olan derin vukufu yanında Mekteb-i Sultânî'de (Galatasaray Lisesi) öğrendiği Fransızcası ile de Garp tarihçilerini tâkip etmek imkânını bulan, mektebler

için yazdığı kitablarda, modern tarih yazma usûllerini bildiğini gösteren bu son Osmanlı vak'anüvisinin, uzun süren idârî hayatında şâhidi olduğu pek çok vekayi' ve esrârı kayıt ve zapt etmesi beklenmişse de, onun, seleflerinin ihtiyatkâr tavrına uyarak, yakın tarihe dâir bilgi ve düşüncelerini açıkça ortaya koymaktan kaçındığı görülmüştür.

Vak'anüvis sıfatıyla, cülûsundan vefâtına kadar Sultan Mehmed Reşad Devri vekayi'ini zapt ve tahrir ettiği ileri sürülmüştür.217 Türk Tarih Encümeni'nden Tarih Kurumu'na intikal eden yazmalar arasında bulunan nüsha (nr. 542), II. Meşrutiyet'in îlânını gerektiren sebepler, 31 Mart Vak'ası ve II. Abdülhamid'in hal'ine dâir bir mukaddime (s. 1-18) ile Sultan Reşad devrinin ancak bir aylık vekayi'ini tasvir (s. 19-119), zeylinde (s. 1-90) ise, metinde zikredilen hâdiselerle alâkalı vesikaları ihtivâ etmektedir.218 Belki bu nüsha, "zabıt-nâme"sinin bir kısmıdır.219

XVIII. asır başlarında -Beylikçi, Teşrîfatçı, Âmedci, Ruus ve Tahvil gibi- Dîvân-ı Humâyûn kalemleri arasında teşekkül eden, daha sonra Paşa-kapısı'nda (Bâbıâlî) Sadâret mektupçuluğu ve Âmedî kalemleriyle irtibatlı bulunan vekayi'nüvislik, şeklen Osmanlı saltanatı sonlarına kadar devâm etmiş gibi görünüyorsa da, zaman zaman gerekli riâyet ve alâkadan mahrum kaldığı için, vekayi'nüvislerce bâzı devrelerin vekayi'i lâyıkıyla zapt ve tahrir edilememiştir. Husûsuyla, merkezî devlet teşkilâtının yeni bir şekil iktisâp ettiği, kitâbet ve tefekkürde farklı temâyüllerin ortaya çıktığı Tanzîmat ve sonrasında, resmî devlet tarihçiliğinin ihmâle uğradığı görülmektedir. Buna -E s'ad, Recâî, Nâil, Lütfî gibi- bâzı vekayi'nüvislerin neşrine bizzat hizmet ettikleri ve bâzılarının haber kaynağı olarak kullandıkları resmî (Takvîm-i Vekayi') ve husûsî gazetelerin çıkmasının tesiri olabileceği düşünülebilir. Zîrâ gazeteler, vekayi'nüvislerin hayli sonra tahrir edip sarayın istifadesine sunduğu, -saray merâsimleri, tâyinler ve aziller, beklenmedik hâdiseler vs. gibi- alâka çekici bâzı havâdisi, günü

gününe yetiştirmekle, bir bakıma, devlet tarihçisinin mesâisini lüzûmsuz hâle getirmekte idi. Hakikati olduğu gibi ve sâde bir dille yazma meylinin gittikçe rağbet kazandığı bir devirde, bâzı defa beğenilmek veya göze batmamak için gerçeği örtmeğe çalışan, belki de yazdıklarını okutabilmek için sözü ve söz san'atını, çıplak hakîkat tasvirine tercih eden an'aneye bağlı tarihçiliğin itibar kaybetmesi mukadderdi.

Bütün zaafları ve kusurlarına rağmen vekayi'nüvislik, iki asra yakın bir zaman imparatorluk merkezini alâkalandıran vekayi'i tespit ve tasvir etmiş olmakla, günümüz tarih araştırıcısı için pek kıymetli bir malzeme külliyâtı hazırlamıştır. Daha ziyâde devletin icrâ ekibinin görüş ve temâyüllerini aksettiren bu literatürün lâyıkıyle değerlendirilmesi ve metinlerinin daha fazla gecikmeden neşri, bugünkü tarihçi nesle düşen vecîbelerin başında gelmektedir.

1 Mehmed Hafid Efendi (ö. 1811), Arapça ve Farsça cüzlerden teşekkülü sebebiyle terkîbin Osmanh sâhasında vücut bulduğunun âşikâr ve “vak'anüvîs”in “vekayi'nüvîs”ten galat olduğunu belirtir. Bk. ed-Dürerü'l-müntehabâtı'l-mansûre fi ıslahıl-galati'l-meşhûra, İstanbul 1221, s. 508.

2 TSMK, Revan Köşkü Ktb., nr. 1418, 10a. 160b.

3 Biyografisi için bk. Ömer Faruk Akün, “Nergisî” İA, IX (1962), 194-197.

4 Biyografisi için bk. H. Georg Majer, “Uşşâkî-zâde” İA, XIII (1979), 77-80.

5 Zeyl-i Şeka'ik, faksimile neşri, Wiesbaden 1965, s. 22 ve ondan naklen Şeyhî Mehmed Efendi, Vekayi'ü'l-fudelâ, Süleymaniye, Hamidiye Ktb., nr. 939, 12a.

6 Karslı-zâde Mehmed Cemâleddin, Âyine-i Zürefâ, nşr. Ahmed Cevdet: Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, İstanbul 1314, s. 40 ve ondan naklen Ahmed Lütfi, Tarih, İstanbul 1290, 1, 4; “Wak'anuwis” EI.

7 Paul Wittek, bu kanâatı tevsik edecek delillere sâhip olmadığımızı belirtmiştir: MOG, 1/4, 243.

8 Vekayi'nâme, TSMK, Koğuşlar Ktb., nr. 915, vr. 2a. Müellif hakkında bk. "Abdi Paşa" KTİA.

9 J. V. Hammer, GOR, VIII, 591; Cemâleddin, ayn. esr., s. 51; Lütfî, ayn. esr., s. 5; M. Süreyya, SO, III. 398; TOEM, I. 53.

10 Wittek, MOG, gös. yer.

11 Hammer, Subhî Tarihi'nde (İstanbul 1198, 90b) 1736'da sulh müzâkereleri için gelen İran Elçisi mektupçusu veya sırkâtibinin "vak'anüvis" olarak zikredilmiş olmasından hareketle bu kanâata varmıştır (GOR, VII, 465 ve ondan naklen Fr. Babinger, GOW, s. 243, n. l. Ancak, yukarıda zikredilen Nergisî misâlinde görüldüğü gibi, birinci gruba dâhil olup 1747'de Nâdir Şâh'a elçilikle gönderilen hey'ete mektupçcu olarak katılan Rahmî'nin de sıfatı, vak'anüvis değil, "vekayi'nüvîs" şeklinde tespît edilmiştir. Bk. Rahmî, Sefâret-nâme, İst. Üniv. Ktb. TY, nr. 369, 2b.

12 L. V. Thomas, A Study of Naima, nşr. N. Itskowitz, Newyork 1972, s. 36.

13 Bu değişme devresine takaddüm eden zamana ait olup 1217 (1802) tarihini taşıyan bir telhis müsveddesinde, önce "vak'a" yazılmışken, sonra üzeri çizilerek "vekayi'nüvis" şeklinde düzeltilmiştir. BOA, HH tas., nr. 5094.

14 M. Cavid Baysun, "Naîmâ" İA, IX (1960), 44-49.

15 Râşid Mehmed, Tarih, İstanbul 1281, II, 533; V, 451; krş. Şehri-zâde Sait, Nev-peydâ, Üniv. Ktb. TY, nr. 3291, 21a.

16 13 Zilka'de 1207 tarihli buyuruldu: Ahmed Vâsıf, Mehâsinü'l-âsâr ve hakâıkü'1-ahbâr, nâşir M. İlgürel'in girişi, s. XXXI, nr. 57.

17 1 Muharrem 1221 tarihli buyuruldu: BOA, Cevdet-Maârif (Cev-M), nr. 975.

18 19 Şa’ban 1222 tarihli ruûs kaydı: BOA, Kepeci tas., Ruûs, nr. 75/261, s. 244.

19 5 safer 1264 tarihli Mâbeyn’e gönderilen sadâret tezkiresi ve 6 Safer tarihli irade: BOA, İrade-Dahiliye (D), nr. 8569.

20 HH, nr. 31485.

21 Biyografisi için bk. Münir Aktepe, “Es’ad Efendi”, İA, IV (1947), 363-365.

22 Nûri, Tarih, TSMK, Emânet Hazinesi Ktb., nr. 1394, 73b vd.: Süleymaniye-Âşir Efendi Ktb., nr. 239, 114b vd. ve HH, nr. 48063.

23 “Başlıca vekayi’nüsler ve telifleri kısmına bk.

24 İlgürel, ayn. esr., s. 401 vd., ek II.

25 HH., nr. 52514.

26 Cevdet Paşa, Tarih, İstanbul 1309, I, 12; XI, 29-30; ayn. ml., Tezâkir, I, 3.

27 Meselâ hâdiselerin sebep ve inceliklerinin zikrinden kaçınıldığı, hattâ, bu hususta kendisine tenbîhatta bulunulduğuna dâir vekayi’nüvis Mehmed Hâkim’in ifâdeleri için bk. Hâkim, Tarih, TSMK, Bağdat Köşkü Ktb., nr. 231, vr. 367a ve Bekir Kütükoğlu “Müverrih Vâsıf’ın Kaynaklarından Hâkim Tarihi”. Bk. s. 146, n. 35.

28 HH, nr. 11187’den naklen E. Z. Karal, III. Selim’in Hatt-ı Humayunları, Ankara 1942, s. 167; Cevdet, Tarih, V, 116; krş. Edîb, Tarih: Tarih Vesikaları (1944), III, 71 ve Mehmed Galib, “Vak’anüvis Teşrîfâtî Edîb Efendi-Selim-i Sâlis’in Bâzı Evâmiri Mühimmesi”, TOEM, nr. 8 (1329), 500.

29 Vâsıf’ın bu husûsdaki mürâcaatı üzerine yazılan HH., nr. 5094’teki (24 Ağustos 1802 tarihli telhis müsveddesi, kısmen İlgürel, ayn. esr., s. XLVI-XLVII’de iktibâs edilmiştir.

30 HH, nr. 13135.

31 HH., nr. 14883.

32 HH., nr. 35239.

33 HH., nr. 35244.

34 9-18 Nisan 1731 tarihli buyuruldu: Cev-M., nr. 393.

35 HH., nr. 16792.

36 Cev-M., nr. 6693.

37 Cev-D, nr. 3138.

38 Ahmed Âsım, Tarih, İstanbul ts., I, 257.

39 Cev-M., nr. 2368.

40 Cev-M., gös. yer ve nr. 578 (12 Zilka'de 1255).

41 Cev-M., nr. 2174 (25 Receb 1256).

42 Cev-M., nr. 4094 (25 Receb 1257).

43 Cev-M., nr. 1934 (27 Rebi'ülevvel 1258).

44 Cev-M., nr. 11365 (Kasım 1260); nr. 8102 (Haziran 1260).

45 İrade-D., nr. 8569 (8 Safer 1264).

46 BOA, Sicill-i Ahvâl Defteri, I, 2.

47 Meselâ, Enverî, Tarih'inin, tahminimize göre 1187-1194 vekayiini ihtivâ eden ciltini sunduğunda, eseri I. Abdülhamid tarafından beğenilmiş ve bu hizmeti karşılığında kendisine 2500 kuruş ihsân edilmiştir: Ahmed Cevdet Paşa, Tarih, II, 141.

48 Vâsıf'ın müsveddeleri arasındaki takrir sûreti: BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 33-554-73-90 ve HH., nr. 5150.

49 Vâsıfa 29 Şaban 1200'de 1000 kuruş; Nûrîye 1 Şaban 1211'de takdim ettiği üç cilt için 3 x 1000=3000 kuruş atıyye ihsân olunmuştur: Cev-M., nr. 2478 ve 939.

50 HH., nr. 49493.

51 Vâsıf, Tarih, Üniv. Ktb., TY, nr. 6013, vr. 57b.

52 Cev-M., nr. 3693 (14-16 Rebi'ülevvel 1216).

53 İrade-D., nr. 128 (5 Receb 1255).

54 İrade-D., nr. 76614 (17-29 Safer 1303).

55 s. 43-69 ve nâşirin zeyli, s. 79-125.

56 I, 5-7.

57 Ahmed Refik, Âlimler ve San'atkârlar, İstanbul 1924, s. 259'da verilen 1111 tarihinin hangi esâsa dayandığı anlaşılamıyor.

58 TSMA, Revan Köşkü Ktb., nr. 1169'daki Naîmâ Tarihi'nde bulunan arzuhâli için bk. M. Münir Aktepe, "Naîmâ Tarihi'nin Yazma Nüshalan Hakkında", TD, I/1 (1949), 51 vd.

59 Krş. L. V. Thomas, ayn. esr., s. 48; "Naîmâ" İA, IX, 46.

60 Ölümünden bir sene sonra yazılan bir tezkirede Naimâ'nın evindeki kitapların yanmış olduğu tespit edilmiştir. F. Ç. Derin, "Müverrih Naîmâ Hakkında Bir Arşiv Belgesi", Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, II-III (1974), 117.

61 Nev-peydâ, Üniv. Ktb., TY, nr. 3291, 22b.

62 Râşid, ayn. esr., II, 417.

63 Bk. M. Münir Aktepe, "Şefik Mehmed Efendi", İA, XI (1968), 384-386.

64 Âyine-i zürefâ, s. 50.

65 Muâsırı olup onu harâretle öven Mirzâ-zâde Sâlim, kaynatası olan Râmî Paşa'nın şâir Mehmed Şefik'e iltifâtını kaydetmekle berâber, onun vekayinüvisliğini belirtmiyor: Tezkire, İstanbul 1315, s. 385 vd.

66 Safayî, Tezkire, Üniv. Ktb., TY, nr. 9583, 110b; Beliğ, Nuhbetül-âsâr, Üniv. Ktb., TY, nr. 1182, 40a; Şeyhî, Vekayi'ü'l-fudelâ, Veliyyüddin Efendi Ktb, nr. 2361, 232b; Mahmud Celâleddin (Paşa), Ravzatü'l-Kâmilîn-Şerh-i Şefik-nâme, İstanbul 1290; Tayyar-zâde Ahmed Atâ, Tarih, II, 96.

67 Bu Tarihçenin yazmalan için bk: İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları, s. 189 vd; F. E. Karatay, Topkapı

Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1961, I, 275, nr. 852; Üniv. Ktb., TY, nr. 3459, 9728 ilh; British Museum, Or. 7288.

68 Tekmiletu'ş-şaka'ik fî ehli'1-haka'ik, Üniv. Ktb., TY, nr. 9290, 45b.
69 Râşid, Tarih, V, 451.

70 F. Işıközlü, "Başbakanlık Arşivinde Yeni Bulunmuş Olan ve Sadreddin Zâde Telhisî Mustafa Efendi Tarafından Tutulduğu Anlaşılan H. 1123 (1711)-1148 (1735) Yıllarına Âid Bir Ceride (Jurnal) ve Eklentisi", VII. Türk Tarih Kongresi-Ankara: 25-29 Eylûl 1970-Kongreye Sunulan Bildiriler, Ankara 1973, II, 514.

71 Râşid, ayn. esr., III, 7.

72 Râşid, I, 9 vd.

73 Mukayese için bk. A. Özcan, Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayi'ât; tahlil ve metin, basılmamış doktora tezi, Tarih Semineri Ktb., nr. 3276, s. 72-108.

74 Müteferrika basmasının tâyin edilen fiyatı hakkında İstanbul kadısına yazılan Rebi'ülevvel 1154 tarihli hüküm için bk. Ahmet Refik, Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1930, s. 152 vd.

75 Bu tertibin II. cilti hediyeliklerinin pâdişâha takdimi için bk. BOA, İdare-D, nr. 36710 (1 Cemâzıyelâhir 1281); IV. ve V. ciltlerin takdimi için de kezâ, nr. 37596 (4 Cemâziyelevvel 1282).

76 TOEM, nr. 4 (1328), 258-264; nr. 5 (1328), 309-316; nr. 16 (1330), 1024-1034. Ancak bu tefrika yarıda kalmış ve dolayısıyla 1142 senesi vekayi'i tamamlanamamıştır.

77 Ölüm tarihi çeşitli eserlerde farklı gösterilmiştir: Râmiz, Tezkire, Es'ad Efendi Ktb., nr. 3873. 53b ve Şehrî-zâde, Nevpeydâ, 14a: 1145; Müstakim-zâde, Tuhfe-i hattâtîn, İstanbul 1928, s. 534; Cemâleddin, Âyine-i Zürefâ, s. 46; M. Süreyya, S.O, III, 7; Bursalı Mehmed Tâhir, O.M, III, 232: 1146.

78 Üniv. Ktb., TY, nr. 9768’deki Sâmî Tarihi nüshası bu iki senenin hâdiselerini tasvir eder.

79 Şehrî-zâde, Nev-peydâ, 14a’da Şâkir’in, 1145 ortalarından 1148 (1736) harpine kadar olan vak’aları, tahkîk ve tetkîk ederek yazdığını belirttiği gibi, Tarihçe’sinin Kahire, Hidiviye Ktb., nr. 66/8862’deki nüshası da 1145-1148 vekayi’ini ihtivâ eder. Bu yazmanm Lâtin harfli metni için bk. Edebiyat Fakültesi, Tarih Semineri Ktb., Tezler, nr. 3382, 3383, 3384.

80 S.O, II, 234.

81 Bk. “Subhî”, İA, X (1966), 770.

82 Bk. Râmiz, Zübdetü’1-vâkı’âf, Üniv. Ktb. TY, nr. 2395, 8a.

83 Bk. “Subhî”, İA, X, 770.

84 Bk. İsmet Parmaksızoğlu, “İzzî”, İA, V/2 (1952), 1267-1269.

85 Hâkim Tarihi’nin tam takımı, TSMK, Bağdad Köşkü Ktb., nr. 231 ve 233/1’dedir.

86 Bk. Mür’i’t-tevârih, nşr. M. Münir Aktepe, İstanbul 1976, 1, 171 vd.

87 Bk. Bekir Kütükoğlu, “Müverrih Vâsıf’ın Kaynaklarından Hâkim Tarihi”, s. 140, n. 6.

88 Ahmed Cevdet, Tarih, II, 175; BOA, Cev-M., nr. 3567.

89 Şemdâinî-zâde, 1183-1184’te İstanbul’da cereyan eden hâdiseleri, Mûsâ-zâde müsveddelerinden alarak eserine derc ettiğini belirtir: Mür’i’t-tevârih, İstanbul 1980, IIB, 27.

90 Bağdat Köşkü Ktb., nr. 234’deki yazma, muhtemelen pâdişâha sunulan nüshadır.

91 Meselâ 1197 tarihli temellük kaydı taşıyan Üniv. Ktb., TY, nr. 5995.

92 Meselâ Fâtih Millet Ktb., Ali Emîrî-Tarih, nr. 67; Âtıf Efendi Ktb., nr. 1829, vs.

93 Biyografisi için bk. S.O, II, 161.

94 Teşrîfâtî Hasan Efendi, Tarihçe, Viyana, Nationalbibliothek, H. O. 230; bk. G. Flugel, Katalog, II, 308, nr. 1130. Cavid Ahmed Bey, Tarih-i Müntehâb Üniv. Ktb., TY, nr. 93, 338a-342a; nr. 92, 310a-314a, 327b; TTK Ktb., nr. 570, (69b-73b) da, Şaban 1200 (!) -receb 1201 vekayi'ini Hasan Efendi'den aldığını kaydediyor.

95 Edîb, ayn. esr., gös. yer; Cevdet, Tarih, IV, 39, 52: 1202 Cemâziyelâhiri vak'aları arasında; Mehmed Galib, ayn. mak. gös. yer.

96 HH, nr. 57475; krş. Cevdet, Tarih, V, 115.

97 Bk. Kesbî, ibret-nümây-ı devlet, Üniv. Ktb. TY, nr. 5943; Cevdet, V, 116.

98 Bk. TSMK, Hazine ks., nr. 1647, 44a; Cevdet, V, 271.

99 Meselâ bk. Edîb, Tarih, Üniv. Ktb., TY, nr. 3220, 1b-52b.

100 Ayn. esr. ; . 54b-160a; kezâ, TY, nr. 217, 9679 ilh. ; British Museum, Or. 6689; Perte Paşa Ktb., nr. 464'deki Edîb Tarihi, başlığı içinde bulunan "Teşrîfâtî Naim Efendi merhûmundur şeklindeki yanlış kayıt dolayısıyla, Naîm Efendi'ye izâfeten tavsif ve kısmen neşr-olunmuştur: İstanbul Kütübhaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları, s. 200, nr. 193; "Teşrifatî Naîm Efendi Tarihi", nşr. Aziz Berker, Tarih Vesikaları, III (1944), 70-80, 150-160; 230-240; Tefrika, 6 Zilhicce 1203 tarihli vak'a ile kesilmektedir.

101 Cevdet Paşa, Edîb'i bazan tenkit ederek onu insafsız, garazkâr ve dalkavuk bulur; Buzau bozgunu dolayısıyla da, ordu mevcudu ve askeri muâhezedeki ifrâtına işâret cder: Tarih, IV, 134, 271, 320 vd. ilh.

102 Bk. Enverî, Tarih, Millet Ktb. Ali Emirî-Tarih, nr. 67/1, 404b; Vâsıf, Tarih, Emiri-Tarih, nr. 608, 91b.

103 Sûreti için bk. Yıldız Tas., nr. 33-554-73-90.

104 Bk. Cevdet, Tarih, VI, 90.

105 H H, nr. 13135-A ve 13135.

106 Bu ciltin, muhtemelen, pâdişâha sunulan nüshası, Üniv. Ktb. TY, nr. 5980'dedir.

107 H H., nr. 31287, sene (1251).

108 Meselâ bk. Es'ad Efendi Ktb., nr. 2089.

109 Bk. Ali Emirî-Tarih, nr. 67/1, 99b, 188b; Âtıf Efendi Ktb., nr. 1830, 1b-61b.

110 Meselâ bk. Ali Emirî-Tarih, nr. 67/1, 189b-421a; Âtıf Efendi Ktb. nr. 1830, 62b-235b.

111 Enverî'yi Buzau bozgunu hakkında ordu ricâlinin görüşünü aksettirmekle vasıflandıran Cevdet Paşa, bir yerde onu, Edib gibi, her işittiğini tahkik etmeden derc etmek, tenâkuza düşmekle muâheze eder (Tarih, IV, 144, 320 vd.).

112 Nûri, Tarih, Üniv. Ktb., TY, 5996, vr. 7a; Cevdet, VI, 141.

113 Halefi Vâsıf, kendisine intikal eden Nûrî Tarihi'nin 1213 Ramazanı sonuna kadar geldiğini belirttiği gibi, bâzı yazmaları 1 Şevval tarihli hâdise ile bitmektedir. Meselâ bk. Üniv. Ktb., TY, nr. 5996; TSMK, Hazine kıs., nr. 1579. Ancak, müellifin kayın pederi olan şeyhülislâm Mustafa Âşir Efendi Ktb., nr. 239'daki nüsha, 19 Zilka'de 1213 tarihli bir vak'a ile sona ermektedir.

114 Nûrî'nin, Tarih'înin birkaç cüz'ünü sadâret vasıtasıyla huzûra takdîmi için bk. HH, nr. 12081.

115 BOA, Cevdet-Maliye, nr. 939, 1-6 Şaban 1211 (30 Ocak-4 Şubat 1797).

116 Bu hususda bk. H H., nr. 8931.

117 Meselâ bk. Cevdet, Tarih, VI, 243, 245, 309.

118 Vâsıf, Tarih, Üniv. Ktb., TY, nr. 5979, 227b.

119 Ahmed Âsım, Tarih, Üniv. Ktb., TY, nr. 6014, 14b.

120 H H., nr. 5243 ve 14883.

121 Bu takririn sûreti Yıldız Esas Evrakı, nr. 33-545-73-90'daki Vâsıfın müsveddesinden naklen Cevdet, I, 345'e dercedilmiştir.

122 122 Takdim edilen nüsha, muhtemelen Üniv. Ktb., TY, nr. 5979'dadır. 123 HH., nr. 13652.

124 Cev-Maliye (M), nr. 3963, 14-16 Rebi'ülevvel 1216. Aynı yıl saferinden 1217 Saferine kadarki vekayi'i ihtivâ eden cüz ile berâber sunduğu takrir sûreti için bk. Cevdet, Tarih, I, 346.

125 Vâsıfın Hâkim ve Çeşmî-zâde için kullandığı tezyif edici hükümlere karşılık kendi eserine atfettiği meziyetlerin pek yerinde olmadığı hakkında bk. Bekir Kütükoğlu, "Müverrih Vâsıfın Kaynaklarından Hâkim Tarihi", s. 142 vdd. ; ayn. mlf. Çeşmî-zâde Tarihi, s. X-XXII.

126 Mütercim Âsım, 1183-1188 vekayiini ihtivâ edip basılan II. cilt Vâsıf Tarihi ile Enverî'nin mukayesesinden, Vâsıf'ın kaynağını aynen naklettiğini, aralarında Vâsıf'ın dîbâçesinden başka fark bulunmadığı neticesini çıkardığını; böylece bunun, Vâsıf'ın kaynağı ve kendi eseri hakkındaki iddiasına ters düştüğünü belirtir (Asım Tarihi, I, 257 vd.).

127 Yukarı, 1203-1209 vak'alarını içine alan ciltin basılması teşebbüsüne bk.

128 Vâsıf, Tarih, II, 315.

129 Bk. M. İlgürel, ayn. esr., s. XLII.

130 Meselâ bk. III, 215 vd. ; IV, 135 vd., 271 vd. ; V, 115, 123-126, 128 vd., 263; VII, 265 vd.

131 Meselâ bk. I, 30-33, 43-48, 247-257; III, 10 vd., 72 vd., 86 vd., 158 vd., 252 vd.

132 Cevdet, II, 278 vd., III, 258-261; IV, 275; V, 8, 18.

133 IV, 271.

134 IV, 69, 271.

136 Âyine-i Zürefâ (A Z), s. 64 vd. ve ondan naklen Cevdet, VIII, 215.

136 Âsım, ayn. esr., vr. 15b.

137 Edirne'den gönderilen Pertev ve Âmir'e ait vekayi' ceridelerî arasında şa'ban sonlarında sadâret kaymakamlığına getirilen Canikli Tayyar Paşa'yı muâheze eden fıkralar bulunmakla, beylikçi, bu fıkraları yeniden yazıp cerîdeleri düzelmiş şekliyle Âsım'a devretmiştir (A.Z. ve Cevdet, gös. yer).

138 Mustafa Necib, Tarihçe, İstanbul 1280, s. 5; Cevdet, gös. yer.

139 Bu eserin muhtemelen pâdişâha sunulan nüshası, Üniv. Ktb., TY, nr. 6014'tedir. II. Mahmud, bu nüshayı gözden geçirince, memnûniyetini ifâde ve müellifine atıyye vermiştir: H H, nr. 35239, yk. bk.

140 HH., nr. 49493, sene 1226, yk. bk.

141 M. Fuad Köprülü, "Âsım Efendi", İA, I (1942), 666-673.

142 Cevdet, 1, 10 vd.

143 Bk. Âsım, Tarih, Üniv. Ktb., TY, nr. 6018, 1a.

144 Bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Son Asır Türk Şâirleri, İstanbul 1930, I, 69, n. 3.

145 Meselâ bk. Es'ad Efendi Ktb., nr. 2143; Bayezid Devlet Ktb, Veliyüddin Efendi ilâvesi, Cevdet Paşa kitabları, nr. 70.

146 Bk. Asım Tarihi, İstanbul ts., I, 2-75.

147 Bu bahis, Üniv. Ktb., TY, nr. 6018 nüshasında 1 Rebi'ülevvel 1221'de vuku' bulan Anadolu kazaskeri nasbı paragrafından sonra gelmektedir.

148 Meselâ bk. IV, 36 vd., 239 vdd. ; VIII, 65 vd., 117 vdd.

149 Hal tercümesi için bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Son Hattatlar, İstanbul 1955, s. 62-67.

150 Şânî-zâde, Tarih, İstanbul 1291, III, 84; Cevdet, I, 12; XI, 29 vd.

151 Bk. Hazîne Ktb., nr. 1568; Şânîzâde Tarihi, İstanbul ts., I, 6-16; Cevdet, XI, 222-229.

152 HH., nr. 52524, yk. bk.

153 Yazmaları için meselâ bk. İstanbul Kütübhaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları, s. 269 vd; Üniv. Ktb., TY, nr. 1484, 2491; TTK Ktb., nr. 512 (I-III); Babinger, G.O.W, s. 346.

154 Paşa'nın Şânî-zâde'den iktibaslan için meselâ bk. Cevdet, VIII, 313, 326 vd; DC, 106; X, 100 vd., XI, 6 vd., 50, 67, 73, 87 ve 135-140, 141 vd. ve 165, 166, 171 vd., 199 vd., 202 vd., 230 vd.

155 Bk. Cevdet, X, 213; XII, 183 vd.

156 Lütfi, Tarih, I, 249; İbnülemin, ayn. esr., s. 63.

157 Yukarıya bk.

158 Bk. Mehmed Es'ad, Tarih, I, Üniv. Ktb, TY, nr. 2467, 3a-b; II, TY, nr. 6005, 26b. Millet Ktb., Ali Emîrî-Müteferrika, nr. 55, 52b'de bulunan "12 Zilka'de" tarihi her halde yanlış olmalıdır.

159 1237 vekayi'ini ihtivâ eden cüz'ün müsveddesini numûne olarak sunduğuna ve alacağı emre göre eserini temize çekeceği veya düzeltmeler yapacağına dâir takrîri için bk. H H., nr. 22762. Bu cüz'ü 9 Zilka'de 1241'de zuhûr eden Vak'a-i Hayriye'den kısa zaman önce, takdîminde Es'ad Efendi'ye 10. 000 kuruş atıyye verildiği gibi, Sahn derecesinde olan ilmîye rütbesi de Hareket-i altmışlı'ya yükseltimiştir: 12 Zilhicce, 1241. Bk. Es'ad Efendi, ayn. esr., TY, nr. 6005, 173a-b; ayn mlf., Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 257. 1236-1241 vekayi'ine ait Es'ad Efendi'nin perâkende notları Başbakanlık Osmanh Arşivi, Yıldız tasnifi, nr. 33-555-73-90'da; 1237 vekayi'ini muhtevî müdevven müellif müsveddesi, Üniv. Ktb., TY, nr. 2467'de; bu I. kıt'anın muhtemelen huzûra takdim edilen nüshası, Üniv. Ktb., TY, nr. 6002; 1238 vekayi'ini ihtivâ eden II. kıt'anın TY, nr. 6003; 1239-1240 vekayi'ini muhtevi III. kıt'anın sunulan nüshası ise, TY, nr. 6004'tedir. I. -II. kıt'aları içine alan müellif nüshası için, Süleymaniye Ktb., Es'ad Efendi kısmı, nr. 2083'e; müellifin yer yer ilâvelerini muhtevî I. cilt

için, ayn. ktb., nr. 2084'e; I. ciltin Dahiliye Kâtibi Bâhir Efendi'nin zeyil ve ilâvelerini ihtiva eden nüshası için, Millet Ktb., Emîrî-Tarih, nr. 51'e; Üsküdarlı Seyyid Ali Rızâ tarafından tamamlanan nüshaları için bk. Üniv. Kkb., TY, nr. 1203 ve 58; Bayezid Devlet Ktb., Veliyüddin Efendi kısmı ilavesi, Cevdet Pasa kitabları, nr. 135.

160 Ali Rızâ'ya göre Üss-i Zafer'î, tashih ve tenkıh ederek nihâî şekline sokan -o sırada muhtemelen reîsülküttab bulunan- Pertev Said Mehmed Paşa'dır: Bk. Üniv. Ktb., TY, nr. 1203, ekli yaprak.

161 Üss-i Zafer, s. 268; Lütfi, Tarih, I, 207.

162 HH, nr. 35244.

163 Cev-Askerî, nr. 33335, 21 Cemâziyelevvel 1244.

164 Tezâkir, I, 3.

165 Bk. Cevdet, XI, 105, 164.

166 Meselâ bk. Cevdet, XII, 19 vd., 22, 43, 71, 145 vd.

167 Meselâ bk. Cevdet, XII, 177 vd.

168 Cevdet, XII, 179 vd.

169 Lütfi, Tarih, I, 266; II, 2; III, 2; IV, 2. Daha sonraki devreye ait Es'ad Efendi'nin notlarının da Lütfi Efendî'ye intikal etmiş olabileceği, Es'ad Efendi'ye ait 1258 tarihli kayıtları da ihtivâ eden bir mecmuanın Lütfi tarafından 7 Safer 1314'te muhafaza edilmek üzere Es'ad Efendi Kütüphânesi'ne gönderilmiş olmasından anlaşılmaktadır. Bk. Es'ad Efendi Ktb., Dr. Es'ad Bey kısmı, nr. 4268'in başındaki kayıt.

170 Hâl tercümesi için bk. A Z Zeyli, s. 90-105 ve ondan naklen İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Son Asır Türk Şâirlerî, İstanbul 1939, 8. 1388-1395.

171 İrade-D., nr. 8569, 5-8 Safer 1264/13-16 ocak 1848; İrade-D, 8618 5 safer 1264. Yukarıya bk.

172 Bu lâyihanın metni için bk. A Z Zeyli, s. 105-111.

173 A Z Zeyli, s. 92 vd. ve İnâl, ayn. esr, s. 1389.

174 Bk. A Z Zeyli, s. 111 vd.

175 Cev-D., nr. 14228, 19 Cemâzıyelevvel 1269/28 şubat 1853.

176 A Z Zeyli, s. 98-112.

177 Bk. Ali Ölmezoğlu, “Cevdet Paşa”, İA, III (1945), 114-123.

178 1 Cemâziyelâhir 1271/18 Şubat 1855. Bk. Cevdet Paşa, Tezâkir, I, 5. A Z Zeyli, s. 111 vd’de, vakti olmadığı beyânıyla Nâil Bey’in vak’anüvisliği, “fenn-i inşâ ve beyân”da o vakit şöhret yapmış olan Cevdet Efendi’ye “terk” ettiği kaydediliyorsa da, Paşa’nın ifâdesi açıktır. Nâil Bey’in vefât tarihiyle Cevdet’in nasp tarihlerinin birbirini tâkip etmesi de Cevdet Paşa’mn ifâdesini te’yit ediyor.

179 İrade-D, nr. 17685, 9-20 Muharrem 1270. Ayrıca bk. Cevdet Paşa, Tezâkir, IV, 58.

180 Matbaa-i Âmire’de basılması sona eren I. cilt Cevdet Tarihi’nin bir nüshasının huzûra takdîmi için bk. İrade-D., nr. 20476, 3-6 Receb 1271.

181 26 Cemâziyelâhir-4 Receb 1271: İrade-D., nr. 20391. II. ciltin tab’ı aynı sene sonlarında tamamlanmıştır: 19-24 Zilhicce 1271: İrade-D., nr. 21277.

182 11 Muharrem 1273 tarihli Takvimhâne Nâzın tezkiresi üzerine 20 Muharrem tarihli sadâret arzı: İrade-D., nr. 23384.

183 Bu ciltin basılması hakkında sadâretin telhîsi ve sâdır olan irade için bk. İrade-D., nr. 21953, 21-22 Rebi’ülâhir 1272. 184 ezâkir, IV, 72.

185 Bu ciltin basılması hakkında Maârif-i Umûmiye Nezâreti’nin istizânı, 12 Rebi’ülâhir; sadâretin inhâ ve irâde istihsâli ise, 2-3 Cemâzıyelâhir 1274’tedir. İrade-D., nr. 26109. IV. ciltin tab’ının tamamlanması ve hediyeliklerinin huzûra takdîmi: İrade-D., nr. 27484, 2-11 rebi’ülevvel 1275.

186 Bu ciltin tab'ı hakkında sadâretin istizâm 28 Cemâziyelâhir, irade sudûru ise 2 Receb 1277'dedir. İrade-D., nr. 31170. Baskısı tamamlanıp hediyeliklerinin takdîmi: İrade-D., 32267, 21-23 Rebi'ülâhir 1278.

187 Cevdet, Tarih, Ali Emirî-Tarih, nr. 217, 213a. 188 ayn. esr., Emîrî-Tarih, nr. 218, 231b.

189 İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütübhanesi'nde bulunan müellif müsveddelerinden X. cilte ait nr. 1429, 1448, 1417, 1438, 1415, 1428, 1442'de 29 Zilhicce 1299-3 Safer 1300; XI. cilte ait 1439, 1426 ve

1445 nr. lı defterlerde ise, bitirme tarihi olarak 16-21 Cemazıyelevvel 1300 tarihine rastlanmaktadır.

190 X. cilt 1300, XI. -XII. ciltler 1301'de basılmıştır.

191 I-VIII, 1302-1303; I-XII, 1309. Cevdet Tarihi basmalarının-oldukça tam bir listesi için bk. Âlî Ölmezoğlu, Ahmed Cevdet Paşa: Hayatı ve Eserleri, Türkiyat Enstitüsü Ktb., Tez, nr. 101, s. 76 vd.

192 Bu neşir tanıtımı için bk. Bekir Kütükoğlu, Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, sayı 10-11 (1983), s. 249-252.

193 Tezâkir, Baysun neşri, III, 199; IV, 83.

194 1231-3 Safer 1325/5 Mart 1323 (1816-18 Mart 1907); tercüme-i hâli için bk. M. Münir Aktepe, "Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi ve Târihi Hakkında Bazı Bilgiler", T E D, sayı 10-11 (1981), s. 121 vd; krş. BOA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. III, 282.

195 İrade-D., nr. 37910, 21-27 Şaban 1282.

196 Şevval 1282/Şubat-Mart 1866. Ahmed Lütfi, Tarih, I, 4; Sicill-i Ahval Defteri kaydında ve ondan naklen A Z Zeyli, s. 122; Abdurrahman Şeref, "Lütfî Efendi Merhûmun Tercüme-i Hâli", Lütfî Tarihi, VIII, 5; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 891'de Lütfi'nin 1281 sonlarında vak'anüvis tâyîninden bahs ediliyorsa da, bu ifâdenin, Lütfi Tarihi, I, 7'deki "1282 evâhırı" ibâresinden bozularak vücut bulduğu tahmin olunabilir.

197 1288-1295; Tezâkir, I, 3-5.

198 Lütfi, I, 1.

199 Lütfi, ayn. esr., II, 2; III, 2; IV, 2; V, 2; VI, 2; VIII, 8; IX, TTK Ktb., nr. 531/2'den naklen M. Aktepe, ayn. makale, s. 137; X, Âtıf Efendi Ktb., M. Z. Pakalın yazmalan, nr. 3, s. 2; XI, ayn. Ktb. nr. 4.

200 A. Şeref, Tarih-i Lütfî, VIII, 2; Bursalı M. Tâhir, Osmanlı Müellifleri, III, 137.

201 A. Şeref, ayn. esr., s. 3; Mükrimin Halil Yinanç, “Tanzimattan Meşrutiyete Bizde Tarihçilik”, Tanzimat, I, İstanbul 1940, s. 575.

202 1288 recebi başlarında bitirilen müellif nüshası, Kahire’de Hidîvîye Kütüphanesi’ndedir. Bk. el-Dagistanî, Fihrist el-kütüb el-Türkiye…, Kahire, 1306, s. 174.

203 II. ciltin hediyeliklerinin padişaha takdimi İrade-D., nr. 47472, 10-11 safer 1291.

204 IV. ve V. ciltlerin hediyeliklerinin huzûra sunulması: İrade-D., nr. 74459, 17-23 Rebi’ülâhır 1302; VI. ciltin takdim ve alâka beklediğini arz eden Lütfî’ye 200 lira atıyye verilmesi hakkında: İrade-D., nr. 76614, 17-29 Safer 1303.

205 Gerek bunların, gerek İstanbul Arkeoloji Müzesi ile Âtıf Efendi Ktb., M. Z. Pakalın yazmaları arasında bulunan Liitfî Tarihi müsveddeleri için bk. M. Aktepe, ayn. makale, s. 131-145.

206 Bu cilt M. Münir Aktepe tarafindan neşr edilmiştir: Vak’anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi, IX, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi yay., nr. 3130, İstanbul 1984.

207 Pakalın yazm., nr. 3, s. 1. M. Aktepe tarafından neşr edilen bu cilt TTK yayınları arasında III. Dizi-Sa. 12 olarak (Ankara 1988) yayımlanmıştır.

208 M. Aktepe, ayn. mak., s. 140. Bu ciltin M. Aktepe tarafından yapılan neşri: Ankara 1989.

209 Pakalın yazm., nr. 4.

210 Pakalın yazm., nr. 5, s. 103. Bu ciltin M. Aktepe tarafından yapılan neşri: Ankara 1989.

211 Pakalın yazm., nr. 7, s. 116.

212 M. Aktepe, ayn. makale, s. 145.

213 Aktepe, gös. yer.

214 Metni için bk. İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 893; M. Aktepe, ayn. mak., s. 143 vd.

215 Tercüme-i hâli için bk. Sicill-i Ahvâl Defteri, LXXII, 87 vd. ; Efdaleddin [Tekiner], Abdurrahman Şeref Efendi-Tercüme-i hâli, hayât-ı resmiyye ve husûsiyyesi, İstanbul 1927; Mükrimin Halil. [Yinanç], “Abdurrahman Şeref Efendi”, T T E M, XV/9 [86], (1341), 211-214.

216 Sicill-i Ahvâl Defteri, LXXII, 88.

217 Efdaleddin, ayn. esr., s. 21; M. H. Yinanç, ayn. mak., s. 211.

218 Meselâ, 31 Mart Hâdisesi’ne dâir, müşâhedelerini tespit eden ve vak’anın ertesi günü kaleme aldığı makaleyi aynen dercetmekte (s. 1-5), sonradan edindiği bilgi ve intibâlarını da ayrıca (s. 5-8) vermektedir.

219 Encümen âzâsından olup, senelerce Şeref Efendi’nin yakınında bulunmuş olan Efdaleddin Bey, onun, Sultan Reşad’ın 1911 Haziranı’nda Rumeli ve Anadolu’ya yaptığı seyahatlerinde maiyetinde bulunup bu vesîle ile küçük bir risâle hâlinde yazdığı Seyahat-nâme’yi de zabıt-nâme’sine derc ettiğini belirtmektedir. Ayn. esr., gös. yer.

İlk Osmanlı Tarihçileri / Doç. Dr. Fahameddin Başar [s.409-416]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlılarda tarih yazıcılığı, Osmanlı Beyliği’nin kuruluşundan 100-150 yıl sonra başlamıştır. Osmanlı tarih yazıcılığının geç başlaması, Anadolu’da Osmanlılardan önce Türkçe tarih yazıcılığının gelişmemesi ile bağlantılıdır. Türkiye Selçukluları ile Beylikler Dönemi’nde Anadolu’da daha çok Arapça ve Farsça eserlerin yazıldığı görülmektedir. Bu dönemde Arap dili din ve hukuk alanlarında, Farsça ise sanat ve edebiyat konularında egemen olmuştur.1 Tarih alanında, İbn Bîbî’nin el-Evâmirü’l-Alâiyye fi’l-

umûri'l-Alâiyye ile bu eserin devamı niteliğinde olan Aksarayî'nin Müsâmeretü'l-ahbâr ve müsâyeretü'l-ahyâr (Tezkîre-i Aksarâyî) ve Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ârifîn isimli eserleri bu dönemin en önemli çalışmalarıdır. Anadolu'da XIII. ve XIV. yüzyılda yazılmış olan bu eserlerde Türkiye Selçukluları ile Anadolu Beylikleri'nin tarihi anlatılmış, olaylar Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar getirilmiştir.2

Anadolu'da bu eserlerin yazıldığı dönemde Danişmendnâme ve Battal-nâme gibi Türkçe kitaplar da görülmeye başlamıştır.3 Türkçe yazılmış olan bu tarihî destanlar XIII. yüzyılda ortaya çıkmış, böylece, bu eserlerle birlikte Anadolu'da Türkçe tarih yazıcılığı başlamıştır. Halk kültürünün ürünü olan bu eserleri Oğuz Destanı ve Dede Korkut Hikâyeleri takip etmiştir. Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan itibaren ise; İslâm tarihi, Türkiye Selçukluları ve Beylikler dönemine ait Farsça yazılmış olan tarih kitaplarının Türkçe'ye tercümesi başlamıştır. İlk önce Taberî'nin meşhur Tarih'i, Farsça tercümesi esas alınarak Türkçe'ye çevrilmiş, bunu daha başka eserlerin tercümeleri takip etmiştir. XV. yüzyılda ise İbn Bîbî ve İbn Kesir gibi İslâm tarihçilerinin eserlerinin Türkçe'ye tercüme edildiği görülmektedir.

XIII. yüzyıl sonlarında Kuzey-Batı Anadolu'da kurulmuş olan Osmanlı Devleti hakkında bilgi veren tarih kaynakları bu devletin kuruluşundan çok sonra, ancak XV. yüzyılın başlarından itibaren yazılmaya başlamışlardır. Bu bakımdan XV. yüzyılın ilk yarısı, özellikle II. Murad Devri (1421-1451), Osmanlı tarih yazıcılığının başlangıcı olarak kabul edilmektedir.4

II. Murad Devri'ne kadar Osmanlılarda tarih eseri yazılmamış mıdır? Elbette yazılmış olmalıdır, ancak bu eserler günümüze ulaşmamışlardır. Meselâ XV. yüzyılda yaşamış olup Tevârih-i Âl-i Osman adını taşıyan kroniğini II. Bâyezid devrinde tamamlamış olan Âşıkpaşazâde, 1413 yılında

Geyve’de Orhan Gazi’nin imamının oğlu Yahşi Fakıh’ın evinde misafir kaldığını ve orada onun Menakıbnâme isimli eserini yazılı olarak bulup okuduğunu söylemektedir.5 Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.6

Osmanlı tarihi hakkında günümüze ulaşan ilk kaynak, Ahmedî’nin 1390 yılında tamamlayıp Germiyanoğlu Süleyman Şah’a sunduğu İskendernâme isimli eserdir. Ahmedî mesnevî türündeki bu eserinin sonuna XV. yüzyıl başlarında, Yıldırım Bâyezid devrine kadar gelen olayları anlatan bir bölüm eklemiştir. Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman adını taşıyan vekayinâme türündeki bu bölüm Osmanlı tarihi hakkında bilgi veren ilk Türkçe eser sayılmaktadır.

Asıl adı İbrahim, lakabı Taceddin olan Ahmedî, II. Murad, Yıldırım Bâyezid ve Fetret Devri’nde yaşamış bir divan şairidir. Germiyanlı ve Sivaslı olduğu hakkında rivayetler vardır. Tahminen 735/1334-35 yılında doğmuştur. Mısır’da eğitim gördüğü, döndükten sonra önce Aydınoğulları’na tâbi olduğu, ardından uzun müddet Germiyanoğulları’nın hizmetinde bulunduğu biliniyor. Nihayet 1380’de Germiyan Beyliği’nin bir kısmının Osmanlı topraklarına katılması ile Ahmedî’nin de, bu sırada diğer beyliklere nazaran daha kuvvetli olan Osmanlı hanedanının hizmetine girdiği anlaşılmaktadır.7 Timur’un Anadolu istilâsına şahit olan Ahmedî, Fetret Devri’nde Edirne’ye giderek Yıldırım Bâyezid’in oğullarından Emir Süleyman’a bağlı kalmış, onun ölümünden sonra Bursa’ya gelerek I. Mehmed’in çevresine girmeye çalışmış ve nihayet 815/1412-1413’te Amasya’da vefat etmiştir.8

Ahmedî’nin bir divanı ile İskendernâme, Cemşîd ü Hurşîd, Tervihü’l-ervâh, Hayretü’l-ukala adlı eserleri vardır. Bunlar arasında en önemlisi İskendernâme’dir. İskendernâme’nin ülkemizde ve yurt dışındaki kütüphanelerde bir çok yazması mevcuttur. 8000 beyitten fazla olan ve uzun bir Mesnevi özelliği taşıyan İskendernâme’de, İslâm tarihinde daha çok

efsanevî şahsiyetiyle tanınan Makedonya kralı Büyük İskender'in hayatı ve kahramanlıkları anlatılmaktadır. Bunun yanında eserde felsefe, ilâhiyat ve tıp konuları hakkında da bilgi vardır. İskendernâme 1390 yılında tamamlanmış ve Germiyanoğlu Süleyman Şah'a sunulmuştur. Ahmedî daha sonra, muhtemelen Emir Süleyman'ın yanında bulunduğu sırada bu eserinin sonuna, Yıldırım Bâyezid'e kadar gelen bir Osmanlı tarihi eklemiş ve bunu 1410 yılında I. Bâyezid'in oğlu Emir Süleyman'a takdim etmiştir. Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman adını taşıyan 334 beyitlik bu bölüm Ertuğrul Gazi'den başlayarak Emir Süleyman'a kadar gelen Osmanlı tarihi hakkında bilgi vermektedir. Osmanlı tarihi hakkında bilgi veren günümüze ulaşmış ilk manzum eser olan Dâsitân, Emir Süleyman'ı öven mısralar ile son bulmuştur.9

Ahmedî'nin, ilk Osmanlı vekayinâmelerinden sayılan Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman isimli bu eseri, yani İskendernâme'nin son kısmı ilk önce Necib Âsım, daha sonra Nihat Sami Banarlı ve Nihal Atsız tarafından olmak üzere üç kez yayımlanmıştır.10 İskendernâme'nin tamamı ise, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar nr. 921'de bulunan nüshasının tıpkı basımı ve bir inceleme ile birlikte İsmail Ünver tarafından neşredilmiştir.11

Ahmedî'nin bu manzum eserinden başka, II. Murad devrine kadar Osmanlı tarihi hakkında yazılmış olan herhangi bir tarih eseri bilinmemektedir. Bu dönemde daha çok, Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devri'nde Arapça ya da Farsça olarak kaleme alınmış olan eserlerin Türkçe tercümelerinin yapıldığı görülmektedir. Çeşitli konularda olan bu tercümeler Anadolu'nun değişik bölgelerinde hüküm süren beyler adına Türkçe'ye tercüme edilmişlerdir. Bu tercüme eserler arasında tarih kitapları da olup, en önemlisi hiç şüphesiz İranlı edip ve tarihçi İbn Bîbî'nin, Türkiye Selçukluları hakkında bilgi veren el-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-

Alâiyye adlı eseridir.12 Farsça yazılmış olan bu eser, 1424 yılında Yazıcızâde Ali tarafından II. Murad nâmına bazı ilâvelerle Türkçe'ye çevrilmiştir. Yazıcızâde, bu tercümeyi, kendi yazmış olduğu Târih-i Âl-i Selçuk, Oğuznâme veya Moğolnâme de denilen eserinin üçüncü kısmı olarak neşretmiştir13. Yazıcızâde'nin bu eseri, daha sonra eser yazmış olan tarihçilerin birçoğu tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.14

II. Murad devrinde edebiyat ve diğer ilmî gelişmelere paralel olarak tarih yazıcılığı da ilerleme kaydetmiştir. II. Murad'ın tahta çıkığı 1421 yılından itibaren, tercüme eserlerin yanında Tevârih-i Âl-i Osmân adı verilen ve yazarı belli olmayan anonim tarih kaynaklarının yazıldığı bilinmektedir. Osmanlı tarihi hakkında bilgi veren ilk kronikler olan bu Tevârih-i Âl-i Osmânlar, II. Murad'dan sonraki devirlerde, özellikle Fatih Sultan Mehmed ve II. Bâyezid Dönemi'nde de devam etmiş, hatta bu gelenek Kanunî Sultan Süleyman Devri'ne kadar sürmüştür. Bu kroniklerin kim tarafından ve nasıl yazıldığını tespit etmek güçtür. Çok sâde bir dille, XV. yüzyıl Anadolu insanının kullandığı Türkçe ile yazılmış olan bu eserlere daha sonra bazı ilâveler yapıldığı anlaşılmaktadır. Süleyman Şah ve Ertuğrul Gazi'nin Anadolu'ya gelişi ile başlayan bu kroniklerdeki bilgiler II. Murad dönemine kadar çok kısadır. II. Murad Devri'nden itibaren ise olaylar ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Daha sonraki tarihçiler tarafından, özellikle Âşıkpaşazâde ve Neşrî tarafından sıkça kullanılan bu Anonim Tevârih-i Âl-i Osman'ların kütüphanelerimizde ve yurt dışındaki kütüphanelerde pek çok nüshası mevcuttur.15

II. Murad devrinde, tercüme eserler ile anonim Tevârih-i Âl-i Osmânların yanında, olayların günü gününe kaydedilmiş olduğu kronolojik takvimlerin yazılmaya başlandığı görülmektedir. Ahmedî'nin eserinden sonra günümüze ulaşmış olan ilk Osmanlı tarihleri bu Takvim'lerdir. Saray Takvimleri de denilen bu metinler çok kısa olup olaylar, eserin yazıldığı

yıldan geriye doğru gidilerek "…elden berü….yıldur, …… feth olaldan berü …. yıldur, …. beg veladetinden berü …. yıldur, …. cülûsundan berü …. yıldur, ……. idelden berü …. yıldur" gibi ifadelerle kaydedilmiştir.16 Bu Takvimlerdeki kayıtlar çok kısa olmakla birlikte tarihlerin kaydedilmiş olması dolayısıyla kronolojik bakımdan önemlidir. Bu eserlerde sadece hükümdarların doğumları, tahta çıkışlarıyla önemli fetihleri ve ölüm tarihleri hakkında bilgi bulunmaktadır. Ancak, eserin yazıldığı yıla yaklaşıldıkça bilgiler ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Takvimler'de yalnızca Osmanlı tarihi değil, Osmanlılardan önceki İslâm devletleri, hatta dünya tarihi hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Ne zaman ve kim tarafından yazıldığı belli olmayan bu eserlerde güneş ve ay tutulmasından, yıldızların durumu ile önemli günler, uğurlu ve uğursuz olaylardan da bahsedilmiştir.

Osmanlı tarih yazıcılığında önemli yeri olan ve daha sonra eser yazan tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanılan Takvimlerden II. Murad'a takdim edildiği tahmin olunan 840/1436 ve 848/1444 tarihli iki takvim Osman Turan tarafından yayımlanmıştır.17 Bundan başka Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan Köşkü No.309'da bulunan ve Fatih Sultan Mehmed için fetihten bir yıl önce yazılmış olan 856/1452 tarihli takvim ise Nihal Atsız tarafından neşredilmiştir.18 Bunların dışında yine Nihal Atsız 824/1421, 835/1431 ve 843/1439 yıllarına ait üç takvim daha yayımlamıştır.19

Anonim Tevârih-i Âl-i Osman ve Takvimler dışında II. Murad devrinde gerçek anlamda bir tarih yazıcılığının mevcut olduğu söylenemez. Bununla birlikte bu devirde II. Murad adına telif ve kendisine takdim edilen, özellikle de Farsça yazılmış olan eserlerin sayısının fazla olduğu dikkat çekmektedir. II. Murad'a takdim edilen çeşitli konulardaki eserler arasında, Osmanlı tarihi bakımından en önemlisi Kâşifî'nin Farsça olarak yazdığı

Gazanâme-i Rum isimli eseridir. II. Murad devrinin manzum bir şehnâmesi olan bu eser Fatih'in düğünü ile son bulmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed dönemi (1451-1481) ise, siyasî bakımdan olduğu gibi, ilim hayatı ve buna paralel olarak tarih yazıcılığı açısından da tam bir yükselme devridir. Bu dönemde eski eserlerin tercümeleri yanında, Fatih Sultan Mehmed adına bir çok eserin kaleme alındığını görüyoruz. II. Murad zamanında başlayan Tevârih-i Âl-i Osmân ve Takvim geleneği Fatih devrinde de devam etmiş, bunun yanında Tursun Bey ve Ebu'l-Hayr gibi tarihçiler, yazmış oldukları eserlerini Fatih Sultan Mehmed'e ithaf etmişlerdir.20 Ayrıca yine bu devirde Şükrullah, Enverî ve Karamanî Mehmed Paşa gibi tarihçilerin yanı sıra, eserlerinin tamamını Osmanlı tarihine ayırmış olan Âşıkpaşazâde ve Oruç b. Âdil gibi tarihçiler yetişmiştir. Bu kronik yazarlarından son ikisi, eserlerini II. Bâyezid devrinde kaleme almışlardır. Yine bu dönemde, Hıristiyan devletlere karşı yapılan gazâları anlatan ve Gazavatnâme adını alan eserlerin yazıldığı görülmektedir.21 Tarih yazıcılığında Fatih Devri'nde görülen bu gelişme, Fatih'ten sonraki Osmanlı hükümdarları zamanında daha da çoğalmıştır. Özellikle II. Bâyezid'in ilim adamlarını himaye ve teşvik etmesi sonucunda bu dönemde, günümüze ulaşan pek çok tarihî eser kaleme alınmıştır.

Osmanlı tarih yazıcılığında Ahmedî'den sonra gelen tarih yazarı, eserini Fatih devrinde kaleme almış olan Şükrullah'tır. Aslen Şirvanlı olan Şükrullah, 1409 yılında Osmanlı hizmetine girmiş, Fetret devrinin sonu ile I. Mehmed, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed devirlerinde yaşamıştır. Özellikle II. Murad devrinde dikkat çekerek padişahın teveccühünü kazanmış ve elçilik göreviyle önce Karamanoğulları'na, daha sonra da Karakoyunlu sarayına gönderilmiştir.22 1488'de İstanbul'da vefat etmiştir.23

Şükrullah, 1456-1459 yılları arasında Behçetü't-Tevârih adını taşıyan Farsça kısa bir tarih yazmış ve eserini devrin sadrazamı Mahmud Paşa'ya sunmuştur. Şükrullah'ın bu eseri 13 bölümden meydana gelen bir dünya tarihi olup, son bölümü Osmanlı tarihine aittir. Bu bölüm Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Fatih devrine kadar meydana gelmiş olan olayları ele almaktadır. Eser Fatih Sultan Mehmed ile veziri Mahmud Paşa'yı öven cümlelerle bitmektedir. Şükrullah'ın, eserini yazarken Ahmedî'nin İskendernâme sonuna eklediği Dâsitân'dan yararlandığı anlaşılmaktadır. Ancak Ahmedî'nin eserinde tarih kaydedilmediği halde, Şükrullah olayların meydana geldiği yılları belirtmiştir. Bu bakımdan kronolojik bilgi için önemlidir. Onun eserinde özellikle 1407 yılından sonra meydana gelen olaylar hakkında verilen bilgiler çok daha ayrıntılıdır. Farsça olarak kaleme alınmış olan bu eser, kendisinden sonra yazılan tarihlere kaynak olmuş, özellikle Karamanî Mehmed Paşa, Ruhi Çelebi, Sarıca Kemal ve daha bir çok tarihçi tarafından kullanılmıştır. İlk Osmanlı kroniklerinden olan Behçetü't-Tevârih'in bir çok kütüphanede yazma nüshası bulunmaktadır. Kanunî devrinde Türkçe tercümesi yapılmış olan Behçetü't-Tevârih T. Seif tarafından Farsça metinle birlikte Almanca'ya tercüme edilmiş,24 Osmanlılara ait kısmı ise Nihal Atsız tarafından Türkçe'ye çevrilerek 1939 ve 1949 yıllarında olmak üzere iki kez yayımlamıştır.25

Osmanlı tarih yazarlarının üçüncüsü Enverî'dir. Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Enverî, Fatih ve II. Bâyezid devrinde yaşamış olup tam adı dahi bilinmemektedir. Enverî onun mahlasıdır. Ulemâdan veya din adamlarından olması ve belki de imam sıfatıyla II. Mehmed'in fetihlerine katılmış olması muhtemeldir.26 Nitekim Fatih'in Eflak, Midilli ve Bosna seferlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Enverî Düstûrnâme adıyla manzum bir tarih yazmıştır.27 Enverî, sadrazam Mahmud Paşa adına kaleme almış olduğu bu eserini 1465 yılında tamamlamıştır. Eserini Kitap

adı verilen üç bölüme ayırmış olan Enverî, birinci bölümde Peygamberler tarihini, ikinci bölümde Aydınoğulları Beyliği tarihini ve son bölümde de Fatih'e kadar gelen Osmanlı tarihini anlatmıştır. Bu üçüncü kısım çok kısadır. Kendisinin söylediğine göre bu kısım, Teferrücnâme adını taşıyan ve Osmanlı hanedanının tarihini daha etraflı anlatan başka bir kitabının özetidir.28

Düstûrnâme'nin en önemli kısmı Aydınoğulları tarihi hakkında bilgi veren ilk bölümüdür. Eserin ikinci ve en uzun ana bölümünü meydana getiren bu kısımda Aydınoğulları Beyliği'nin tarihçesi ile Aydın oğlu Umur Beyin gazâ ve fetihleri anlatılmaktadır. Umur Bey'in faaliyetleri yanında komşu beyliklerden de bahsedilmiş, bu beyliklerin Bizans İmparatorluğu ile olan münasebetlerine yer verilmiştir. Bu bakımdan Düstûrnâme, Aydınoğullarından başka Anadolu'da kurulmuş olan diğer Türk beyliklerinin tarihi için de önemli bir kaynaktır. Aydınoğulları kısmı kadar orijinal olmasa da, eserin Osmanlı tarihi bölümü de önemli bir kaynak özelliği taşımaktadır. Enverî burada, özellikle Osmanlıların aslı ve şeceresi hakkında geniş bilgi vermiştir. Ayrıca Orhan Bey ve oğlu Süleyman Paşa'nın Rumeli'deki fetihleri ile Edirne'nin fethi hakkında da ayrıntılı bilgi vardır. Eser 1464 yılına kadar gelen Fatih devri olaylarını anlattıktan sonra Mahmud Paşa'yı öven sözler ile son bulmaktadır.29

Enverî'den sonra gelen tarih yazarı Karamanî Mehmed Paşa'dır. Nişancı, sadrazam, tarihçi ve şair olan Mehmed Paşa Konya'da doğmuştur. Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin soyundan gelen Arif Çelebi'nin oğludur. İlk tahsilini Konya'da tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek burada iyi bir eğitim görmüş, Şükrullah ve Enverî gibi, o da sadrazam Mahmud Paşa'nın himaye ettiği âlimler arasına girmeyi başarmıştır. Fatih devrinde çeşitli devlet görevlerinde çalışmış, gösterdiği başarı üzerine Padişah tarafından 1478 yılında sadrazamlık makamına getirilmiştir. Ancak Fatih'in

ölümünden bir gün sonra, 4 Mayıs 1481'de isyan eden Yeniçeriler tarafından Sultan Cem taraftarı olduğu için öldürülmüştür.30

Fatih Sultan Mehmed gibi büyük bir hükümdarın sadrazamı olan Karamanî Mehmed Paşa, yazmış olduğu Tevârihü's-Selâtini'l-Osmâniyye adlı eseri ile, devlet adamlığı yanında ilk Osmanlı tarihçileri arasında da yerini almıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1480 yılına kadar gelen olayları anlatan bu eser, bütünüyle Osmanlı tarihini ele alan ilk kaynaktır. Karamanî Mehmed Paşa, Arapça yazmış olduğu bu eserini Risâle adını verdiği iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Fatih'in tahta çıkışına kadar geçen olayları, ikinci bölümde ise Fatih Sultan Mehmed dönemindeki hadiseleri anlatmıştır. Karamanî Mehmed Paşa, kendi dönemine kadar olan konuları yazarken, daha önce neşredilmiş olan İskendernâme, Düstûrnâme ve Behçetü't-Tevârih gibi ilk Osmanlı kroniklerinden istifade etmiştir. Bunun yanında Takvimler'den de yararlandığı anlaşılmaktadır. Uzun yıllar sarayda çalışan Karamanî Mehmed Paşa, Fatih devrindeki olaylara yakından şahit olmuş ve bu dönemdeki hadiseleri etraflı bir şekilde anlatmıştır. Bu sebeple eseri, özellikle Fatih devri Osmanlı tarihi için ana kaynak özelliği taşımaktadır. Onun eseri, kendisinden sonra yaşayan Ruhi, Kemalpaşazâde (İbn Kemal) ve Müneccimbaşı gibi tarihçilerin kaynakları arasında yer almıştır.31

Fatih'ten sonra hükümdar olan oğlu II. Bâyezid devrinde Osmanlı tarihi hakkında oldukça fazla eser kaleme alınmıştır. Gerek Fatih dönemindeki kültürel gelişmenin bir sonucu olarak, gerekse II. Bâyezid'in ilim adamlarını himaye edip onları eser yazmaya teşvik etmesi sonucunda bu dönemde tarih yazıcılığı çok gelişmiş ve önemli eserler yazılmıştır.

II. Bâyezid devrinde kaleme alınmış olan Osmanlı tarihlerinin birincisi Âşıkpaşazâde'nin yazmış olduğu Tevârih-i Âl-i Osmân isimli eserdir. Âşıkpaşazâde, eserini Türkçe olarak kaleme alan ilk Osmanlı kronik

yazarıdır. Asıl adı Derviş Ahmed bin Şeyh Yahya olan Âşıkpaşazâde, XIV. yüzyıl şairlerinden Âşık Paşa neslindendir. 1400'de Amasya'da doğduğu ve çok uzun yaşadığı biliniyor. Çelebi Mehmed ve II. Murad Devirlerinde bir çok sefere katılan Âşıkpaşazâde, 1437'de hacca gitmiş, döndükten sonra Üsküb'e giderek orada Paşa Yiğitoğlu İshak Bey'in himayesinde pek çok akına katılmıştır. İstanbul'un fethinde de bulunan Âşıkpaşazâde'ye fetihten sonra İstanbul'da bir ev verilmiş, hayatının geri kalan kısmını, büyük dedesi Âşık Paşa adına Fatih'te yaptırmış olduğu mescitte geçirmiştir. Eserini tamamlamış olduğu 1484 yılından sonra, ilerlemiş yaşta öldüğü tahmin edilmektedir.32

Âşıkpaşazâde, hayatının son yıllarında Menâkıb yahut Tevârih-i Âl-i Osmân adıyla anılan bir eser kaleme almıştır. Türkçe nesir olarak yazılmış ilk Osmanlı tarihi olan bu eser Âşıkpaşazâde Tarihi olarak da tanınmıştır. Âşıkpaşazâde, eserindeki ifadesine göre, fetret devrinde şehzâdeler arasındaki taht mücadelelerine şahit olmuş, Çelebi Mehmed'in 1413 yılında kardeşi Çelebi Musa üzerine gönderdiği orduya katılmış, yolda hastalanarak Geyve'de Orhan Gazi'nin imamının oğlu olan Yahşi Fakıh'ın evinde istirahat için kalmıştır. Âşıkpaşazâde, Yahşi Fakıh'ın evinde kaldığı bu sırada, onun, Yıldırım Bâyezid devri sonlarına kadar gelen Menâkıbnâme isimli eserini görüp okuduğunu ve kendisinde tarih yazma isteğinin orada başladığını belirtmiştir. Yine kendi ifadesine göre eserini tamamladığı 1484 yılında yaşı seksen beş civarında idi. Bu tarihten sonra vefat ettiği ve 1502 yılına kadar gelen olayların eserine yakınları tarafından ilâve edildiği anlaşılmaktadır.33

Âşıkpaşazâde Tarihi, bütünüyle Osmanlı tarihini ele alan ilk Türkçe eserdir. Âşıkpaşazâde eserinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1478 yılına kadar meydana gelen olayları sâde bir Türkçe ile anlatmıştır. Onun eseri, XV. yüzyıl Anadolu Türkçesinin en güzel örneklerinden biri

sayılmaktadır. Âşıkpaşazâde eserini Bâb adını verdiği küçük başlıklara ayırmış, akıcı üslûbunu zaman zaman şiirlerle süslemiştir. Eserdeki kısa başlıklar bazen soru-cevap şeklinde bitmektedir. Kronik yazarı, sanki kalabalık bir dinleyici karşısında eserini okurken, dinleyenlerin soru ve itirazlarına cevap vermektedir. Âşıkpaşazâde'nin eseri aynı zamanda bir halk destanı şeklindedir. Eser âdeta gazâya giden ordunun maneviyatını arttırmak için destanî bir şekilde kaleme alınmıştır. Âşıkpaşazâde olayları anlatırken zaman zaman tahlile de tâbi tutmuş, şahsî düşüncelerini de kimseden çekinmeden belirtmiştir. Ayrıca çeşitli devlet adamları ve emirleri hakkında zaman zaman ağır eleştirilerde de bulunmuştur.34

Âşıkpaşazâde eserini yazarken, 1402 yılına kadar olan olaylar için Yahşi Fakih'in Menakıbnâmesi'nden yararlanmıştır. Fetret Devri ve Çelebi Mehmed dönemindeki olayları ise duyduğu ve gördüğü şekilde anlatmıştır. Bu dönem için anonim Tevârih-i Âl-i Osmân'ları kullandığı da anlaşılmaktadır. Eserinin en önemli kısmı ise bizzat şahit olduğu II. Murad ve Fatih Dönemlerindeki olaylar hakkında verdiği bilgilerdir. Bu dönemdeki olaylar ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi tarihi için önemli olan bu kronik, XVI. yüzyıl ve daha sonra yazılan bütün tarihlerin ana kaynaklarından birisi olmuştur. Çoğu yurt dışında olmak üzere ondan fazla yazma nüshası bulunan Âşıkpaşazâde Tarihi ilk defa Âli Bey tarafından neşredilmiş, daha sonra Friedrich Giese bir neşrini daha yapmıştır.35 Âşıkpaşazâde Tarihi, Nihal Atsız tarafından Âli Bey ve Giese neşirleri karşılaştırılmak sureti ile yeni harflerle de yayımlamıştır.36

II. Bâyezid Devri'nde yazılan bir başka Tevârih-i Âl-i Osman da Oruç b. Âdil'in yazmış olduğu eserdir. Hayatı hakkında fazla bilgi olmayan Oruç b. Âdil Edirne'de doğmuş, memuriyete başlayınca kâtiplik yapmıştır. Oruç Beğ olarak da anılır. Eseri Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1484 yılına

kadar gelmektedir. Onun kroniği, Anonim Tevârih-i Âl-i Osmânlarla benzerlik göstermektedir. Bu durum, Oruç b. Âdil'in muhtemelen Anonimlerle aynı kaynağı kullanmış olduğunu akla getirmektedir. Âşıkpaşazâde ile çağdaş olan Oruç b. Âdil de eserini çok sâde bir dil ile yazmıştır. Birçok kütüphanede yazma nüshası bulunan Oruç Tarihi, Alman Türkolog Franz Babinger tarafından Oxford ve Cambridge'de bulunan iki nüshası karşılaştırılmak sureti ile neşredilmiştir.37 Oruç Beğ Tarihi daha sonra Atsız tarafından bugünkü harflerle yayımlanmıştır.38

II. Bâyezid döneminden itibaren genel Osmanlı tarihi yanında, yalnızca bir padişah devrindeki olayları anlatan eserlerin yazılmaya başladığı da görülmektedir. Bu tür eserlerin ilk örneği II. Murad, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid Devirlerinde yaşamış olan Dursun Bey'in Fatih dönemi için yazmış olduğu Târih-i Ebü'l-Feth isimli eserdir.Tursun Bey şeklinde anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak tımarlı sipahinin ya da ümerâdan birinin oğlu olduğu ve İstanbul'un fethinde bulunduğu ve fetihten sonra Fatih'in emriyle şehrin tahririni yaptığı anlaşılmaktadır. Bu görevindeki gayretinden dolayı Fatih'in taktirini kazanan Dursun Bey, daha sonra padişahın yanında bir çok sefere katılmıştır. İstanbul'da bulunduğu zamanlar defterdarlık yapmıştır. II. Bâyezid devrinde emekli olmuş ve Târih-i Ebü'l-Feth adını verdiği eserini muhtemelen 1490-1495 yılları arasında kaleme almıştır.39

Dursun Bey, Fatih Sultan Mehmed'in gazâ ve fetihlerini anlatmak için yazmış olduğu eserini 1488 yılına kadar getirmiştir. Tarih-i Ebü'l-Feth, önsöz, giriş ve asıl metin kısmı olmak üzere üç bölümden meydana gelmiştir. Önsözde kitabın yazılış sebebini anlatan Dursun Bey, giriş bölümünde padişahlık makamının yüceliğini, onun varlığının nasıl bir hizmet olduğunu ve padişah olanların ne gibi ahlâkî vasıflar taşıması gerektiğini açıklamıştır. Üçüncü ve son bölüm ise Fatih Sultan Mehmed'in

ilk olarak tahta çıktığı 1444 yılından başlayıp, II. Bâyezid'in saltanatının ilk 7 yılı içerisinde meydana gelen olayları içine almaktadır.

Dursun Bey'in bu eseri, bizzat içinde bulunduğu olayları anlatması bakımından birinci derecede bir kaynaktır. Ancak, Dursun Bey'in eserinde kullandığı dil çok ağırdır. Arapça ve Farsça kelimelerin sıkça kullanıldığı eserde Fatih devri olayları ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bu bakımdan kendisinden sonra gelen tarihçilerin müracaat ettikleri önemli bir kaynaktır. Nitekim, XVI. yüzyılın büyük tarihçilerinden Kemalpaşazâde, Tevârih-i Âl-i Osman'ının Fatih Sultan Mehmed'e ayrılmış olan defterini yazarken Dursun Bey'in eserinden çok yararlanmıştır. Yazma nüshaları günümüze ulaşmış olan Târih-i Ebü'l-Feth, ilk defa Mehmed Ârif Bey tarafından eski harflerle neşredilmiştir.40 Bu eserin değişik nüshaları kullanılarak yeni harflerle yapılmış bir neşri ise Mertol Tulum tarafından yayımlanmıştır.41 Târih-i Ebü'l-Feth'in Halil İnalcık ve R. Murphey tarafından yapılmış bir neşri daha vardır.42

II. Bâyezid devrinde yazılmış olan önemli eserlerden birisi de Mehmed Neşrî'nin Cihân-nümâ adlı eseridir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Mehmed Neşrî Bursa'da müderrislik yapmış, 1520 yılında orada vefat etmiştir. Mehmed Neşrî'nin yazmış olduğu Cihân-nümâ, sekiz bölümden meydana gelen bir dünya tarihidir. Ancak bu eserden yalnız Osmanlı hanedanının tarihini anlatan altıncı kısım zamanımıza kadar ulaşmıştır. Neşrî Tarihi adıyla tanınmış olan bu eser 1492 yılında tamamlanmış, o tarihlerde padişaha sunulmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1485 yılına kadar gelen olayları anlatmaktadır. Türkçe olan bu eserde ayrıca Oğuz Han ve Türkiye Selçukluları hakkında da bilgi vardır. Neşrî'nin Cihân-nümâ'sı II. Bâyezid'i öven bir kaside ile son bulmuştur. Mehmed Neşrî, döneminde yazılmış olan eserlere göre daha ayrıntılı bilgi vermiştir. Âşıkpaşazâde'den etkilenmiş olmakla birlikte,

eserinde yer yer onda olmayan bilgiler de bulunmaktadır. Bu bakımdan onun eseri önemli bir kaynaktır ve daha sonraki tarihçiler tarafından kullanılmıştır.[43]

Birçok kütüphanede yazma nüshası bulunan Neşrî Tarihi, Faik Reşit Unat ve Mehmet Altay Köymen tarafından iki cilt olarak eski ve yeni harflerle yayımlanmıştır.[44] Cihân-nümâ'nın eski harflerle bir başka yayımı ise Franz Taeschner tarafından yapılmıştır.[45] Neşrî'nin eseri, M. Altay Köymen tarafından yeni harflerle tekrar yayımlanmıştır.[46] Neşrî ve eseri hakkında bir çalışma da V.L. Ménage tarafından yapılmıştır.[47]

II. Bâyezid devri tarihçilerinden birisi de Mehmed b. Hacı Halil Konevî'dir. Karamanî Mehmed Paşa'nın çağdaşı olan Hacı Halil, Konya'da doğmuştur. Târih-i Âl-i Osmân adını verdiği eserini Fatih'in emri üzerine yazdığını söylemektedir. Hacı Halil Konevî, eserini II. Bâyezid devrinde tamamlamış ve bu devrin ilk yıllarındaki olaylar ile bitirmiştir. Eserin bilinen iki nüshası Paris ve Kayseri'dedir. Paris nüshasının günümüz Türkçesine aktarılmış kısa bir yayını Robert Anhegger tarafından yapılmıştır.[48]

Aynı dönemin bir başka müellifi de Sarıca Kemal'dir. Bergama'lı olan Sarıca Kemal, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bâyezid Devirlerinde yaşamış, Edirne yakınlarında, Hasköy'de müderrislik yapmıştır. Sultan II. Bâyezid'in emriyle Selâtinnâme adlı Türkçe bir eser yazmıştır. Üç bin beyitten meydana gelen bu eser Destân-ı Âl-i Osmân adıyla da anılmaktadır. Selâtinnâme 1490 yılında tamamlanmış olup, diğer kronikler gibi Osmanlıların Anadolu'ya gelmeleri ile başlamaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde yazma nüshası bulunan bu eser Necdet Öztürk tarafından yeni harflerle yayımlanmıştır.[49]

II. Bâyezid devrinde yazılmış olan Tevârih-i Âl-i Osman'lardan birisi de Behiştî Sinan Çelebi'ye aittir. Sinan Çelebi, manzum olarak yazmış olduğu

bu eserinde oldukça ağır ve sanatkârane bir dil kullanmıştır. Bu eserin günümüze ulaşan ve son kısmı eksik olan bir yazması 1389 yılı olayları ile başlayıp II. Mehmed'in ölümüne kadar gelmektedir. Bazı yerlerinde eksiklikler, bazı yerlerinde ise ilâveler bulunan diğer bir yazma ise 1502 yılı olayları ile bitmiştir. Eser henüz yayımlanmamıştır.

Görüldüğü gibi Osmanlı tarih yazıcılığında II. Bâyezid devrinde hem daha fazla, hem de çok geniş ve ayrıntılı eserler kaleme alınmıştır. Bunun sebebi II. Bâyezid'in bütün ilim adamlarını himaye etmesi ve onları eser yazmaya teşvik etmiş olmasıdır. Onun için bu dönemde gerek tarih alanında ve gerekse diğer ilim dallarında önemli eserler meydana getirilmiştir. Osmanlı tarih yazıcılığında çok daha hacimli ve çok ciltli eserlerin ise II. Bâyezid devrinden sonra yazıldığı görülmektedir. Ancak bu eserlerin yazılmasında da II. Bâyezid'in rolü vardır. Çünkü Bâyezid, İdris-i Bitlisî ve Kemalpaşazâde (İbn Kemal) gibi devrin ileri gelen âlimlerini İran'da yazılmış olan büyük klasik tarihler gibi Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirmiştir. Adı geçen tarihçiler II. Bâyezid'in isteği ile başlamış oldukları eserlerini XVI. yüzyılda tamamlamışlar ve Osmanlı tarih yazıcılığında yeni bir dönemin ve yeni bir tarih anlayışının başlamasına sebep olmuşlardır. II. Bâyezid devrinden sonra, genel tarihler yanında, yalnızca bir hükümdar döneminin tarihini, veyahut bir savaşı anlatan tarihler yazılmaya başlamış; Selimnâme, Süleymannâme gibi eserler kaleme alınmıştır. Daha sonra Şehnâme türünde minyatürlü eserler ortaya çıkmış, bunu XVII. yüzyılda yazılmaya başlanan vak'anüvis tarihleri (vekayinâmeler) ve daha sonraki yüzyıllarda da salnâmeler takip etmiştir.

1 Stanford J. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul 1982, I, 199.

2 Anadolu Türk tarihinin önemli kaynakları olan bu eserler ve müellifleri hakkında bk. Abdülkerim Özaydın, "İbn Bîbî", Türkiye Diyanet

Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIX, 379-82; İsmail Aka, “Aksarâyî, Kerimüddin”, DİA, II, 293; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 166-67, 281-83.

3 Dânişmendnâme, XI. yüzyılda İç Anadolu’da devlet kuran ve Bizans’a karşı yaptığı fetihlerle şöhret bulan Danişmend Gazi’nin kahramanlıklarını destanî bir şekilde anlatan eserdir. Battalnâme ise VIII. yüzyılda Emevilerin Anadolu’da Bizanslılara karşı açtıkları savaşlarda üstün başarı gösteren Seyyid Battal Gazi’ye ait kahramanlık hikâyelerinin destanıdır. Bk. Mustafa Özkân, “Erken Dönem Osmanlı Türkçesi”, Yeni Türkiye (701 Osmanlı Özel Sayısı), Yıl 6, Sayı 34 (Ankara 2000), s. 155. Anadolu Türk edebiyatının ilk örnekleri olan Dânişmendnâme ve Battalnâme hakkında daha geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, “Battalnâme”, DİA, V, 206-208; Aynı müellif, “Dânişmendnâme”, DİA, VI, 478-480.

4 Osmanlılarda tarih yazıcılığının başlaması ve ilk Osmanlı tarihçilerinin biyografi ve bibliyografyaları hakkında toplu çalışmalar için bkz. Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî, 4 cilt, İstanbul 1890-1893; Cemâleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri/Âyine-i Zürefâ, İstanbul 1314/1896-97; Necib Âsım, “Osmanlı Tarihnüvisleri ve Müverrihleri”, Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, cüz 1 (İstanbul 1326/1908), s. 41-52, cüz 7 (İstanbul 1327/1909), s. 425-435, cüz 8 (İstanbul 1327/1909), s. 498-499; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, III, İstanbul 1333 (1915); Şemseddin Günaltay, İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1923-25; Franz Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri (Leipzig 1927), çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982; Akdes Nimet Kurat, “Bizans’ın Son ve Osmanlıların ilk Tarihçileri”, Türkiyat Mecmuası, III (İstanbul 1935), s. 185-206; V. L. Ménage, “Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı”, (Londra 1962), çev. Salih Özbaran, Tarih Enstitüsü Dergisi,

Sayı 9 (İstanbul 1978), s. 227-240; İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu, I. Türkçe Tarih Yazmaları, T. C. Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul 1943-1951; Şehabettin Tekindağ, “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, Belleten, XXXV/140 Ekim 1971), s. 655-663; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 281-339; Colin Imber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, çev. Oktay Özel, Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyenler: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 39-71; Halil İnalcık, “Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu”, çev. Fahri Unan, Söğüt’ten İstanbul’a, s. 93-117; Aynı müellif, “Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, çev. Fahri Unan, Söğüt’ten İstanbul’a, s. 119-145.

5 Bk. Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, Tevârih-i Âl-i Osman, Düzenleyen Çiftçioğlu N. Atsız, İstanbul 1949, s. 91, 148.

6 Yahşi Fakih hakkında bk. V. L. Ménage, “The Menâkıb of Yahshi Faqih”, BSOAS, XXVI (1963); Halil İnalcık, “Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, s. 121.

7 V. L. Ménage, Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı, s. 228-29.

8 Ahmedî’nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, II, 73-74; Franz Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, s. 12-14; Nihat Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, I, 387-395; Günay Kut, “Ahmedî”, DİA, II, 165-167.

9 Yıldırım Bayezid’in oğlu Emir Süleyman, edebiyata ve şiire meraklı bir kişiliğe sahipti. Özellikle Türkçe eser yazılması konusunda şairleri teşvik etmesi sonucunda bu dönemde başta Süleyman Çelebi’nin Mevlid’i olmak üzere pek çok eser hep Emir Süleyman adına kaleme alınmıştır. Bk. Mustafa Özkân, Erken Dönem Osmanlı Türkçesi, s. 162.

10 Bk. Necib Âsım, "Osmanlı Tarih-nüvisleri ve Müverrihleri", Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, I, İstanbul 1326/1980, s. 41-52; Nihat Sami Banarlı, "Ahmedî ve Dâsitân-ı Tevârih-i Âl-i Osman", Türkiyat Mecmuası, VI, (İstanbul 1939), s. 49-176; Ahmedî, Dâstân ve Tevârih-i Âl-i Osman, Düzenliyen Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 1-35.

11 Ahmedî, İskender-nâme, İnceleme-Tıpkıbasım, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983. Bu neşirde yer alan Tıpkıbasım Ahmedî'nin Cemşîd ü Hurşîd'iyle birlikte toplam 75 yaprak ve 8754 beyit olup, Osmanlılar kısmı 65b-68a arasında bulunmaktadır.

12 Şehabettin Tekindağ, Osmanlı Tarih Yazıcılığı, s. 657.

13 Şehabettin Tekindağ, agm., aynı yer; Abdülkerim Özaydın, "İbn Bîbî", DİA, XIX, 379-82.

14 Yazıcızâde'nin eserini özellikle 16. yüzyıl müelliflerinden Gelibolulu Mustafa Âlî ve 17. yüzyıl müelliflerinden Müneccimbaşı Ahmed Dede Efendi kaynak olarak kullanmıştır. Bk. Ş. Tekindağ, agm., aynı yer.

15 Bu anonim Tevârih-i Âl-i Osman'lar üzerinde çalışan Alman müsteşriki Fr. Giese, çeşitli kütüphanelerde bulunan 10 kadar anonim kroniği kendi el yazısıyla nüsha farklarını da belirterek yayınlamıştır. Giese Anonimi olarak da bilinen bu eser Nihat Azamat tarafından yeni harflerle yayınlanmıştır. Bk. Anonim Tevârih-i Âl-i Osman-F. Giese Neşri-, Hazırlayan Nihat Azamat, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1992. Ayrıca bir başka anonim Tevârih-i Âl-i Osmân da Abdülkadir Özcan tarafından neşredilmiştir. Bkz. Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704), Türk Tarihi Kurumu, Ankara 2000.

16 V. L. Ménage, Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı, s. 230.

17 Bk. İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler, yay. Osman Turan, Ankara 1954.

18 Bk. “Fatih Sultan Mehmed’e Sunulmuş Tarihî Bir Takvim”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, III (İstanbul 1957), s. 17-23.

19 Bu üç takvim için bkz. Osmanlı Tarihine Ait Takvimler I, Düzenliyen: Atsız, İstanbul 1961.

20 Şehabettin Tekindağ, “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, s. 657.

21 Gazavatnâmeler üzerinde geniş bir çalışma Agâh Sırrı Levend tarafından yapılmıştır. Bk. Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey’in Gazavât-nâmesi, Ankara 1956.

22 Atsız, Osmanlı Tarihleri I, s. 39.

23 Şükrullah hakkında daha fazla bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri, I, 332; F. Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, s. 20-21. Atsız, Şükrullah’ın eserini Bursa’da yazdığını ve burada ölmüş olmasının muhtemel olduğunu söylüyor. Bk. Osmanlı Tarihleri I, s. 40. Şükrullah’ın ölüm tarihi 864/1459-60 olarak da verilmiştir (Ayla Demiroğlu, “Behçetü’t-Tevârih”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, V, 349).

24 Bk. Theodor Seif, “Der Abschnitt Über die Osmanen in Şükrullah’s Persischer Üniversal-geschichte”, Mittellungen Zur Osmanischen Geschichte, II, Wien, 1924-1926, s. 63-128.

25 Behçetü’t-Tevârih’in Türkçe tercümeleri için bkz. Çiftçioğlu N. Atsız, Şükrullah, Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Tarihi, İstanbul 1939; Şükrullah, Behçetüttevârih, Türkçeye çeviren Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 39-70.

26 F. Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, s. 445.

27 Enverî ve eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Mükrimin Halil (Yınanç), Düsturnâme-i Enverî: Medhâl, İstanbul 1930; Abdülkadir Özcan, “Düstûrnâme-i Enverî”, DİA, X, 49-50.

28 F. Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, s. 445.

29 Enverî’nin bu eseri Mükrimin Halil Yınanç tarafından Düsturnâme-i Enverî adıyla İstanbul’da 1928 yılında eski harflerle neşredilmiştir.

30 F. Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, s. 27-28; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, s. 286.

31 Ayasofya ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazma nüshaları bulunan Tevârihü’s-Selâtini’l-Osmaniyye ilk olarak, bazı kısımları Mükrimin Halil Yınanç tarafından tercüme edilmiş ve tanıtılmıştır. Bkz. “Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika”, Türk Tarih Encümeni Mecmuası, XIV/93, İstanbul 1924, s. 85-142. Eserin tamamı ise İbrahim Hakkı Konyalı tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bk. Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 321-369.

32 Âşıkpaşazâde’nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, 79-90.; Abdülkadir Özcan, “Âşıkpaşazâde”, DİA, IV, 6-7.

33 F. Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, s. 38-42; Atsız, Osmanlı Tarihleri I, 79-81.

34 Bk. Necdet Öztürk, “XV-XVII. Yüzyıl Osmanlı Tarihçileri ve Eserleri”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı 25 (İstanbul 1989), s. 32-33. Âşıkpaşazâde ve eseri hakkında bk. Halil İnalcık, “Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Çev. Fahri Unan, Derleyenler: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 119-145.

35 Eski harflerle yapılmış olan bu neşirler için bk. Tevârih-i Âl-i Osmân (Âşıkpaşazâde Tarihi), nşr. Âli Bey, İstanbul 1332/1914; Die Altosmanische Chorink des Âşıkpaşazâde, nşr. Friedrich Giese, Leipzig 1929.

36 Bkz. Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, Tevârih-i Âl-i Osmân, neşr. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 77-319. Atsız burada, Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (s. 79-90). Âşıkpaşazâde Tarihi Atsız tarafından Âşık Paşaoğlu Tarihi adıyla Milli Eğitim Bakanlığı yayınları arasında tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1992).

37 Bk. Oruç b. Âdil, Tevârih-i Âl-i Osman, Hannover 1925.

38 Bk. Oruç Beğ Tarihi, Baskıya Hazırlayan Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul (tarihsiz). Bu eserin sonunda, Oruç Beğ Tarihi'nin Manisa Kütüphanesi'nde bulunan bir yazma nüshasının fotokopisi yer almaktadır.

39 Dursun Bey'in hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Mertol Tulum, "Dursun Bey", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, X, 6-7.

40 Bk. Târih-i Ebü'l-Feth, Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası ilâvesi, İstanbul 1330/1912. Mehmed Ârif Bey, burada, Dursun Bey'in eserindeki verileri değerlendirerek hayatı hakkında da bilgi vermiştir.

41 Bk. Tursun Bey, Târih-i Ebü'l-Feth, İstanbul 1977.

42 Halil İnalcık ve R. Murphey, Târih-i Ebü'l-Feth'in Ayasofya nüshasını tıpkıbasım olarak İngilizce özet ile birlikte neşretmişlerdir. Bkz. Tursun Beg, The History of Mehmed the Conqueror, Chicago 1978.

43 F. Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, s. 42-43.

44 Bk. Mehmed Neşrî, Kitâb-ı Cihân-nümâ (Neşrî Tarihi), I-II, Ankara 1949, 1957.

45 Neşrî, Cihân-nümâ, Die Altosmanische Chronik des Mevlâna Neschrı, I-II, Leipzig 1951, 1955.

46 Neşrî Tarihi, I-II, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1983.

47 V. L. Ménage, Neshrı's History of the Ottomans, London 1964.

48 Bk. “Mehmed b. Hacı Halil ül-Kunevî’nin Târih-i Âl-i Osman’ı”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, II/3-4 (İstanbul 1952), s. 51-66.

49 Sarıca Kemâl, Selâtin-nâme, Yayınlayan Necdet Öztürk, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2001.

Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, Düzenliyen: Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 1-35.

Ahmedî, İskender-nâme, İnceleme-Tıpkıbasım, nşr. İsmail Ünver, Ankara 1983.

Anhegger, Robert, “Mehmed b. Hacı Halil ül-Kunevî’nin Târih-i Âl-i Osman’ı”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, II/3-4 (İstanbul 1952), s. 51-66.

Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704), Hazırlayan Abdülkadir Özcan, Ankara 2000.

Anonim Tevârih-i Âl-i Osman-F. Giese Neşri-, Hazırlayan Nihat Azamat, İstanbul 1992.

Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, Tevârih-i Âl-i Osmân, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 77-319.

Âşıkpaşaoğlu Tarihi, Yayınlayan: Atsız, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.

Babinger, Franz, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982.

Banarlı, Nihat Sami, “Ahmedî ve Dâsitân-i Tevârih-i Âl-i Osman”, Türkiyat Mecmuası, VI, İstanbul 1939, s. 49-176.

Banarlı, Nihat Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, İstanbul 1971.

Başar, Fahamettin, “Osmanlı Tarih Kaynakları”, Tarih ve Medeniyet, sayı 37 (İstanbul 1997), s. 37-44; sayı 38, s. 33-40.

Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, III, İstanbul 1333 (1915).

Cemaleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri/Âyine-i Zürefâ, İstanbul 1314.

Demiroğlu, Ayla, “Behçetü’t-Tevârih”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, V (İstanbul 1992), s. 349.

Die Altosmanische Chorink des Âşıkpaşazâde, nşr. Friedrich Giese, Leipzig 1929.

Düsturnâme-i Enverî, nşr. Mükrimin Halil (Yınanç), İstanbul 1928.

Günaltay, Şemseddin, İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1923-25.

Imber, Colin, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, çev. Oktay Özel, Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyenler: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 39-71.

İnalcık, Halil, “Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu”, çev. Fahri Unan, Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Ankara 2000, s. 93-117.

İnalcık, Halil, “Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, çev. Fahri Unan, Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Ankara 2000, s. 93-117.

Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi, çev. İbrahim Hakkı Konyalı, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 321-369.

Kurat, Akdes Nimet, “Bizans’ın Son ve Osmanlılar’ın İlk Tarihçileri”, Türkiyat Mecmuası, III (İstanbul 1935), s. 185-206.

Kut, Günay, “Ahmedî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, II (İstanbul 1989), s. 165-167.

Mehmed Neşrî, Cihân-nümâ (Neşrî Tarihi), I-II, Yayınlayanlar: Faik Reşit Unat-Mehmet Altay Köymen, Ankara 1949, 1957.

Ménage, V. L., “Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı”, Tarih Enstitüsü Dergisi, sayı 9 (İstanbul 1978), s. 227-240.

Ménage, V. L., Neshr’s History of the Ottomans, London 1964.

Necib Âsım, “Osmanlı Tarihnüvisleri ve Müverrihleri”, Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, cüz 1 (İstanbul 1326/1908), s. 41-52, cüz 7 (İstanbul 1327/1909), s. 425-435, cüz 8 (İstanbul 1327/1909), s. 498-499.

Neşrî, Cihân-nümâ, Die Altosmanische Chronik des Mevlâna Neschri, I-II, nşr. Franz Taeschner, Leipzig 1951, 1955.

Neşrî Tarihi, I-II, Yayınlayan: Mehmet Altay Köymen, Ankara 1983.

Nihal Atsız, “Fatih Sultan Mehmed’e Sunulmuş Tarihî Bir Takvim”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, III (İstanbul 1957), s. 17-23.

Nihal Atsız, Osmanlı Tarihine Ait Takvimler, İstanbul 1961.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Battalnâme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, V (İstanbul 1992), s. 206-208.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Dânişmendnâme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, VI (İstanbul 1992), s. 478-480.

Oruç b. Âdil, Tevârih-i Âl-i Osman, nşr. Franz Babinger, Hannover 1925.

Özaydın, Abdülkerim, “İbn Bîbî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XIX (İstanbul 1999), s. 379-82.

Özcan, Abdülkadir, “Âşıkpaşazâde”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, IV (İstanbul 1991), s. 6-7.

Özcan, Abdülkadir, “Düstûrnâme-i Enverî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, X (İstanbul 1994), s. 49-50.

Öztürk, Necdet, “XV-XVII. Yüzyıl Osmanlı Tarihçileri ve Eserleri, Türk Dünyası Tarih Dergisi, sayı 25 (İstanbul 1989), s. 32-33, sayı 26, s. 32-33.

Sarıca Kemâl, Selâtin-nâme, Yay. Necdet Öztürk, Ankara 2001.

Seif, Theodor, “Der Abschnitt Über die Osmanen in Şükrullah’s Persischer Üniversal-geschichte”, Mittellungen Zur Osmanischen Geschichte, II (Wien 1924-1926), s. 63-128.

Şeşen, Ramazan, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998.

Şükrullah, Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Tarihi, çev. Nihal Atsız, İstanbul 1939.

Şükrullah, Behçetü’t-Tevârih, çev. Nihal Atsız, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 39-70.

Tekindağ, Şehabettin, “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, Belleten, XXXV/140 (Ekim 1971), s. 655-663.

Tevârih-i Âl-i Osmân (Âşıkpaşazâde Tarihi), nşr. Âli Bey, İstanbul 1332.

Tulum, Mertol, “Dursun Bey”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, X (İstanbul 1994), 6-7.

Turan, Osman, İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler, Ankara 1954.

Tursun Bey, Târih-i Ebü’l-Feth, nşr. Mehmed Ârif Bey, Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası ilâvesi, İstanbul 1330.

Tursun Bey, Târih-i Ebü’l-Feth, nşr. Mertol Tulum, İstanbul 1977.

Tursun Beg, The History of Mehmed the Conqueror, nşr. Halil İnalcık-R. Murphey, Chicago 1978.

(Yınanç), Mükrimin Halil, Düsturnâme-i Enverî: Medhâl, İstanbul 1930.

(Yınanç), Mükrimin Halil, “Milli Tarihimize Dair Eski Bir Vesika”, Türk Tarih Encümeni Mecmuası, XIV/93 (İstanbul 1924), s. 85-142.

Osmanlılarda Tarih Yazıcılığı / Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aydın [s.417-425]

Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi / Türkiye

Onüçüncü yüzyılın sonlarında Anadolu'nun kuzeybatısında, Bithynia'da kurulan Osmanlı Beyliği'nin dili küçük bir parçası üzerine kurulduğu Anadolu Selçuklu Devleti'ndeki Arapça ve Farsça ağırlıklı dilin aksine tamamıyla sade idi. Bu nedenle devlet büyüdükçe dil de yavaş yavaş Arapça ve Farsçadan kelimeler alarak zenginleşmiştir. Buna paralel olarak kuruluş döneminde tarihçiliğin tam bir kronolojik tarih yazmaktan ziyade, okuyanları eğlendirmeye ve eğitime yönelik olduğu açıktır.1 Anadolu Selçuklu Devleti devrinde de sultanların ve Türkmen Beylerinin saraylarında tarih-hanlar ve menakıbnâme okuyan halk şairleri mevcuttu. Osmanlılar bu geleneği devam ettirdiler. Gazavatnâme formundaki tarihi eserlerin tahttan çekilen sultanın gururunu okşamak ve edebi zevkini tatmin etmek için yüksek sesle okumak üzere yazıldıkları görülmektedir.2 Fakat Anadolu'da, Selçuklular ve Beyliklerin hakim olduğu devirde bu devletler Türk olmalarına rağmen İranlı unsurların Anadolu'ya gelmesi ile Farsça Türkçenin üzerine çıkmış, Türkçe, Konya, Kayseri ve Niğde gibi belli başlı kültür merkezlerinde bile konuşulmaz hale gelmiştir. Hatta Aşık Paşazâde gibi bir müellif çıkacak, Türkçenin kimsenin iltifatına mazhar olmadığını ve kimsenin kalbinin bu dile akmadığını söylemek suretiyle halkın düşüncesini dile getirecektir.3 Gerçekten bu devirlerde Irak, İran, Türkistan ve Anadolu'ya İlhanlılar ve Timurlular egemen olunca tarihçilikde bunların himayesi altında devam etmiştir. Bilhassa İlhanlılar devrinde tarihçilik büyük aşamalar kaydetti. Reşidüddin'in Cami ü't-tevârih'i bütün İslâm ve Türk alemine örnek olmuştur. Bu nedenle de Anadolu Selçuklu Devleti ve Beylikler çağında edebi tarihçilik moda haline gelerek halkın anlayabileceği dil yerine ağdalı, süslü bir dil olan Farsça kullanılmıştır.4

XIV. yüzyıl başlarında, halkın esasını teşkil eden Türkmen grupları başlarında bulunan kişilerin de delaletiyle, Türkçeye dört elle sarılmışlardır. Bu nedenle her alanda olduğu gibi tarihçilik alanında da Türkçe eserler yazılmıştır.

Özellikle Karamanoğlu ve Germiyanoğlu saraylarında Türkçe, altın çağını yaşamıştır. Nitekim Germiyanoğlu Süleyman Şah Türkçeye büyük önem vermiş, Türkçe yazan şairleri sarayına toplayıp Türk dünyasının Türkçe eserlerinin ortaya çıkmasında büyük bir etken olmuştur.5 Aslında Anadolu Beyliklerinde Türkçe eserler yazılmasının nedeni, göçebe olan halkın Türkçenin dışında başka bir dil bilmemesidir. Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde de durum bundan farksız değildi. Türkçenin dışında çok az dil yine çok az kişi tarafından bilinmekteydi. Bu nedenle de Anadolu Beyleri, ilk devir yazmalarını hem halkın hem de kendilerinin anlayabilmesi için Türkçe yazdırtmışlardır.

İşte Germiyan Beyi'nin Türkçe yazdırtmasında ki en önemli sebep de budur. Nitekim Germiyanoğlu Ülkesi Osmanlı topraklarına ilhak edilince Germiyan Sarayı'ndaki devlet adamları ve alimler de Osmanlı Devleti'nin hizmetine girmişlerdir. İşte ilk Osmanlı tarihçisi olarak nitelendirilen Şair Ahmedî de bu esnada Bayezid I'in oğlu Süleyman Çelebi'nin maiyyetine katıldı.6 Aslında büyük bir şair olan müellifin İskendernâmesi, 10.000 beyitten meydana gelen bir mesnevidir. Ahmedi'nin Süleyman Şah namına hazırladığı İskendernâmesi'nin sonuna eklediği "Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman", en eski Osmanlı Tarihi'dir. Ahmedî'nin methiye arzusu, gerçek bir tarih yaratma arzusuna baskın çıkmıştır. Felsefi tefekküre ve şiirselliğe olan ilgisi de olayları ustalıkla kullanmasına ve dahası, analizini güçlendirecek önemli olayları es geçmesine izin vermiştir.7

Eseri,daha sonraki Osmanlı tarihçilerine örnek teşkil olmuştur. Şirvânlı Şükrüllah "Behçet-üt-Tevârih", Edirneli Ruhî "Tevârih-i Âl-i Osman"adlı

eserlerinde hep Ahmedî'yi kaynak olarak kullanmışlardır.

XIV. yüzyılda Ahmedî'nin eserinin dışında, Hz. Adem'den itibaren peygamberlerin ve halifelerin listelerini kapsayan bir girişle başlayan Selçuklu, Osmanlı ve Karamanlı soylarına ait önemli olayların kayıt edildiği tarihi takvimlerin de düzenlendiği görülmektedir.8 Genel olarak Osmanlı Devleti'nin kurulduğu bu asırda, Anadolu tarihi hakkında İslâm kaynakları az ve kifayetsizdir. Anadolu'da yazılmış olan kaynaklardan en önemlileri ise, Mahmud b. Muhammed Aksarayî'nin Musamarât al Ahbâr'ı, Niğdeli Kadı Ahmed'in Al Valad-al Şafik'i ve Astarabadlı Aziz b. Ardaşir'in Bezm-ü Rezm adlı eserleridir.9

Aynı yüzyılda Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan bahseden eserlerden bir tanesi de menakıbnâmedir. Yabancı dillerdeki karşılığı legende10 olan menkıbe kelimesi XV. yüzyıl Türkçesinde, hem dinî hem de din dışı anlamında kahramanlık/macera anlamında kullanılmıştır.11 Menkıbeler pozitif ve negatif olabilmektedir. Pozitifler bizim tarihimizin önemli bir unsurudur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu anlatan eserlerin büyük bir kısmı, olayların anlatıldığı devirleri yaşamamış kişiler tarafından kulaktan kulağa duyulanların yazılmasıyla meydana gelmiştir. Yahşi Fakih menakıbnâmesi bunlardan biridir ve kendisinden sonra gelen birçok yazarın eserine kaynak olmuştur. Bu eserlerden birisi de Aşık Paşazâde'nin Tevârih-i Âl-i Osman'ıdır. Bu eser menakıb üslubuyla kaleme alınmış olup halkın ve askerlerin psikolojisini yansıtmaktadır. Âşıkpaşazâde tarihi tertip ve üslup yönünden nesir tarzında kaleme alınmış olmasına rağmen verdiği bilgiler yönünden Osmanlı tarihinin en kıymetli tarihi kaynakları içerisinde yer alır. Ayrıca Osmanlı Padişahlarını mücahit, gazi olarak gören Âşıkpaşazâde, devletin kuruluşunda ve bilhassa Anadolu'nun Türkleşmesinde büyük rolleri olan Ahi kuruluşları hakkında da bilgiler verir.12 Âşıkpaşazâde'nin amacının dört başı mamur tam bir kronik tarih

yazmaktan ziyade, okuyanlarını/dinleyenlerini eğlendirmek ve eğitmek olduğu açıktır.13

I. ve II. Murad devirlerinde Türkçe tarih yazıcılığındaki üstünlüğünü devam ettirmiştir. Anadolu'da daha önceki devirlerde Arapça ve Farsça olarak kaleme alınmış birçok eserin hakim beyler namına Türkçeye çevrildikleri görülmektedir. Nitekim bu suretle de 1424'ten itibaren Osmanlı tarih yazıcılığı ortaya çıkmıştır. Bunun ilk örneği de Yazıcıoğlu Ali'nin "El-Avâmirü'l Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye"dir.14 Bu eser sonradan tarih yazan birçok müellife örnek teşkil edecektir. Fakat yine de Timur'un Ankara Savaşı'yla Osmanlı Devleti'ni yenilgiye uğratması ve ülkeyi yağmalaması her alanda olduğu gibi tarihçilik alanında da bir duraklamanın meydana gelmesine neden olmuştur. İşte II. Murad zamanında Timur istilasının olumsuz etkileri yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Bu dönemde II. Murad adına ithaf edilen birçok eser göze çarpar. Yazıcıoğlu Ali'nin Tarih-i Ali Selçuk ve Abdurrahman el-Bistami'nin Dürer fi'l-havadis ve'l-siyer adlı eserleri bunlar arasında yer alır.15

Fatih Devri'nde Osmanlı Rönesans'ı yaşanmış, her alanda olduğu gibi tarihçilik alanında da yeni yapılanmalar meydana gelmiştir. Bu devirde eski eserlerin tercümelerinin yanı sıra Fatih ve İstanbul'un fethiyle ilgili birçok yeni eser kaleme alınmıştır. Tursun Bey'in "Tarih-i Ebu'l-Feth"i,16 Ebu'l Hayr'ın "Fetihnâme"si ve ayrıca birçok anonim eser hep bu devirde meydana gelmiştir.17 Tursun Bey eserinde Fatih'in saltanatı zamanıyla II. Bayezıd'ın saltanatının ilk altı ayından bahseder. Yine Fatih Devri'nde, Oruç (Uruc) b. Adil tarafından şimdiye kadar bilinen en eski mensur Osmanlı tarihi yazılmıştır.18 Fatih Devri'nin önemli simalarından biri olan Karamanî Mehmed Paşa, Osmanlı tarihi üzerine Arapça olarak iki kısımdan oluşan bir risâle yazmıştır.

Fatih Devri’nde de menkıbe türünde eserler yazılmış olup bunların en mühimi, Menakıbnâme-i Mahmud Paşa-i Veli’dir. Eser Türkiye tarihinde en çok okunan, istinsah edilen ve yüzlerce nüshasının bulunduğu bir menakıbnâmedir. Fakat bu menkıbede Fatih’in sadrazamı olan Mahmud Paşa’nın bir uçmadığı kalmıştır. Paşa aynı zamanda hem Kaptan-ı Derya, hem Sadrazam hem de Müftî olmuştur. 19

Osmanlı tarih yazıcılığının, başlangıçta, sade dille yazılmış, destânî ve menkıbevî bir vasıf taşıdığı, zamanla İran tarihçilik ekolünün kuvvetle tesirinde kaldığı, hususiyle, daha sonraki tarihçiler üzerinde müessir olan İdris-i Bitlisi’nin eseriyle münşiyâne tarih yazma tarzına yöneldiği görülmektedir. Gerçekten sanat amacıyla meydana getirilmiş olan İran tarihleri Türkçeye tercüme edilmiş veya tarih telifleri için model olarak kullanılmıştır. Bu Fars ekolünün yanında, az da olsa ulema sınıfından bazı tarihçilerin Arap tarihçiliği yolunu seçtikleri görülmektedir. Taşköprülüzâde, Cenâbî, Kâtib Çelebi ve Müneccimbaşı bunlar arasında dikkat çekicidirler.20 Bütün bunların yanında Osmanlıların tarihçilik geleneklerine bakacak olursak, daha önceki Türk devletlerinin izlerini devam ettirdikleri, İç Asya efsanelerini kendi tarihçilik geleneklerine yedirmiş olduklarını da görüyoruz.21

Kuruluş devri Osmanlı tarihçiliğine genel olarak bakıldığı zaman, tarihçiliğin birtakım nazariyelere ve birtakım sorulara cevap bulmak amacıyla başladığı ve ayrıca kuruluş ve ilk yıllara dair haberler ihtiva eden eserler olduğu görülür. Bununla birlikte kuruluş devri hakkında bilgiler ihtiva eden eserlere bakılınca bunların o devirlerde değil, daha sonra yaklaşık yüz sene sonra yazılmış olduğu görülmektedir. İşte Âşıkpaşazâde de eserini yazdığı zaman 86 yaşında idi. Bu bakımdan kuruluş devrindeki kaynakların eksiklikler, farklılıklar ihtiva etmesi normaldir. Ayrıca tarihlerin çoğu sonraki imparatorluk dönemi ideolojisi ve

havası içerisinde kaleme alınan eserlerdir. Genel olarak XV. yüzyıldan önceki Osmanlı tarih yazıcılığı, basit tasvir şeklinde olup “Neden”i arama ihtiyacı bu yüzyılın sonuna kadar görülmez. İlk zamanlarda hemen hemen birbiriyle hiç ilgisi olmayan olaylar dasitânî veya tarihi oldukları göz önüne alınmadan acemice birbirine eklenmiştir.

II. Bayezıd Devri’yse Osmanlı tarih yazıcılığında yeni bir çağın başlangıcıdır. II. Bayezıd; İdris-i Bitlisi’ye Farsça, Kemal Paşazade, Şemseddin Ahmed ve Ruhi’ye de halkın anlayacağı bir şekilde Türkçe Osmanlı Tarihi yazımı görevini verdi. Bunlardan ilki olan İdris-i Bitlisi, başlangıçtan II. Bayezıd Dönemi’ne kadar olan olayları kapsayan “Heşt Behişt” adlı eserini iki buçuk yılda tamamlayarak, Osmanlı tarihinin tıpkı başka hanedanların tarihi kadar zarif ve tumturaklı bir şekilde Farsça yazılabileceğini kanıtlayarak[22], padişahın emrini yerine getirmiştir. Her padişahın devrine bir kısım tahsis eden müellif bu nedenle eserini sekiz kısma ayırmıştır. O zamana kadar yazılan Osmanlı tarihlerinin en mufassalı olan bu eser, Osmanlı tarihçiliğinde bir çığır açmıştır. Bitlisi’ye kadar Osmanlı tarih yazıcılığında Türkçe egemenken bu devirden sonra İran tarihçiliği egemenliğini kurmuş ve yeniden Farsça tarihler yazılmaya başlanmıştır. Heşt Behişt ve yazarı İdris-i Bitlisî daha sonraki Osmanlı müelliflerine kaynak teşkil etmiş ve halkın anlamadığı ağdalı tarihçiliğe yeniden başlanmıştır.[23] Padişah II. Bayezıd, Kemal Paşazâde Şemseddin Ahmed’den Osmanlı tarihi yazmasını isterken ona şunları söylemiştir: “Havass u avâma nâfi’-i ’âm olmağiçün Türki mekalün minvâli üzre rûşen ta’bir ve tahbır oluna; tekellüfat-ı inşâya iltizâm ve tasallufât-ı belâgaya ihtimâm olunmayup vâzıh takrîr ve tahrîr oluna” (Yüksek tabakadan olanlara ve halka tam anlamıyla yararlı olması için Türkçe söyleyişe uygun olarak açık seçik biçimde anlatılmalı; gösterişli yazıma gerek görmeksizin açıkça söylenmeli ve yazılmalı).[24] Kemal Paşazâde, Bayezıd II’nin emrini

yerine getirmek için sürekli olarak seyahat etmiş ve "Tevârih-i Âl-i Osman" adlı eserini Türkçe olarak yazmıştır. Bu eser, ilk büyük Osmanlı tarihi olarak kabul edilir. Tevârih-i Âl-i Osman'la Türk tarihçiliği klasik devresine girmiş, kemale ermiştir. Müellifin eseri Osmanlı tarihçiliğinin kaynak sorunu hakkında da önemli bilgiler ihtiva etmektedir.25 Ayrıca Kemal Paşazâde, Osmanlı tarihini genel Türk tarihi içerisinde, onun bir parçası olarak gören ilk Osmanlı tarihçisidir. Türkçenin yazı dili olarak inkişafında önemli bir yere sahip olan nesir sanatlarından biri olan muamma tarih yazıcılığını da ilk defa o kullanmıştır.26

Kemal Paşazade, Tevârih-ı Âl-ı Osman'ında yeri geldikçe felsefi yorumlar yapmış, olayların tahliline girmiş ve Osmanlı Devleti'nin kısa sürede inkişafının tarihi yasalarını tespite çalışmıştır.27 Yine Kemal Paşazâde olayları tarihi süreklilik içerisinde hareketle, devamlılık ilkesi doğrultusunda telakki ederek; Osmanlı Devleti'ni, Anadolu Selçuklu Devleti'nin, sadece hanedanı değişmiş bir devamı olarak kabul etmiştir. Edirneli Ruhî'de II. Bayezıd'ın tarih eserlerinin Diyâr-ı Rûm'da herkesin yararlanabileceği dil olan "ibarât-ı Türkiyye" (Türkçe sözcüklerle) yazılmasından yana olduğunu nakletmektedir.28

XVI. yüzyılda Tevârih-i Âl-i Osman yazmak moda haline gelmiş ve hatta yalnız tarihçiler değil, edebiyatla, İslâmî bilimlerle, coğrafya ile hatta bazen tıpla bile meşgul olan çok yönlü insanlar Osmanlı tarihi yazmışlardır. Bu devirde bazı devlet adamları da umumi teâmüle uyarak birer Osmanlı tarihi yazmışlardır. İşte Karamani Mehmed Paşa, Lütfi Paşa, Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendî ve Rüstem Paşa tarih yazmıştır. Bu yüzyılda bir de müellifleri meçhul eserler yazılmış olup bunlar genel olarak tenkidî bir yapıya sahip olup anonim olarak telakki edilmişlerdir. Bu anonimlerin çoğunun yazarı bilinmediğinden bazı devlet adamları bu eserleri ufak tefek ilavelerle ya da aynen bastırarak kendilerine mal etmişlerdir. Hatta Rüstem

Paşa bir anonim tarihi tam olarak okuma lütfunda bile bulunmadan kendisine mal etmiştir. Fakat çok ilginçtir ki bu anonim bizzat Rüstem Paşa'nın kendisini tenkit etmektedir.29

XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti her alanda gücünün zirvesindedir. Dolayısıyla bu dönemde Osmanlı Devleti'nde, Avrupa'da buhran dönemlerinde çıkan tarih felsefeleri gibi müstakil tarih felsefesi çalışmaları görülmemektedir. Bu dönem Osmanlı tarihçileri genellikle padişahların görevlendirdiği resmi tarihçiler olup bunlar tarih yasalarında ilahi bir determinizmin var olduğu kanaatindedirler.30 Bu nedenle de padişahlar hiçbir zaman tenkit edilmemiş, hataları belirtilmemiştir.

XVI. yüzyılda yetişen diğer tarihçiler Hoca Sa'düddin ve Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Hoca Sa'düddin "Tacü't-Tevârih"adlı çok meşhur bir Osmanlı tarihi yazmıştır.

Eseri, Tevârih-i Âl-i Osman adıyla tanınmış olunan eski kronikleri yalnız unutturmaya değil küçümsemeye de sebep olmuştur. Yavuz Sultan Selim' in ölümüne kadar Osmanlı Padişahlarının hayatlarını ve bu devirlerde meydana gelen olayları çok süslü ve ağdalı bir şekilde anlatmış olup kendisinden önce yazılan pek çok eski eseri de kaynak olarak kullanmıştır.31 Eseri kendisinden sonra gelen Osmanlı tarihçileri tarafından örnek olarak görülmüş, başta Müneccimbaşı olmak üzere pek çok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Geçmişten ders alarak ileriyi gören bir kişi olan Hoca Sa'düddin, Haçova Meydan Muharebesi'nde bozguna uğramak üzere olan orduyu terk etmeye hazırlanan III. Mehmed'i "Yerinde dur, ecdadın dahi bu duruma çok uğradı; ama yerlerinde durdular." diye ikna etmiştir. Savaşın da bu nedenlerle Osmanlı lehine dönüp Osmanlıların galip geldiği bilinir.32 Gelibolulu Mustafa Âli ise Osmanlı fikir hayatının en dikkate değer şahıslarından biridir. Mutlak doğruluk severliği ve inanılabilirliği eserlerini çağdaşı olan pek çok yazarın eserlerinden ayırt

ettirir ve onları zamanının şartları içerisinde gerçekten değerli kaynaklar haline sokar.33 Künhü'l Ahbâr adlı eseriyle kendisinden sonraki tarihçilere örnek olan Gelibolulu Ali, olayların üstünde durarak tenkidi bir ifade kullanan XVI. yüzyıl müelliflerinin ilkidir.34 Müellifin olayları anlatırken yaptığı müdahaleler ve korkusuzca yaptığı yerinde tenkitler, meselelerin ilk defa sebep ve neticeleri üzerinde durması Osmanlı tarih yazıcılığı için önemli dönüm noktalarından biridir.35 Âlî'nin diğer bir önemli yönü de, kendinden önceki müverrihlerden farklı bir tutum içinde faydalandığı eserlerin isimlerini eserin mukaddimesinde tek tek vermesidir.36 Âli'nin eseri genel bir dünya tarihidir. Dört rükne ayrılan eserin son bölümünde Osmanlı tarihinden, Rum ve Frenk memleketlerinden söz eder. Eserin ilk üç kısmı sanatkârane bir uslupla, Osmanlı tarihi ise sade bir uslupla kaleme alınmıştır. III. Mehmet Devri'ne kadar olan olayları anlatır.

XVI. yüzyılda Mısır ve Suriye'nin fethinden sonra yavaş yavaş Arap tarihçiliği Osmanlı ülkesine girmiştir. Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim, divânını Farsça şiirler ile doldurmuştur. Bu tutum doğal olarak devrin yazarlarını ve şairlerini de etkilemiştir. İşte Mısır ve Arap tarihçiliğinin etkisine giren Osmanlı müellifleri de bu nedenlerle Selimnâmeleri yazmaya başlamışlardır. Selimnâmeler genelde Türkçe, Arapça ve Farsça olarak kaleme alınmıştır. Türkçe olarak yazılanlar; İshak Çelebi (Üsküplü), Keşfî Mehmet Çelebi, Kalkandelenli Sücudî, Muhyi Çelebi, Celalzâde Koca Nişancı, Hoca Sadüddin, Bitlisli Şükrü, İbn-i Kemal, Yusuf, Şair Senaî, Hayatî, Şuhûdî, Sadi ibn Abdülmüteal, Süheylî, Şirî, Seyyid Muhammed ibn Seyyid Ali İznik, Ebu'l-Fazıl Muhammed Efendi'nin (İdris-i Bitlisi'nin oğlu) Selimnâmaleri ve Tarihü's-Sultan Selim Han'dır. Arapça yazılanlar; Eş-Şeyh el Muhaddis Carullah b. Fahdil-Mekkî, Ali Muhammed el-Lahmî'nin Selimnâmeleridir. Farsça yazılanlar ise; Heşt Behişt, Risâleyi Siyâsiye, Risâleyi İhtilacât, Divân-ı Selimî, Muhtagi-i Şerif

adlı Selimnâmeler ve Arifî'nin (Fetullah Arif Çelebi) manzum şehnâmesidir.37 Ayrıca Feridun Bey'in "Münşe'atü's-Selâtin" ve Yavuz Sultan Selim'in hayatını anlatan "Ruznâme" bu devrin önemli kaynaklarındandır.38

XVI. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığı içerisindeki önemli bir bölüm de, ulemadan kimselerin hayatını anlatan eserler olan Tercüme-i Haller'dir. Bu eserlerde alimlerin kimin yanında ders gördükleri kesinleştirilmeye çalışılıyordu. Buradaki amaç, ilmi bilginin kesintisiz bir zincir halinde nesilden nesile aktarılmasını sağlamaktır. Genelde içerik belli bir kalıba göre hazırlanmakta, söz konusu kişinin birlikte çalıştığı hocalar, yaptığı görevler, eserleri ve son günleri hakkında bilgi verilmekteydi. Biyografiler genelde ölüm tarihine göre tasnif edilmiş olup, bu türün Osmanlı topraklarında yazılmış ilk örneği, Sehi Bey'in Tezkire'sidir. Aynı dönemde, Alim Taşköprülüzâde, Şakâ'ıku'n-nu'mâniyye adlı büyük eserini yazmaktaydı.

Taşköprülüzâde Arapça yazmıştı ama çok beğenilen bu eser kısa sürede Osmanlıcaya çevrildi. Taşköprülüzâde eserinde, alim ve şeyhleri kısaca tanıtıyor ve genelde söz konusu kişinin ilme katkısını değerlendirmeye çalışıyordu. Biyografi denemeleri monoton metinler olmasından dolayı bu tür eserler yazanlar, farklı ifade tarzı kullanmışlardır. 39

XVII. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığı deyince akla ilk önce Kâtib Çelebi gelir. Hacı Kalfa olarak tanınan Kâtib Çelebi; Fezleke, Cihân-nümâ ve Keşfü'z-zunun adlı eserleriyle XVII. yüzyıla damgasını vurmuştur. Kâtib Çelebi; Avrupa ile Osmanlı dünyası arasında bilimde meydana gelen bariz açığı fark eden Müslüman entelektüelidir. Klasik İslâm ve modern Batı kültürüne analitik bir tavırla yaklaşabilen Kâtib Çelebi birçok konuda Arapça ve Türkçe eserler yazmıştır.

Tarihin önemini Arapça Fezlekesi'nin başında belirtirken, kendisinden önceki tarihçilerden nakillerde bulunarak onların bu husustaki fikirlerine de yer vermiştir. Tarihin konusunu anlatırken de bunun; peygamberlerden, evliyadan, ölümlerden, şairlerden, hükümdarlardan vs.'den gelip geçmiş kişilerden bahsetmek olduğunu belirtir.40 Kâtib Çelebi eserlerinde, uzun bir hazırlık devresinden sonra, bol malzemeye ve mükemmel örneklere dayanarak üstün zekasıyla olayları tahlil etmiştir. Fezleke'sini yazarken de Hasan Beyzâde, Peçevî, Edirneli Mehmed b. Mehmed, Topçular Kâtibi Abdülkadir, Safî Mustafa, Cerrahzâde Mehmed, Tugî Hüseyin, Pîrî Paşazâde Hüseyin ve Nev'î-zâde Atâ'î gibi pek çok kişiden faydalanmıştır.41 Öte yandan Peçevî'nin çokça yararlandığı, Âlî'nin Künhü'l-ahbâr'ına tenkidi bakıyor ve eserdeki kimi bilgilerin önemsiz olduğunu düşünüyordu.42 Kâtib Çelebi, tarihten başka ilimleri de merak etmiş, teferruata inmeden bütün ilimleri kavramaya çalışmış; ilmi tasa ve kötülüğü def eden, gaflet ve tembelliği yok eden, kini ve ihtilafı kaldıran, insanları ve milletleri yücelten bir vasıta olarak nitelendirmiştir.43 Coğrafya kitaplarını da okumuş olan Kâtib Çelebi, bu sahada Batılıların ve Yunanlıların ileri gittiklerini görmüş ve doğudaki bu eksikliği telafi için de meşhur Cihân-nü'mâ'yı yazmıştır. Cihân-nü'mâ'yı yazmak için de eski Yunan ve Roma tarihini incelemiş, böylece Osmanlı ülkesinde ilk defa eski Yunan ve Roma tarihiyle de ilgilenen kişi olmuştur.44

Kâtib Çelebi, tenkitlerini yalnız ilmi eserlere münhasır bırakmayarak onların sınırını sırası geldikçe askeri ve idari sahaya kadar da uzatmıştır. Fezleke'sinde birçok yerde yapılmış olan askeri hatalara işaret etmiş, bunların zararlarını anlatmıştır. Kadınlar saltanatının, rüşvetin, devlet mansıplarının açık artırmayla satılmasının ve taassuba alet olmanın ne gibi kötülüklere yol açtığını anlatarak devlet yöneticilerinin dikkatini çekmeye çalışmıştır.45 Bu özelliklerinin yanında Osmanlı tarih yazıcılığına yenilikler

getirmiş, ilk defa olarak tabii Osmanlı tarih yazıcılığı içerisinde miladi tarihi kullanmıştır.46 Edebi bakımdan ise genel olarak denebilir ki, müverrih, kaynaklarındaki haşivleri ustaca ayıklamış, öze ve manaya taalluk eden yerlerini itina ile aktarmış, fakat edebi hünerleri ve hissi unsurları ihmal etmiştir. Kısaltmada gösterdiği ifrat, az da olsa bazen ifadesinin açıklığını kaybetmesine, bazen de zuhûl ve hatalara düşmesine yol açmıştır.47

XVII. yüzyıldaki bir başka Osmanlı tarih yazarı da İbrahim Peçuylu'dur (Peçevî). Peçevî Tarihi 926-1049 / 1520-1640 yılları arası için Osmanlı tarihinin en önemli kaynaklarındandır. Peçevî, eserinde kendisinden önceki olayları; çeşitli kaynaklara, eski gazilerin ve devlet adamlarının hatıralarına dayanarak yazmıştır. III. Mehmed'in tahta çıkışından itibaren ise bizzat hadiselere şahit olmuştur. Peçevî, Macar tarihinden de faydalanmıştır. Bu bakımdan yabancı kaynaklara da bakan ilk Osmanlı tarihçisi olması gerekmektedir.48 Peçevî, başta Ali olmak üzere kullandığı kaynakları bir tenkit süzgecinden geçirmiştir. Bu nedenle de kendisinden sonra gelen kişiler başta Kâtib Çelebi ve Evliya Çelebi49 olmak üzere sık sık O'nun eserlerinden faydalanmışlardır. İbrahim Peçevî tarihinde bazı fıkraları kaydetmiş, matbaanın icadından, Osmanlı ülkesine kahve ve tütünün girmesinden, Atilla ve İskitlerden bahsetmiştir. Sade bir üslup kullanan Peçevî, Macarca yer adlarını aslına uygun kaydetmiştir. Peçevî, bazen çok sert şekilde tenkitlerde bulunmuş, Asafnâme müellifi Lütfî Paşa ve Sadrazam Rüstem Paşa'yı zehirli diliyle tenkit ederek aynı zamanda biyografilerde meydana getirmiştir.50

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığında rivayetçi tarih yaklaşımının en belirgin dönemidir. Özellikle XVII. yüzyılın tarihçileri çöküş dönemi tarihçileridir. Lütfi Paşa'nın Asafnâme'si, Bosnalı Hasan Kafi-Akhisari'nin Usulu'l Hikem fi Nizami'l Alem'ı, Ayn-ı Ali Efendi'nin

Kavanin-i Âl-i Osman der Hülasa-i Mezamim-i Defter-ı Divân'ı, Halisi'nin Zafernâme'si, Koçi Bey'in Risâle'si ve adları bilinmeyen fakat hepsinde ortaklaşa paylaşılan XVI. ve XVII. yüzyılın idari ve siyasi meseleleriyle ilgili konuları içeren eserlerdir.51

XVI. ve XVII. yüzyılda bir de yazarları bilinmeyen fakat siyasetnâme türü, hikayeci tarih metodu vardır. Kitâb-ı Müstetab, Kitâb-u Mesalihi'l Müslimin ve Menâfi'il Müminin ve Hırzü'l Mülûk bunların başta gelenlerindendir.52

XVIII. yüzyılda Osmanlı tarih yazıcılığında vekayi'nüvîslik ortaya çıkmıştır. Vak'anüvis Osmanlı merkez teşkilatında vazifeli devlet tarihçisine verilen unvandır. Vekayi'nüvisler, kendilerinden önce yazılanları tedvîne ve hizmette bulundukları zamanın hadiselerini tahrire memur edilerek Osmanlı tarihinin telifine çalışmışlardır.53 Gerçekte Osmanlı vekayi'nüvisi, parlak bir düz yazı üslubu, iyi düzenlenmiş bir olaylar anlatımı yanında, menkıbecilikten de kısa zamanda vazgeçmiştir. Osmanlı Devleti'nin resmi tarihçileri olan vekayi'nivüslerin tarih yazıcılığına olumlu etkileri olduğu gibi, her önüne gelenin ekonomik nedenlerle vekayi'nivüs tayin edilmesi yoluna gidilmesi, bu tarih yazıcılığını bir yerde tamamıyla yozlaştırmış ve bir övgü edebiyatına döndürmüştür.54 Ancak görevden alınan vekayi'nivüsler tekrar bu mertebeye ulaşabilmek için tenkitçi bir yaklaşımla olayları yazmaktan çekinmemişlerdir. Gerçekte ise Osmanlı vekayi'nüvislerinin akidesi (doğma) devlet ve dünya nizamıdır.55 Bu Ahmed Cevdet Paşa'ya kadar böyle gitmiştir. XVIII. asırdan önce vekayi'nüvislik yerine Şeyhnâmenüvislik56 denilen bir memuriyet bulunmaktaydı. Genel olarak devletin resmi tarihçisi hüviyetinde bulunan vekayi'nüvislerin ilki Halepli Mustafa Naîmâ Efendi'dir.57 Sonuncusu ise Abdurrahman Şeref Efendi'dir. Astronomi ve tarih ilimlerinde üstat olan Naîmâ Efendi yaşamı boyunca devlet büyüklerinin himayesini gördü.

Yazmış olduğu Osmanlı Tarihi, Türkçe tarih yazıcılığının şaheserlerindendir. Naîmâ, eserinde iki yazı türünü, yani vekayi'nâme ile nasihat risâlesini birleştirmiştir. Ayrıca tarih ve tarih felsefesine dair çeşitli alimlerin fikirlerini iyi bir üslupla anlatmış olan Naîmâ Efendi, olayları tenkidi bir tarzda ele almış, olayların sebep ve sonuçları üzerinde durarak tarihçinin görevlerini de belirtmiştir. Fakat Naîmâ Efendi, kendisi tarafından belirtilen görevleri yine kendisi yapmamıştır. Tarihine kendi devrinde meydana gelen çok önemli olayları kaydetmemiştir.58 Yine bu yüzyılda Tayyar-Zâde'nin Enderun Tarihi biyografi bakımından önemlidir.59

Osmanlı vekayi'nüvistleri içerisinde Avrupa dillerine vakıf olanlar da bulunmakta olup bunlar (Vâsıf Efendî, Kethüdâ-Zâde Said Efendi, Şânîzâde, Ataullah Efendi) bilhassa Avrupa ahvalini de dile getirmeleri bakımından önemli kişilerdir.60

XIX. yüzyılda ilim ve tekniğin gelişmesi sonucunda Batı'da belirmeye başlayan ve Osmanlı'da henüz emekleme çağında olan araştırmacı ve neden-nasılcı tarihçilik, ancak Kemal Atatürk tarafından Türkiye'ye getirilecektir. Ancak yine de XIX. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığının en önemli devridir. Bu yüzyılda Osmanlı tarih yazıcılığında vekayi'nüvis tarihleri, sefernâmeler, özel tarihler ve nümizmatik çalışmalarının yanı sıra sadece bu asra özel olmak üzere "Salnâme" adı verilen yeni bir tarih kaynağı ortaya çıkacaktır. Daha sonraları "Nevsal" adını almış olan bu kaynaklar bir nevi şu andaki yıllıklar mahiyetindedirler. Salnâmeler, geçmiş yıllardaki önemli olayları özetleyen ve ait oldukları yılların müessese ve hal tercümeleri gibi çeşitli konuları hakkında son derece kısa bilgi veren eserlerdir. Bazı salnamelerde özel bir konu ve amaç için hazırlanmış olabilir. Osmanlı tarihçiliğinin önemli kaynakları arasında yer alan salnâmeler, devlet tarafından hazırlandığı gibi özel müesseseler tarafından

da hazırlanabilmekteydi. İlk resmi salname 1847 yılında Hayrullah Efendi, Ahmet Vefik Paşa ve Ahmed Cevdet Paşa'nın ortak çalışması sonrasında yayınlanmıştır.61

XIX. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığında Kethüdâ-Zâde Said Efendi, Ahmed Asım Efendi, Şanîzâde Ataullah Efendi, Sahaflar Şeyhîzâde Mehmed Es'ad Efendi ve Ahmed Cevdet Paşa gibi tarihçiler dikkat çeker. Fakat şüphesiz ki 19. yüzyıl tarih yazıcılığı denilince akla gelen ilk kişi Ahmed Cevdet Paşa'dır. Tanzimat Devri'nin en önde gelen simalarından biri olan Cevdet Paşa, Türk-İslâm aleminin mümtaz simalarından biridir. O, tarihçiliğinin yanında aynı zamanda bir hukukçu, fikir adamı, edip, sosyolog, eğitimci ve devlet adamıdır. Ahmed Cevdet Paşa; sorunları ortaya koyabilen ve bunlar hakkında güvenilir çözüm önerileri getiren ayrıcalıklı biridir. O, sorunları zaman açısından üç boyutlu, ilişkiler açısından çok boyutlu ele alması bakımından da bir düşünürdür. Cevdet Paşa' ya göre, eldeki bilgilerle geçmişten bugüne gelip olayların asıl sebeplerini keşfetme yeteneğine sahip olanlar saygıdeğer kişilerdir. Saygıdeğerliği bir bakıma geçmişin hesabını görerek geleceğe yönelme bilinci olarak tasvir eder. Bu tutum ona göre tarih bilincinin en iyi göstergeleri arasında yer alır.62

Ahmet Cevdet Paşa, bilhassa İbn Haldun, İbn Teymiyye, Zehebî gibi İslâm düşünürlerinin yanında, Michelet, A. Taine, Alman tarihçisi J. von. Hammer, meşhur İngiliz medeniyet tarihçisi Buckle ve İngiliz müellifi Macaulay'dan istifade ederek Batı kaynaklarını da kullanmıştır.63 Eserleri memleketin siyasi, içtimai ve kültürel hayatında bir yenilik ve hareket yaratmaya çalışan Tanzimat Devri'nin ihtiyaçlarına uygun olarak çok değişkendir. Daima medeniyeti, çağdaşlığı savunmuş, en basit eserinde bile devletin çürük taraflarını acı acı tenkit etmiştir. Cevdet Paşa özellikle kurumların bozuluş sebeplerine önem vererek bu bozulmanın tahliline girişmiştir. Böylece müessese tarihine dair ilk denemeyi gerçekleştirmiştir.

Bununla birlikte Cevdet Paşa, Osmanlı vekayi'nâmeciliğinin geleneksel tarzı olan olayları yıl yıl anlatma ve her kısım sonunda da o yılki tayin ve vefatların listesini verme uygulamasının dışına çıkmıştır. Ayrıca tarihi çağlar meselesiyle de ilgilenen Cevdet Paşa, Avrupa'da kullanılan taksimatın bize uymayacağını belirterek doğu için İslâm öncesi ve sonrası diye bir taksimatın yapılması gerektiğini belirtmiştir.64

Ahmed Cevdet Paşa'dan sonra İsmail Galip Bey, Mahmut Celaleddin Paşa, Ahmed Cevad Paşa, İsmet Efendi, Ahmed Lütfi Efendi, Mehmed Süreyya Bey, Ahmed Badi Efendi, Ata Bey, Abdurrahman Şeref ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi gibi muasırları gelmiştir.65

Ahmed Lütfi Efendi, sondan bir önceki ve bu görevde en uzun süre (41 yıl) bulunmuş Osmanlı vekayi'nüvistidir. Tarihi 1825/1876 yılları arasını kapsar. Vekayi'- nüvisliğin giderek itibar yitirdiğinin ve bir gazete haberleri seçicisi, özetleyicisi durumuna düştüğünün farkındadır. Bu nedenle de Ahmed Lütfi Efendi, vekayi'nüvüsliği kendi deyişiyle "aranıp, sorulmayan" bir görev olarak tanımlar.66 Ahmed Lütfi Efendi, tarihini, Tanzimat'ı yorumlamak ve eleştirmek için kullanmıştır. Tarihçi olarak da Cevdet Paşa'nın yolunu benimsemek istemişse de olayları tarih dizimine göre yazmaktan başka bir şey yapmamıştır. Yine bu devirde Ahmed Vefik Paşa "Fezleke-i Tarih-ı Osmanî " adlı Avrupai tarzda bir eser yazmıştır. Eserinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, yükselmesi, genişlemesi ve yıkılmasının nedenlerini gayet güzel bir şekilde ortaya koymuş ve kendisinden sonra gelen vakanüvislere örnek teşkil etmiştir.67

Ahmet Vefik Paşa'dan sonra gelen tarihçilerin en önemlilerinden biri de Netayicü'l-Vuku'at'ın müellifi Mustafa Nuri Paşa'dır. Bu müellif, Osmanlı Devleti'nin yalnız siyasi vakalarını değil, bütün teşkilatını, müesseselerini de ele almış ve metot bakımından, Osmanlı tarihinde ilk defa numune bir eser ortaya koymuştur.68

J. von Hammer on ciltlik bir “Osmanlı Tarihi” yazarak Rus Çarı I. Nikola’ya ithaf etmiştir. Bu eser Osmanlı İmparatorluğu üzerine yazılan ilk modern tarih sentezidir. Hammer uzun süren Osmanlı ülkesinde çeşitli görevlerde bulunmuş ve bu sayede arşiv ve kaynakları geniş ve karşılaştırmalı olarak taramıştır.69 Birçok Osmanlı tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa’nın yanında Hammer’e de başvurmuştur. Tabii ki Türk tarihçileri Batı tarihçilerin eserlerine başvururken Avrupalı tarihçiler de Osmanlı müelliflerinin eserlerine başvurmuşlardır. İşte Alman hümanistlerinden Joachim von Brandenburg adlı bir asilzâdenin müneccimbaşısı olan ...Joannes Carion, Kâtib Çelebi ve Müneccimbaşı’nın eserinden faydalanmıştır.70

XIX. yüzyılda yetişmiş olan tarihçilerden bir tanesi de en ünlü biyografi yazarlarından olan Mehmed Süreyya Bey’dir. Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan XX. yüzyılın başına kadar yaşamış olan bütün önemli kadın ve erkekler hakkında şaşılacak bir mükemmelliyette ki bilgileri, hiçbir ön çalışanı olmadan “Sicill-i Osmânî” ya da “Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye” adlı eserinde toplamıştır. Eserin başında Osmanlı hanedanının bütün fertlerinin biyografileri vardır. Daha sonra tanınan şahısların hayat hikayeleri hakkında alfabetik olarak bilgi vermiştir. Eserini yazarken sicillerden, mezar taşlarından bol miktarda faydalanmıştır. Sicill-i Osmânî, Osmanlı biyografyası için yegâne başvuru kitabıdır. Biyografi yazarlarından bir başkası da Bursalı Mehmed Tahir Bey’dir. İslâm yazarları ve özellikle Osmanlı edebiyatına karşı derin bir saygı duyardı. Bu nedenle de Osmanlı Mü’ellifleri adlı eserinde ünlü Osmanlı şeyh, fakih, şair, edib, tarihçi, hekim, matematikçi ve coğrafyacılarının hayatlarını toplayıp tasvir etmiştir. Bu eseriyle de Türklerin kültürsüz bir millet olmadığını Avrupa’ya ispat etmek istemiştir.71

Eserini yazarken İsmail Saib Sencer'in büyük yardımını gördü. Bununla birlikte sahasında uzman biri olmayan Bursalı Mehmed Tahir Bey'in eserinin pek çok yerinde hatalar vardır. Fakat bu hatalar yine de eserin büyüklüğü karşısında fazla mühim değildir. Mehmed Tahir eserini yazmak için pek çok şehri ve kütüphaneyi dolaşarak Osmanlı Müellifleri ve eserleri hakkında başka yerlerde bulunmayan bilgileri toplamıştır. Mehmed Süreyya ve Bursalı Mehmed Tahir'den başka biyografi türünde daha birçok müellif eser meydana getirmiştir. Bunlara Taşköprülüzâde, Bahaüddin, Kısbî Ahmed Resmî, Musa Kâzım, Ahmed Refik (Atınay), Ali Suavî, Ali Seydî, Ali Kemal, Ali Said, Ali Haydar, Ahmet Müfid, Mehmed Said, Mustafa Necip, Fatin v.d. sayabiliriz.72 XIX. yüzyılın sonlarında yetişen tarihçilerden bir diğeri de Abdurrahman Şeref Efendi'dir. O, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin son vekayi'nüvistidir. "Tarih-i Devlet-i Osmâniyye" adlı eseri bir Türk tarafından yazılmış olan ilk bilimsel Türkiye tarihidir.73 Gerçekten de yazılış tarzı evvelki eserlerden tamamıyla ayrılır. Olaylar gerçekçi biçimde, anlatılarak pragmatik olarak tasvir edilmiştir. Tanzimat'a kadar vermiş olduğu bilgiler daha önceki tarihçilerin eserlerine, Tanzimat'tan sonrakiler ise araştırmalarına dayanır. Abdurrahman Şeref Efendi'nin bu eserinin muhtasarı Türkiye'de çok yayılmış, okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur.

Osmanlı Tarih Yazıcılığının en önemli kaynaklarından biri de seyahatnâmelerdir. Seyyah deyince de şüphesiz akla Evliya Çelebi gelmektedir. 10 ciltlik Seyâhâtnâme'nin yazarıdır. Gezip gördüğü yerleri, dolaştığı ülkeleri, şahit olduğu vakaları canlı birer tablo gibi tasvir etmiş ve usta kalemiyle tarihi olaylara adeta hayat vermiştir. Her şeyin ruhuna ve aslına nüfuz etmeyi bir zevk bilen bu büyük Türk seyyahı, gittiği yerlerin umumi ahvalini, coğrafi durumunu, şehirlerin kuruluş tarihini, halkının vasıflarını, dilini, adet ve ananesini, kıyafet ve milli oyunlarını,

sanat ve meşgul oldukları işleri en ince teferruatına kadar tasvir eder ve aynı zamanda gezdiği ülkelerde gördüğü, câmi, mektep, medrese, darü'l-kurâ, emaret, han, hamam, çeşme, kuyu, köprü ve sair her türlü âsar ve âbideleri anlatır. Hatta çoğu zaman bu eserleri yapan ve yaptıranı, inşa için düşülen tarih belgelerini zikrettiği gibi bu meyanda meşhur ziyaretgâhları ve buralarda medfun bulunan evliyaların hal tercümelerini ve bunlara ait menkıbeleri tafsilen nakleder.74 Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Şahidî Lügatı, İskender-nâme, Tuhfe Tarihi, Kanunnâme, Tarih-i Taberî, Fütüvvetnâme, Künhü'l-ahbâr, Hadaiku'l-hakaik fi Tekmiletü'ş-şakaik, Tarih-i Peçevî, vs. birçok eserden faydalanmıştır.75 İşte Evliya Çelebi Seyahatnâmesi ihtiva ettiği; tarihi, coğrafi, iktisadi, sosyal ve edebi konularıyla XVII. yüzyıl Osmanlı tarihi için çok önemli bir kaynaktır. Evliya Çelebi'den başka Ahmed Hamdi'nin Hindistan ve Sırat-ı Afganistan Seyahatnâmesi, Âlî'nin Seyahat Jurnali, Mehmed Emin'in Asya-ı Vusta Seyâhâtnâmesi v.d. sayılabilir.

Tanzimat hareketiyle birlikte Osmanlı örgütlerinin tümünde olduğu gibi tarih anlayışında da modernleşme meydana gelir. Bu dönemde tarih anlayışı dinî mihverden hanedan tarihi anlayışına doğru kaymıştır. Osmanlı Hanedanı etrafında, cins ve mezhep ayrımı gözetmeksizin, bütün Osmanlı halklarını birleştirmeyi de amaç tutan bu tarih anlayışında ülküleştirilmek istenen, Hanedan veya Padişahtır. Tabii ki Padişah aynı zamanda Halife olduğu için Hanedan tarihi yanında dinsel tarih de devam etmiştir. Fakat bu fikir hareketlerinin başarısızlığı ve Fransız İhtilali'nin de etkisiyle ulusçuluk fikir hareketlerinin gelişmesi Osmanlı aydınları arasında, ulusal tarih doğrultusunda bir eğilimin başlamasına neden olacaktır. Bu akım ilk zamanlarda itibar görmemesine rağmen daha sonra Macar oryantalistlerin etkisiyle yavaş yavaş gelişir. XIX. yüzyıl sonunda tarihi ideoloji Türkçülüğün önemli bir aşaması olmuştur. Yusuf Akçura,76 Ahmet

Ağaoğlu, Zeki Velidi Togan77 gibi Rusya'dan göç etmiş kişiler Türkçü tarih yazım akımının gelişmesine katkıda bulunacaklar ve hatta Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin tarih yazımında önemli bir aşama oluşturacaklardır.

Osmanlı Tarih Yazıcılığı ilk zamanlarda Beylikler Devri'nin devamı niteliğinde ortaya çıkmış ve zamanla gelişerek XIX. yüzyılda tamamen kendine özgü bir nitelik kazanmıştır. Selçuklulardan ve diğer Türk Devletlerinden gelen eski bir devlet ananesi olarak daha ilk devirlerden itibaren Osmanlı Devleti'nde arşiv fikrinin olması da tarihçiliğin sağlıklı bir şekilde gelişmesine katkıda bulunmuştur. Tabii ki Osmanlı Devleti'nin geniş bir coğrafi sahaya yayılması ve son yıllarda kuvvetli devletlerin Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışması nedeniyle günümüz tarihçilerinin sadece Osmanlı arşivlerinden değil Avrupa arşivlerinden de faydalanması zaruridir.78 Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra Cumhuriyet döneminde de Osmanlı tarihçiliği etkisini sürdürmüştür. Yakın Çağ'da ise Annales okulu tüm dünyada olduğu gibi ülkemizi de tarih yazıcılığı bakımından etkileyip yeni bir yaklaşım meydana getirmiştir.

1 Colin İmber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları ", Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 42.

2 Halil İnalcık "Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu", Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 110.

3 Şehabettin Tekindağ, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", Belleten, sayı. XXXV/140, (1971), s. 655.

4 Ercüment Kuran, "Tarih Araştırmalarında Metod", Milli Kültür, Şubat 1991, nr. 81, s. 4.

5 Tekindağ, a.g.m., s. 656.

6 M. Fuat Köprülü, “Ahmedî ”, İA, I, s. 217; Tekindağ, a.g.m., s. 655-656; Nejat Göyünç, “Tarihçiliğimizin Dünü ve Bugünü”, Felsefe Kurumu Semineri, Ankara 1976, s. 240; Rudi Paul Linder, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet”, Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 200, s. 411; İlber Ortaylı, “Osmanlıların Tarih Yazıcılığı Üzerine”, Gelenekten Geleceğe, İstanbul 2001, s. 44; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, Takdim: Ekmalettin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 281.

7 Linder, a.g.m., s. 421.

8 Göyünç, a.g.m., s. 240.

9 Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, TTK yayını, VI. Baskı, Ankara 1999, s. 16-17.

10 İlber Ortaylı, “Menkıbe”, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler (Tartışma/Panel Bildirileri, (Ankara 1999), Ankara 2000, s. 11.

11 Halil İnalcık, “Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 126.

12 Abdulkadir Özcan, “Aşık Paşa-zâde”, DİA, s. 6-7; M. Fuat Köprülü, “Aşık Paşazâde”, İA, I, s. 706-707.

13 Colin İmber, “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”, Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 200, s. 42.

14 Tekindağ, a.g.m., s. 657.

15 Göyünç, a.g.m., s. 241, Babinger, a.g.e., s. 17-19.

16 Babinger, a.g.m., s. 29.

17 Tekindağ, a.g.m., s. 657.

18 Babiger, a.g.m., s. 25-26.

19 İlber Ortaylı, “Menkıbe”, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler (Tartışma/Panel Bildirileri, Ankara, 19 Mart 1999), Ankara 2000, s. 19.

20 Bekir Kütükoğlu, Kâtib Çelebi “Fezleke”sinin Kaynakları, İstanbul 1974, s. 1-2.

21 İsenbike Togan, “İç Asya’dan Türkiye’ye Bir Bağlantı ve Uzanış ”, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler (Tartışma/Panel Bildirileri, Ankara, 19 Mart 1999), Ankara 2000, s. 66.

22 Viktor L. Menage “Osmanlı Tarih Yazıcılığının İlk Dönemleri”, Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 200, s. 73.

23 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, s. 6-8; Tekindağ, a.g.m., s. 658; Göyünç, a.g.m., s. 241; Babinger, a.g.e., s. 52, Cl. Huart, “ İdris Bitlisi”, İA, V II, s. 936, Şeşen, a.g.e., s. 288.

24 Şerafettin Turan, Türk Milli Kültürü, Ankara 1990, s. 56-57.

25 Babinger, a.g.e., s. 52; İsmet Parmaksızoğlu, “Kemal Paşazade”, İA, VI, s. 561-566; Kaji Imazava, İbn Kemal (Kemalpaşazade) Tevarih-i Ali Osman X Defter, TTK, Ankara, s. VII.

26 Göyünç, a.g.m., s. 241.

27 Şefaettin Severcan, Kemal Paşa-zade Tevarih-i Ali Osman X, Defter, Ankara 1996, s. LXXI-LXXII; Şeşen, a.g.e., s. 290.

28 Turan, a.g.e., s. 57.

29 Tekindağ, a.g.m., s. 659.

30 Severcan, a.g.e., s. LXXI.

31 Babiger, a.g.e., s. 138.

32 İlber Ortaylı, “Osmanlıların Tarih Yazıcılığı Üzerine”, Gelenekten Geleceğe, İstanbul, 2001, s. 40.

33 Babinger, a.g.e., s. 142-143.

34 Tekindağ, a.g.m., s. 659; Ahmet Aydın, Gelibolulu Âlî Künhü’l ahbârı’nın IV. Rükn’ünün Kaynakları, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üni. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1993, s. 25; Mehmet Şeker, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Meva’ıdün Nefa is fi Kava’idil Mecalis, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1978, s. 24; Şeşen, a.g.e., s. 300.

35 Aydın, a.g.t, s. 25.

36 Aydın, a.g.t, aynı yer.

37 Abdullah Abacı, Farsça Selimnameler, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. İlahi. Fak, Ank. 1974.

38 Babinger, a.g.e., s. 57.

39 Suraiya Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?, Çev: Zeynep Altok, İstanbul 2001, s. 227-228.

40 Orhan Şaik Gökyay, Milli Klasikler Katib Çelebi’den Seçmeler I, İstanbul 1997, s. 24; Şeşen, a.g.e., s. 308-309.

41 Kütükoğlu, a.g.e., s. 17-54.

42 Faroqhi, Osmanlı Tarihi, s. 218.

43 Kütükoğlu, a.g.e., s. 3.

44 Tekindağ, a.g.m., s. 660.

45 Gökyay, a.g.e., s. 31.

46 Tekindağ, a.g.m., s. 660, Katib Çelebi Hakkında geniş bilgi için bakınız: Bekir Kütükoğlu, Katib Çelebi “Fezleke”sinin Kaynakları, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1974; Orhan Ş. Gökyay, Milli Klasikler Katib Çelebi’den Seçmeler I-II-III, İstanbul 1997; Orhan Ş. Gökyay, “Katib Çelebi”, İA, VI, s. 432-438; Franz Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, çev: Coşkun Üçok, Ankara 2000, 215-222.

47 Kütükoğlu, a.g.e., s. 55-56.

48 Babinger, a.g.e., s. 212.

49 Meşkure Eren, Evliya Çelebi Seyahaynamesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1960, s. 88.

50 İlber Ortaylı, “Türk Tarihçiliğinde Biyoğrafi İnşası ve Biyoğrafik Malzeme Sorunsalı, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar, İstanbul 1999, s. 59.

51 Orhan Türkdoğan, “Türk Tarih Araştırmalarında Metot Çalışmaları ”, Milli Kültür, nr. 81 Şubat 1991, s. 28.

52 Türkdoğan, a.g.m., 29.

53 Bekir Kütükoğlu, “ Vekayinüvis ”, İA, s. 271.

54 Şerafettin Turan, “Tarihçiliğimizin Dünü ve Bugünü”, Felsefe Kurumu Semineri, Ankara 1977, s. 251.

55 Ortaylı, “Osmanlıların Tarih”, s. 45.

56 Şâh-nâmenüvis: Hükümdarların biyografisini manzum olarak anlatan eseri hazırlayan kimselere verilen isim.

57 Kütükoğlu, “Vekayinüvis”, İA, s. 271; Yusuf Halaçoğlu, “Osmanlı Devlet Teşkilatı, Vakanivüslik”, DGİA, c. 13, s. 328.

58 M. Cavid Baysun, “Naima”, İA, IX, s. 46; Tekindağ, a.g.m., s. 268; Şeşen, a.g.e., s. 317-318.

59 Ortaylı, “Türk Tarihçiliğinde…”, s. 58.

60 Tekindağ, a.g.m., s. 661.

61 Fehamettin Başar, “Tarihimizin X1X. yy. Kaynakları”, Tarih ve Medeniyet, nr. 44, s. 48; Babinger, a.g.e., s. 268.

62 Ayhan Bıçak, “ Cevdet Paşa’nın Tarih Bilinci ”, Ahmet Cevdet Paşa Vefatının 100. yılına Armağan, DİVY, Ankara 1997, s. 21.

63 Yusuf Halaçoğlu-M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, DİA. VII. s. 446; Ali Ölmezoğlu, “Cevdet Paşa”, İA, III, s. 114.

64 Halaçoğlu-Aydın, “ Cevdet Paşa”, s. 446; Azmi Süslü, “Tanzimattan Cumhuriyete I”, Fırat Üniversitesi Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kolokyumu, 21-26 Mayıs 1984, Elazığ, s. 159-165; Babinger, a.g.e., s. 408-416; Fehamettin Başar, “Ahmed Cevdet Paşa ve Muasırları”, Tarih ve Medeniyet, nr. 46, s. 39-40.

65 Başar, “ Ahmet Cevded Paşa…. ”, s. 41-45.

66 Nuri Akbayar, “Vak’anüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi ”, Ahmet Lütfi Tarihi, YKY, c. I, İstanbul 1999, s. V-VIII.

67 Tekindağ, a.g.m., s. 661-662.

68 Tekindağ, a.g.m., s. 662.

69 İlber Ortaylı, “Joseph v. Hammer ve Osmanlı Tarihçiliği”, Gelenekten Geleceğe, İstanbul 2001, s. 30-38.

70 Göyünç, a.g.m., s. 242.

71 Babinger, a.g.m., s. 419; Fahamettin Başar, “Ahmet Cevdet Paşa ve Muasırları”, Tarih ve Medeniyet, nr. 46, Ocak 1998, s. 43.

72 Süslü, a.g.m., s. 161.

73 Babinger, a.g.e., s. 440; Şeşen, a.g.e., s. 337.

74 Eren, a.g.e., s. 12-13.

75 Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinin kaynakları için bakınız: Meşkure Eren, a.g.e., s. 30-128.

76 Françoıs Georgeon, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura, çev. Alev Er, TVYY, İstanbul 1999, s. 16.

77 Etıenne Copeaux, Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine, çev. Ali Berktay, TVYY, İstanbul 1998, s. 63.

78 Roderic H. Davison, “Yakınçağ Osmanlı Tarihinin Kaynağı Olarak Avrupa Arşivleri”, Çev. Mihin Eren-Osman Ersoy, Belleten, XXVIII/110

(1964), s. 311; Orhan F. Köprülü, "Osmanlı Tarihi'nin Yabancı Kaynaklarından: İngilizce Kaynaklar", Belleten, L/196 (1986) s. 261-277.

D. Bilim ve Eğitim

Osmanlı Klasik Döneminde Medrese / Prof. Dr. Mefail Hızlı [s.426-435]

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Magtumkulu Türkmen Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkmenistan

Giriş

Bu çalışmada, Osmanlıların ilk üç yüzyıllık zaman dilimini kapsayan ve aşiretten devlete geçiş sürecinin yaşandığı "klasik dönem"in medrese yapısı üzerinde durulmaktadır. Değerlendirmelerde genel olarak Bursa Mahkeme Sicilleri esas alınacak ve Osmanlı eğitim-öğretim kurumlarının öncüsü kabul edilen Bursa medreselerindeki durum ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu dönemde devlet, her alanda müesseseleşmiş ve tarihte eşine az rastlanan bir medeniyetin temsilcisi olmuştur. XVI. yüzyılda üç kıtaya yayılan topraklarıyla önemli ve güçlü bir devlet haline gelen Osmanlılar, bu başarıya kurdukları ya da geliştirdikleri kurumlar sayesinde ulaşmışlardır. Osmanlı devlet bürokrasisinin en önemli müessesesi ilmiye teşkilatı ve en önemli ilmi kurumları da medreseler idi. Devletin gereksinim duyduğu her alanda nitelikli insan yetiştirmeyi hedef edinen medreseler, devlet yönetiminde de aktif rol üstlenen kişilerin yetiştirildiği eğitim-öğretim kurumları durumundaydı.

Selçuklulardan gelen bir devlet tecrübesine sahip Osmanlılar, İznik'in fethini müteakip 1326 yılında Bursa'yı alarak devletin başkenti yapmış ve arkasından ülkeyi ayakta tutmak için her sahada büyük hamlelere girişmişlerdir. Bu hamlelerin en önemlisi, bürokrasinin oluşması ve halka

yönelik hizmetler verilmesinde birinci derecede müessir olan eğitim-öğretim kurumlarının açılması olmuştur.

Osmanlılar, fethettikleri her yerde, halkın dinî ve ilmî ihtiyaçlarına cevap verebilmek için cami, mektep ve medreseler inşâ etmişlerdir. Bu alanda gerçekleştirilen atılıma, padişah ve yakınlarının yanı sıra sosyo-ekonomik durumları müsait birçok vatandaş da katılmış, böylelikle Osmanlı topraklarında köylere varıncaya kadar yüzlerce, hatta binlerce eğitim-öğretim müessesi açılmıştır. Bundan nasibini fazlasıyla alan şehirlerden biri de Bursa olmuştur.

Bu öğretim müesseselerinin ilk örneklerine X. yüzyılda önce Taberan'da, sonra Bağdat'ta rastlanmaktadır.[1] Ancak, İslâm âleminde medreseler alanında, en önemli isim, Selçuklu veziri Nizâmülmülk'tür (öl.1092). Nizâmülmülk'ün Bağdat ve çevresinde kurduğu medreseler örnek alınmak suretiyle İslâm coğrafyasının değişik yerlerinde de medreseler inşâ edilmeye başlandı. Bu medreselerin yaygınlık kazandığı bölgelerde biri de Anadolu idi. Gerçekten de, medreselerin geniş anlamda devlet eliyle kurulması tahsilin parasız olması, öğrencilere burs bağlanması ve medrese teşkilâtının en küçük ayrıntılara kadara tespiti Selçukluların eseridir.[2]

Selçuklu Devleti'nden devraldığı askerî, idarî, sosyal ve kültürel mirası iyi bir şekilde değerlendiren Osmanlılar, zamanla genişleyen topraklarında yüzlerce Selçuklu tipi medrese kurdu.[3] Bunların ilki Orhan Gazi tarafından İznik'te[4] kurulmuştur.[5] Bina ve öğretim tarzı bakımından Selçuklu geleneğini devam ettiren bu medrese,[6] Çelebi Sultan Mehmed devrinde (1413-1421) Bursa'da yaptırılan Sultâniye Medresesi'ne kadar Osmanlı medreselerinin en önemlilerinden biri olarak kalmıştır. İznik'den sonra Bursa'nın fethedilip devletin başkenti haline gelmesi, birçok dinî, sosyal ve ticarî müessesenin inşâsını zorunlu kılmıştı. İlk adım olarak

Orhan Gazi, Hisar’da cami ile birlikte bir de medrese yaptırdı. İlk Osmanlı padişahları, devletin önde gelen şahsiyetleri ve diğer hayırseverlerin gayretleri ile Bursa’da XVI. yüzyıl sonuna kadar 50 civarında medrese7 ve 150’ye yakın da sıbyan mektebi (muallimhâne) açıldı.8

Medreselerin Fiziksel Yapısı

Osmanlı devrinde, Bursa başta olmak üzere, her şehirde medreseler, genellikle açık-avlulu ve revaklı bir avlunun etrafında inşa edilmiş talebe odalarından ve bu avlunun bir tarafında ders okutmaya ayrılmış eyvan gibi önü açık veya kapalı büyük bir dershaneden meydana geliyordu.9 Medreseler ahşap ya da kargir olarak inşa edilmekteydi. Önce kargir olarak bina edilmiş iken daha sonraları tamir sırasında ahşap yapıya dönüştürülen medreseler de vardı.10

Medreselerde göze çarpan önemli bölümlerden biri avludur. Avlular, medreselerin hücre sayısıyla orantılı olarak geniş bir alan kaplayabilmekteydi. Osmanlı medreseleri genelde açık-avlulu medrese modelinde inşâ edilmişlerdir.

Medreselerde öğrenciler ile bazı görevlilerin kalmaları için inşâ edilmiş odalara “hücre” adı verilmekteydi. Talebeler, revakın arkasındaki küçük hücrelerde vâkıfın belirttiği şartlar doğrultusunda kalmaktaydı. Selâtin medreselerinde her hücrede bir öğrencinin kalması âdet haline gelmişti.11 Gerçekten de selâtin medreselerinden biri olan Bursa Yıldırım Medresesi’nde 20 hücre mevcut olup her odada bir kişi olmak üzere 20 öğrencinin kalması vakfiyede belirtilmişti.12

Medrese hücrelerinde, öğrencilerin rahat bir şekilde barınmasına uygun bazı eşyaların bulunduğu anlaşılmaktadır. Mahkeme sicillerinde yer alan tamir kayıtları, medrese hücrelerinde, bir kısım giyim eşyalarının konulacağı dolapların,13 yüklük ve minder tahtalarının14 bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca hücrelere, ısınmak ve ihtiyaç duyulduğu zamanlarda

kullanmak amacıyla ocakların konulduğu[15] ve tabana döşenen tahtaların[16] üzerine hasırların yerleştirildiği[17] müşahede edilmektedir. Bunlara ek olarak siciller, hücrelerin sıvalı duvarları üzerine “kireç ile beyaz badana” yapıldığını[18] ve hücre önlerinde, kömür konulmasına uygun biçimde tahtadan imal edilmiş kömürlüklerin mevcut olduğunu haber vermektedir.[19]

Medreselerde ayrıca dershane olarak kullanılan ve genellikle avlunun güney kısmında, medresenin iki tarafındaki hücrelerin bitiminde yer alan ve yapıya bütünlük kazandıran büyük bir oda bulunmaktadır. Medrese dershanelerinin kıble yönünde genellikle bir mihrap bulunurdu.[20] Ders saatleri dışında ve namaz vakitlerinde dershaneler mescit olarak kullanılabilmekteydi. Ancak belirtmek gerekir ki, çoğunlukla medreseler camilerin yanı başında inşa edilmekte ve öğrenciler namazlarını daha ziyade camilerde kılmaktaydı.

Dershaneler çoğu zaman kubbeli olarak bina edilmekteydi. Dershanelerin bir kısmı “kiremid pûşîdeli ahşâb”, bir bölümü de kurşun ile örtülü idi.[21] Dershanelerde hangi eşyanın bulunduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, zemine hasır döşendiği, öğrencilerin minderler üzerinde oturduğu, müderrise ait bir kürsünün bulunduğu kolaylıkla tahmin edilebilir.

Bazı medreselerin kütüphanelere sahip oldukları, mahkeme sicillerinden kesin olarak öğrenilmektedir.[22] Umumiyetle medrese vâkıfları, kurdukları medreseye ya sahip oldukları kitapları vakfederek ya da bunun için bir fon ayırarak bir kütüphane kurulmasına imkan tanımışlardır.[23]

Bunlar dışında medresede, sakinlerinin ihtiyaç duyduğu hemen her ünite yer alıyordu. Tuvaletler, bazen medresenin dahilinde, bazen de dışında bulunuyordu. Çamaşırhane ve mutfak, daha çok binadan ayrı inşa edilmekteydi. Ayrıca medreselere çeşme de yaptırılmaktaydı.[24]

Osmanlı medreselerini, genel olarak, ilk yapıldıkları sırada medrese amacıyla yapılması ya da zaviye iken medreseye çevrilmesi yönüyle ikiye ayırmak mümkündür. Kurucusuna ait yerlerde inşa edilen medreseler olduğu gibi, ilgili kişi ya da vakfa belirli bir ödeme yapılmak suretiyle, başkasına ait bir yerde de medrese inşa edilebilmekteydi.25

Medreselerin Dereceleri

Osmanlı medreselerini klasik dönem itibariyle, dereceleri yönünden üç zaman dilimine ayırmak mümkün görünmektedir. Birincisi, derecelendirmenin nasıl bir sisteme oturtulduğu netlik kazanmayan ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan II. Murad devrinin sonuna kadar (1299-1451) süren “ilk medreseler dönemi”; ikincisi, yönetimde olduğu gibi öğretim kurumlarında da gerçekleştirdiği düzenlemeler ile çığır açan “Fatih dönemi” (1451-1481); üçüncüsü ise, kurduğu medreseler ile medrese düzenine yeni bir çerçeve kazandıran ve Osmanlılarda bu sistemi zirveye oturtan “Kânûnî dönemi” (1520-1566). Derecelendirme konusunda bütün medreseleri kapsayan bir yolun takip edilmediğini, Fatih ve Kânûnî'nin yaptığı düzenlemelerin genel anlamda kendi medreselerini ve selâtin medreselerini ilgilendirdiğini görüyoruz. Bir başka deyişle, bu iki padişahın getirdiği derecelendirme konusunun daha çok İstanbul'daki Fatih ve Süleymaniye medreseleri için geçerli olduğunu, ancak Anadolu'daki diğer medreseler için pratikte gerçekleşmediğini anlıyoruz. Bursa ve diğer Osmanlı şehirlerinde, selâtin medreselerinin belli bir seviyeden aşağı inmedikleri ve bu medreselerin genellikle yüksekokul seviyesinde öğretim verdikleri fark edilmektedir.

İlk Osmanlı medreselerinin çoğunlukla yer aldığı Bursa'da, XVI. yüzyıl sonu eksen olarak alınırsa, medreselerin yirmili, otuzlu, kırklı vs. gibi büyük ölçüde klasikleşmiş olan ayırımlara tabi tutulmasının uygun olmayacağını, aksine, müderris kariyerlerinin, bulundukları medreselerin

düzeyini belirlediğini mahkeme sicillerine yansıyan yüzlerce örnekten anlamak mümkündür. Aldıkları yevmiyeleri tespit edilen çok sayıdaki müderristen hareketle, Bursa medreselerinin -selâtin medreseleri müstesna- zaman ilerledikçe belli bir düzen içinde yükselmediğini, müderrisin kariyeri hangi yevmiyeyi gerektiriyorsa medresenin de ona göre, yani yevmiyesi dikkate alınarak statü kazandığını ifade etmek gerekir.26

Medreseler devamlı olarak belli bir düzeyde bulunmamakta, zaman içinde kademeli olarak yükseltilmektedir. Müderrisler esas alınırsa, genel kural olarak, bir medreseye atanan kişiye, -eğer ilk göreve başladığı medrese değilse- bir önceki medresede aldığı yevmiyenin daha üstünde bir maaş ödenmekteydi. Medreselerde, geniş zaman aralıkları ile kısmî yükselmeler sağlanmakta ve belli seviyelere ulaşmış müderrislere görev verilmekteydi. Meselâ, 30-50 akçe arasında yevmiye verilen medreselere, genellikle bu statüyü elde etmiş müderrisler tayin edilmekte, yeni işe başlayan müderrislere bu tip medreselerde görev verilmemekteydi. Müderrislere, görev aldıkları her medreseden sonra, daha fazla yevmiye alacakları diğer bir medresede görev yapmaktaydı.

Özellikle belirtmelidir ki, yukarıdaki değerlendirmelere “selâtin medreseleri”ni katmak mümkün görünmemektedir. Padişahların yaptırdığı medreselerde müderrisler, belli bir düzen içinde görev almakta ve yevmiyeleri giderek yükseltilmekte idi.

Bu konuyla ilgili olarak yine mahkeme sicillerindeki bilgilerden yola çıkarak oluşturulan, XVI. yüzyıl sonlarında Bursa medreselerinin dereceleri veya ifade edilmesi gereken şekliyle, medreselerin müderrislerine ödediği yevmiyeleri toplam olarak gösterir bir tablo sunuyoruz:

Müderrise verilen Medrese

Yevmiye Miktarı Sayısı %

20 akçeden az 2 4

20-25 akçe 14 28
30-35 akçe 7 14
40 akçe 8 16
50 akçe 6 12
60 akçe ve üstü 3 6
Bilinmeyen 10 20
Toplam 50 100

Tablodan anlaşılacağı üzere, XVI. yüzyıl sonlarında, Bursa medreselerinin çoğu -ki biz bu kategoride 20-40 akçe arasında yevmiye veren medreseleri düşünüyoruz- orta dereceli öğretime yönelikti. Bursa'daki toplam 29 medrese (%58) bu seviyede öğretim verirken, toplam 9 medrese (%18) yükseköğretim statüsündeydi. Tabloda "bilinmeyen" olarak gösterilen 10 medresenin (%20) büyük kısmında da orta düzeyde eğitim-öğretim verildiğini sanıyoruz.

XVI. yüzyıl sonuna kadar inşâ edilen Bursa medreselerinin bir bölümünü ihtisas medreseleri oluşturmaktadır. Bursa medreselerinin çoğunluğunu, genel öğretimin yapıldığı medreseler teşkil etmekle beraber Osmanlılar, İslâm dünyasında bu anlamdaki uygulanmaların dışında, belli konu, gaye ve hizmet için Bursa'da değişik ihtisas medreseleri kurmuşlardır. Bu ihtisas medreseleri; dârülkurra, dârülhadis ve dâruttıb adıyla üç grupta değerlendirilmektedir.

Müderrisler

Osmanlı ilmiye teşkilâtının belkemiğini teşkil eden medreseler sayesinde, devlet yönetimi için gerekli her alanda nitelikli elemanların yetişmesi mümkün olabilmiştir. Özellikle toplumu ilgilendiren hemen her sahadaki görevlileri bünyesinde barındıran ilmiye teşkilâtının en önemli sınıfını müderrisler oluşturmaktaydı. Aldıkları eğitim sebebiyle, istedikleri anda kadılık ve müftülük görevlerini de üstlenebilen müderrisler, hizmet

verdikleri alanın öğretim olması hasebiyle bu adı almışlardı. Zira bir kişi, medrese öğretimini bitirdikten sonra şu üç alanda görev alma imkanına sahipti. Bunlar; kazâ (yargı), iftâ (fetva) ve tedris (eğitim-öğretim). Her birinin belli bir prosedürünün olduğunu27 hatırlatarak müderrislerin bu göreve hangi kademlerden geçerek geldiklerini, bir başka ifade ile nasıl müderris olunduğunu kısaca izah etmeye çalışalım.

Daha önceki dönemlerde müderrislerin bu göreve nasıl getirildiklerini net olarak bilememekle beraber Fatih'in kurduğu Sahn-ı Semân ve Tetimme medreselerinden sonra Kânûnî döneminde tesis edilen Süleymâniye medreselerini müteakip müderrislik şu yöntemle elde edilmekteydi: Osmanlı medrese teşkilâtında "Hâric" ve "Dâhil" derslerini gören bir talebe, "Sahn-ı Seman" veya "Süleymâniye" seviyesinde belli bir öğretimden sonra mezun olarak "icâzet" alırdı. Bu, o talebenin artık müderrislik yapabileceğini gösteren bir diploma mahiyetindedir.

Eğer bu müderris adayı Anadolu'da vazife alacaksa Anadolu, Rumeli'de görev istiyorsa Rumeli kadıaskerine müracaat ederdi. Kadıaskerin muayyen günlerindeki meclislerine devam ederek "matlab" adı da verilen bir deftere (ruznâme) "mülâzim" kaydedilirdi. Sırası gelinceye kadar beklerdi ki, buna "nevbet" (nöbet) denirdi. Belli bir zaman geçip sırası geldiğinde, 20 akçe yevmiye alacağı bir medreseye tayin edilirdi. Bundan sonra, kademe kademe yükselerek en üst seviyede maaş verilen medreseye kadar çıkabilirdi.28

Kadıaskerin atadığı müderris, elindeki beratla medresede görev almaktaydı. Kadıaskerin yanında bulunan "rûznâme"de yazılı olmayan ve belli bir süre "mülâzemet" etmeyen kişilerin müderrislik almaları mümkün değildi. Ancak bazen istisnâî uygulamalara mahkeme sicillerinde rastlanabilmektedir.

Müderrislerin atamalarında, özellikle yer değiştirmelerde ve terfilerinde, “tevkît” adı verilen, değişen sürelerde beklemeler müşahede edilmektedir. Bu tevkît süresi şartlara göre üç,[29] beş,[30] hatta yedi[31] ay sürebiliyordu.

Özellikle Fatih devrinde, müderrislerin medreselerde genellikle üç yıl görev yaptıktan sonra bir üst dereceye yükseldikleri bilinmektedir.[32] Ancak bu süre, daha sonraki dönemlerde değişikliklerle uğradı ve önce iki yılda, sonraları ise daha kısa süre içerisinde terakkî imkânı elde edildi.[33]

Müderrisler, mülâzemetlerinden hemen sonra 20 akçeli bir medresede görev alıyor ve müderrislerin yükselmeleri (terakkîleri) Fatih devrinde beşer akçe ile sağlanıyordu.

XVI. yüzyılda otuzlu medreselere kadar yine beşer akçelik terakkilerin sağlandığı,[34] otuzdan fazla yevmiye alan müderrislerin ise onar akçelik terakkî imkânına hak kazandıkları anlaşılmaktadır.[35] Bazen bir müderrisin almakta olduğu akçede herhangi bir artırıma gidilmeksizin yatay olarak bir başka medreseye geçişi veya aynı medresede kalması mümkün olabilmekteydi.

Vakıflar, medreselerinde görev yapan müderrislere “cihet-i tedris” olarak tespit edilen yevmiyeleri nakdî olarak ödüyorlardı. Müderrisler, imâretlerin hazırladığı günlük yiyeceklerin yanında, muhtelif zamanlarda ve çeşitli vesilelerle verilen bazı ikramlara da mazhar oluyorlardı.

Müderrislere “taâmiye” adıyla, pişmiş yiyeceklerin dışında hububat türü ödeneklerin de verildiğini görüyoruz. Özellikle selâtin medreselerinde görev alan müderrislere hayli yüklü aynî tahsisatların yapıldığı ve bunların yıllık olarak belirlendiği anlaşılmaktadır.[36]

Müderrisler, bu tür nakdî ve aynî gelirlerin yanı sıra diğer bazı avantajlara da sahiptiler. Bursa medreselerinin büyük bir bölümünde müderrislere lojman tahsis edilmişti.[37]

Müderrislere sağlanan imkânlara dikkat edildiğinde, onların düzenli ve disiplinli bir çalışma ortamına sahip olmalarının ve geçim sıkıntısına düşmeden vazifelerini yerine getirmelerinin amaçlandığı hemen göze çarpmaktadır.

Müderrisler, tedris vazifesi sırasında, istedikleri zaman iftâ (fetvâ) ya da kazâ (yargı) alanında görev almakta serbest idiler. Kadılıktan müderrisliğe geçilebildiği gibi, bunun aksi de mümkündü.38 Ancak bu alan değiştirmelerde denklik prensibine dikkat edildiği ve belli bir düzenin getirildiği anlaşılmaktadır. Müderrisler, İbtidâ-yı Haric, bir başka ifadeyle, Hâşiye-i Tecrid müderrisliğinden Süleymâniye Dârülhadisi müderrisliğine kadar, hangi aşamada olursa olsun, yevmiyesine ve derecesine uygun bir kadılığa geçebilirdi.39

Vakfiye ve siciller, medreselerde görev alacak müderrislerde, geniş bilgiye sahip olmalarının öncellikle istendiğini, ancak bunun müderris olmaya kâfî gelmediğini, ilmi birikimin yanında pek çok insânî ve ahlâkî vasıflarının da arandığını göstermektedir. Ayrıca, ders verme yeteneğine sahip ve kolayca dersi işleyebilen deneyimli müderrislerin tercih sebebi olması, o dönemlerde pedagojik bazı kriterlerin varlığına işaret etmektedir.40

Osmanlıların klasik döneminde müderrisler, cemiyette oldukça itibarlı olmalarının yanında, ulaştıkları refah seviyesi ile toplumun orta tabakasının üzerinde bulunuyorlardı. Çok zengin oldukları iddia edilmese bile, bir müderrisin, ekonomik endişe ve kaygılardan uzak bir hayat yaşadığı kesindir.41 Müderris, tedrisat görevinin dışında, bazı idarî görevleri rahatlıkla üstlenebilecek bilgi ve yeteneğe sahipti. Güvenilir kişilikleri ile tanınan müderrisler, hayatın her sahasındaki girişimcilikleri ile toplumda özel bir ilgiye muhatap oluyorlardı.

Muid

Muid, medresede talebenin derslerini müzâkere ve müderrisin verdiği dersi tekrar eden kimsedir.42 Muid, müderris ile öğrenci arasında bir yerde bulunurdu. Bugünkü araştırma görevliliğine (asistan) büyük ölçüde benzemektedir.43 Muid, talebelerle aynı yerde oturan, müderrisin dersten ayrılmasını müteakip veya daha sonra dersi talebeye tekrarlayan ve talebenin müderrise sormaktan çekindiği şeyleri cevaplayan bir kişi durumundaydı. Bu yönüyle muid, aynı zamanda bir müzakereci idi.44 Kelimeye yüklenen anlama uygun olarak muid, müderrisin muâvini durumundaydı. Onun bulunmadığı zamanlarda veya birtakım şer‘i özürleri bulunduğunda, müderrislerin vermesi gereken dersleri onlar takrir ederlerdi.

Eser yazabilecek bilgi ve yeteneğe sahip kişiler arasından seçilen muidler, müderrislerin kontrolünde öğretime birinci derecede katkıda bulunuyorlardı. Daha çok, medresede okunması gereken kitapları öğrencilere defalarca okutan,45 ders öncesi ve sonrasında verdiği bu hizmet sebebiyle, öğrenciler tarafından dersin hazmedilmesini sağlayan kişiler durumundaydı.

Osmanlı medreselerinin genelinde ve özellikle ilk dönemlerinde, her müderrise bir muid prensibine uyulduğunu, ancak öğrenci mevcudu fazla olan medreselerde iki muidin birden görevlendirilebildiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı medreselerinde görev alan öğretim elemanları arasında müderris ve muidin yanında, dârülhadis ve dârülkurrâlarda46 vazife gören "şeyh"lere de rastlıyoruz. Ancak bu kişileri, tarikat ya da imâret şeyhleri47 ile karıştırmamak gerekir.

Medresenin, daha genel anlamda vakfın yönetiminden birinci derecede sorumlu olan kişi mütevellidir. Vakıf işlerini idare etmek üzere tayin olunan mütevelli, vakfiye şartları ve dinî hükümler çerçevesinde hareket ederdi.48

Medrese ve vakıfta çıkabilecek her türlü idârî meselede muhatap olan mütevelli idi. Muhasebe kayıtlarının kontrolünden vakıf çalışanlarının

(mürtezika) problemlerinin çözümüne kadar birçok konuda sorumluluğu bulunan mütevelliler, görevleri karşılığında, vakfiyede gösterilen ve genelde 1-5 akçe arasında değişen yevmiye49 ya da vakıf mahsulünün bir bölümünü almaktaydı.50

Mütevellilerin, vakfın şartlarına göre hareket edip etmediklerini veya vakfa zarar verecek davranışlar içinde bulunup bulunmadıklarını tespit etmekle görevli kişiye nâzır adı verilmekteydi. Nâzırın vakıfta herhangi bir tasarruf yetkisi yoktu. Bu yetki sadece mütevelliye ait idi.51

Bunun dışında medresede görev alan elemanlar arasında bulunan noktacı, vakfın birimlerinde görev alan kişilerin, talebelerin ve vazifelilerin devam-devamsızlıklarını kontrol etmekte ve gelmeyenlerin isimlerinin yanında nokta (işaret) koymaktaydı.52

Vakıf ve medreseyi ilgilendiren diğer idârî personel arasında, vakıf ile ilgili bütün yazışmaları yapan53 ve mütevellinin sekreterliğini üstlenen54 katipler, vakfa alınacak hububat, eşya ve malzemeden sorumlu olan vekilharçlar55 (bir tür mübâyaa memuru) görev almaktaydı. Ayrıca vakıf gelirlerinin tahsilini ve kontrolü için her vakıf, her şehir ve köy için câbîler görevlendirmekteydi.56

Medresede bütün bu çalışanlara ilaveten, imam,57 müezzin,58 kayyim ve cüzhan (Kur'an cüzü okuyan) da görev alabiliyorlardı.59 Medresenin kapısında duran ve müracaat edilen ilk kişi durumunda olan bevvâb60 ile medresenin bütününün temizlik ve bakımından mesul olan ferrâş61 da medrese hizmetlileri arasında bulunuyorlardı. Bazı medreselerde ayrıca müstahdem, kandilci ve tuvalet bakıcısı da vardı.62

Öğrenciler

Osmanlı eğitim-öğretim sistemi içinde sıbyan mekteplerini63 bitiren öğrenciler medreselerde tahsillerini devam ettirirlerdi. Medreselerde ders gören öğrenciler için mahkeme sicillerinde farklı isimlerin kullandığını

görüyoruz. Yaygın olarak “talebe”64 kelimesine yer verilen mahkeme sicillerinde, “talib-i ilm”,65 “suhte”,66 “dânişmend”67 ve “müstaîd” kelimelerine de rastlanmakta, bir öğrenci grubundan bahsedilecek ise “suhtevât”68 veya “tâife-i müstaiddîn”69 tarzında ifadeler yer almaktadır.

Bu kelimelerden her birinin, diğerinin yerine kullanılabildiğini mahkeme sicillerinden öğreniyoruz. Ancak “dânişmend” kelimesinin -çok belirgin bir şekilde ayrıldığını iddia etmek mümkün değilse de- genellikle, müderrisine yüksek maaş verilen medreseler ile selâtin medreseleri öğrencileri için kullanıldığı söylenebilir.

Bursa medreselerinde, öğrencileri yakından ilgilendiren farklı bir uygulamaya, sadece Hacı İvaz Paşa Medresesi’nde rastlanmaktadır. Vâkıf, talebeleri, derslere devam edenler ile “mütereddidîn” adını verdiği talebeler olmak üzere iki kategoriye ayırmıştı.70 Medresede bulundukları71 vakfiyede kesinlik kazanan bu öğrencilerden derse düzenli girenlere günlük 3 akçe, derslere tam anlamıyla devam etmeyenlere ise 2 akçe verilmekteydi. Muhtemeldir ki, devamsızlıklarına küçük bir ceza olarak her gün 1 akçeleri kesilmekte, ancak bütün yevmiyeleri kesilmeyerek, yine 2’şer akçe verilmesi, derslerden tamamen kopmalarını engellediği gibi derslere ısınmalarını da sağlamaktaydı.

Osmanlı medreselerinde kalan talebeler, hücrelerinde kaldıkları sürece bekâr olmak durumundaydılar. Zira medresenin şartları bunu gerektiriyordu. Aynı şekilde, medrese çatısı altında kalan diğer akademik ve idârî personelin de evli olmaları mümkün değildi.

Osmanlı medreselerindeki öğrencilere uygulandığı bilinen genel bir usûl de, onların askerlik görevinden muâfiyetleri idi.

Bursa medreselerinde, XVI. yüzyıldan başlayarak kurulan her medresenin vakfiyesinde, öğrencilere verilecek günlük miktar belirtildiği gibi onlardan istenen bazı hususlara da yer verilmiştir. Talebelere tayin

edilen günlük ücret, vakfın ekonomik kapasitesine göre farklılık arz ederdi. İlk dönemlerde talebelere verilen yevmiyeler, daha sonra kurulan medreselerin talebelerine verilmesi şart koşulan miktara göre daha az görünmekte ise de, bu yevmiyeler zaman içinde yükseltilmiş ve öğrencilerin mağdur duruma düşmeleri engellenmiştir.

Bursa medreselerinde tahsil gören öğrencilere vakıf tarafından verilen akçelerin miktarları, XVI. yüzyıl sonralarında 1-5 akçe arasında değişmekteydi.72 Selâtin medreseleri, gerek öğrenciler, gerekse diğer personele genellikle tatminkâr ücret vermekteydi.

Vakıflar, talebelere düzenli olarak verdikleri yevmiyeler dışında ek yardımlar da sağlıyorlardı. Talebelere yevmiyeler, “hücre akçesi”73 ya da “hakk-ı süknâ”74 adıyla, medreselerde “sâkin oldukları zaman”75 karşılığında ödenmekteydi.

Medrese öğrencileri, aldıkları yevmiyeye ilâveten kendilerine pişmiş ve hazır bir şekilde sunulan iki öğünlük yemekleri içinde, eğer et bulunmuyorsa, “imâretde et tabh olunmadığı günlerin et akçesi”ni de isteme hakkına sahipti.76

Öğrencilere sağlanan imkânlar arasında, daha sonra üzerinde durulacak olan “yaylâkiye” için tayin olunan akçe de vardı.77 Mesela 1572’de Bursa Kazzâziye Medresesi talebelerine 1,5 vukiyye et karşılığı akçe yaylâkiye adıyla ödenmekteydi.78

Mütevelli ve nâzırın gözetiminde ve vakfın gücü oranında dağıtılan yaylâkiyeye79 ek olarak talebelere “bahâriye” ve “nehâriye” adı verilen yan ödenekler de tahsis edilmişti.80

Öğrencilerin medreselerdeki tahsil süresiyle ilgili olarak kısaca şu bilgiler verilebilir. Kânûnî Sultan Süleyman devrinde, 1526-1540 yılları arasında, Sahn öncesi sekiz yıl civarında bir tahsil süresinden söz edilmektedir.81 Kânûnî devrinin ilk dönemlerinde Sahn derecesine kadar 8-

9 yıl süren bu öğretim, sonraları giderek kısalmaya başlamış, daha Kânûnî tahtta iken, 5 yıldan az tahsil edilmemesi bildirilmişti. 1 Şubat 1576'da, İstanbul, Edirne ve Bursa kadılarına ve müderrislerine hitaben gönderilen bir fermanla medrese öğrencilerinin Sahn-ı Semân'a kadar olan öğrenim süreleri 3 yıl ile sınırlandırılmıştı.82

Öğrencilerin medreselerdeki disiplinsiz davranışlarına da kısaca değinmek gerekir. İlk dönemlerde medreselerde, disiplini bozan davranışların mevcut olduğuna dair sicillere geçirilen kayıtlara pek rastlanmamaktadır. Bu dönemde, nâdiren bazı ferdî olaylar görülmekte ise de bunları genelleştirmek kesinlikle mümkün değildir. Ancak, XVI. yüzyıl ortalarından itibaren, öğrencilerin, toplumu da içine alan disiplin dışı davranışlarının giderek arttığı müşâhede edilmektedir. Buna paralel olarak devletin aldığı bir dizi tedbire rağmen, öğrenci olaylarının devlet düzenini sarsacak bazı sonuçlara yol açtığı görülmektedir.83

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren, medrese öğrencilerinin birçok çirkin olaya sebebiyet verdiklerini,84 cinayet işleyebildiklerini,85 hırsızlık yaptıklarını,86 ahlâksız davranışlar sergilediklerini87 mahkeme sicillerinden öğrenilmektedir. Gerçekten de, bu yüzyıl ortalarına kadar, öğrencilerden kefil istendiğine dair çok az kayıt bulunurken,88 yüzyılın ikinci yarısında bu tür kayıtlara sıklıkla rastlanmaktadır.89

Bütün bu hususlar tamamen öğrenci kaynaklı olmayıp, yine bu yüzyılda ortaya çıkan ve devleti sarsan Celâlî isyanları, dış harpler ve sosyal çözülme gibi siyasi, sosyal ve muhtemelen ekonomik çıkmazlara bağlı olarak gelişmiştir. Bu dönemde medrese ve vakıf teşkilâtı gerçekten büyük zararlar görmüştü. Celâlî eşkıyası Bursa'ya saldırdıkları sırada, sadece Haremeyn vakıfları arasında, değeri 100.000 akçeden fazla olan birçok akar tamamen tahrip edilmiş ve kullanılamaz hale gelmişti.90

Öğretim Programları

Osmanlı medreselerinin bir sistem içinde kurulmasında ve teşkilâtın işlemesinde, ilk önemli adım Fatih Sultan Mehmed tarafından atılmıştır. Kurduğu medreselerle Osmanlı ilim tarihine adını yazdıran Fatih, medreseler teşkilatının ve ders programlarının düzenlenmesi görevini, bilimsel kariyere sahip bir heyete havale etmişti. Ali Kuşçu, Molla Hüsrev ve Mahmud Paşa'dan oluşan91 komisyonun hazırladığı tüzük, padişah tarafından "kânun" haline getirilmişti.92

Kânûnî Süleyman'ın, Fatih'ten yaklaşık bir asır sonra kurduğu külliye için hazırlanan vakfiyede, medrese dersleri ve kitapları konusunda pek bilgi yoktur. Osmanlılarda, eğitim-öğretim alanında zirveye çıkıldığı bu dönemde, Kânûnî'nin Süleymaniye Vakfiyesi'nde dârülhadis için ayrılan bölümden anlaşıldığına göre, bu medresede, hadis alanında en önemli eserler sayılan Buharî ve Müslim ile Mesâbih ve Meşârik okutulmakta, ayrıca açıkça gösterilmese de, tefsir ile ilgili eser veya eserler takip edilmekteydi.

Medreselerde verilen dersler genelde naklî ve aklî ilimler olarak iki ayrı kategoride değerlendirilmekteydi. "Ulûm-i'âliye" adı da verilen nakli ilimler, hadis, tefsir, fıkıh ve usûlü ile akâid dallarından oluşmaktaydı. Bu ilimleri daha iyi öğrenebilmek için de "ulûm-i âliye" adıyla anılan aklî ilimlerin tedrisi gerekiyordu.

Nakli ve aklî ilimlerin her şubesinde -diğer özel çalışmalar da dikkate alınırsa- yeteri kadar eser okunmuş görünmektedir. Felsefe (ilm-i hikmet) alanında birçok kişiye ait eserlerin okunduğu kesin ise de, bunların adları tam olarak tespit edilememektedir. Muhtemelen, bu alanda ilk mümessiller olan Aristo ve Eflâtun ile İslâm dünyasındaki temsilcileri Fârâbi (öl. 950), İbn Sina (öl.1037), İbn Rüşd (öl.1199) ve Fahreddin Râzi (öl.1209)'nin eserlerine Osmanlı ilim adamlarının yazdıkları şerhler ve hâşiyeler medreselerde tartışılıyordu.

Genel olarak medreselerde müderrisin daha çok takrîr, bazen de münazara tekniği ile yaptırdığı derslerde, kitap/ders geçmenin esas alındığını, muid sayesinde derslerin tam olarak öğrenildiğini, öğrencilerin bu yolla edindikleri bilgileri, medreselerindeki mescit, dershane ya da yıllık tatillerde tatbikatla daha iyi kavradıkları söylenebilir.93

Medresede cuma günü, İslâm dünyasında malum sebeplerden dolayı kendiliğinden tatil günü kabul edilmiştir. Kutsal sayılan bu gün ile birlikte birçok Osmanlı medresesinde, salı ve perşembe günleri de94 tatil sayılmış ve haftalık tatil günleri üçe çıkarılmıştır.95 Medreselerde, Ramazan ve Kurban bayramları ile İslâm dininde mübarek sayılan kandil günleri de tatil kabul edilmişti.96

Medreselerde yıllık tatiller, "şuhûr-i selâse" adı verilen ve Receb, Şaban, Ramazan aylarını içeren "üç aylar"da yapılmaktaydı.97 Medreseler, Receb ayı başlarında kapanmakta ve Ramazan ayı sonrasında, Şevval ayında öğretime geçmekteydi. Öğrenciler bu aylarda medreseden uzaklaşarak yurdun değişik yerlerine dağılıyorlardı. En ücra köylere kadar dolaşarak halka vaaz ve nasihat etmeleri karşılığında, vatandaşların para, yiyecek ve giyecek verdikleri bu uygulamaya "cerre çıkmak" adı veriliyordu. Öğrenci, müderrisin direktif ve tavsiyeleri doğrultusunda her yıl başka bir köye veya kasabaya gidiyor ve bu tatbikat sırasında öğrencinin kendi memleketinden uzak bir yere gitmesine özen gösteriliyordu.98

Öğrencilerin düzenli olarak çıktıkları cerrin dışında müderrisleri ile birlikte, bazen bahar mevsiminde bir tür piknik yaptıkları da anlaşılmaktadır. 1634 tarihli bir vakfiyedeki, "…baharda deniz faslından mesîrelerde tabh-ı ta‘âm olunup ba‘de'l-ekl hayır duâ eyleyüp…" ifadelerine bakılırsa, Bursa Yıldırım Medresesi müderrisi ve öğrencilerine böyle bir imkan tanınmıştı.99

Sonuç

Osmanlıların en kadim ve en önemli şehirlerinden biri olan Bursa'da ortaya konulan bütün faaliyetler, büyük bir benzerlikle ülkenin her tarafına taşınmıştır. Medrese alanında mahkeme sicilleri ışığında yaptığımız çalışmalarla, klasik dönem itibarıyla Bursa şehir merkezinde, XIV. yüzyılda 13, XV. asırda 20 ve XVI. yüzyılda da 17 olmak üzere toplam 50 medresenin inşâ edildiği ortaya çıkmaktadır. Medreseler en çok Fatih Sultan Mehmed döneminde bina edilmiştir.100 XVI. asır sonlarında Bursa'daki öğrenci potansiyeli 500 civarındadır. Bu rakama, yaklaşık 150 sıbyan mektebinde okuyan öğrenciler dâhil değildir.

Osmanlı medreseleri, daha çok müderrisine verdiği günlük ücret baz alınarak isimlendirilmiştir. Müderrise günlük 20-40 akçe arasında yevmiye veren medreselerin önemli bir bölümü (yaklaşık %70) -muhtemeldir ki-günümüzün orta öğrenim düzeyindeki okullarına tekabül etmektedir. Her gün için müderrisine 50 ve üzeri akçe ödeme yapan medreselerde (yaklaşık %30) verilen öğretimin de, bugünün yüksek öğrenimine benzediğini tahmin ediyoruz. Bursa'da bulunan medreseler ile sıbyan mektepleri bir bütün olarak düşünüldüğünde, bir piramidin oluştuğu ve dengeli bir eğitim-öğretimin sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

İlk Osmanlı padişahlarının tahta çıktıkları ve devletin uzun süre başkentliğini sürdüren Bursa'da binâ edilen medreselerin yaklaşık %20'si padişah ve aileleri, kalan %80'i ileri gelen devlet adamları ve hayırsever halk tarafından finanse edilmiştir. Çünkü vakıflarla desteklenen bu medreselerin tamamı, XVII. yüzyılda da eğitim-öğretimin sürdürüldüğü yerler olarak hizmet vermeye devam etmiş, hatta büyük bir bölümü XX. yüzyıla ulaşmıştır. Bunun en önemli sebebi, Osmanlılarda, padişahtan alelâde bir vatandaşa kadar, toplumun her kesiminde bu müesseselerin ibadet yerleri gibi telakki edilmesidir. Medrese ve vakıflarını kuracak derecede maddi durumları elverişli olmayan vatandaşlar, bu müesseselerin

bazı ihtiyaçlarını gidermek için küçük çaplı vakıflar tahsis ediyor veya vefatlarında, herhangi bir medresenin öğrencilerine verilmesi kaydıyla önemli bir meblağı vasiyet edebiliyorlardı.

Bursa medreseleri, bağlı bulundukları vakıflar sayesinde fiziksel yapılarını sürekli sağlam tutabilmişlerdi. Onarıma ihtiyaç duydukları dönemlerde, hiç vakit kaybetmeden tamiri gerçekleştiriliyordu. Vakıf, tamir finansmanını sağlayamadığı takdirde, “rakabe” adı verilen yöntemle tamire öncelik tanınıyordu.

Medreselerde görev verilen müderrisler, ekonomik açıdan son derece rahat idiler. Öğretim elemanlarına ödenen yevmiyeler ve yan ödenekler, bu kişilerin başka bir işe girmelerine ihtiyaç hissettirmiyordu. Müderrislerin yardımcıları durumundaki muidler de ekonomik açıdan pek problem yaşamıyorlardı. Onlar da yevmiyelerini almaları dışında, medresede ikâmet ediyor, yemeklerini ücretsiz yiyebiliyor, ayrıca ek bazı ödeneklere sahip olabiliyorlardı.

Öte yandan öğrenciler, medreselerde kalıyor, her gün için karşılıksız burs alıyor, imaretten gelen ve sabah-akşam verilen günlük yemeklerden ücretsiz faydalanabiliyorlardı. Vakfiyelerde de zikredildiği gibi, bütün bu imkânlar karşılığında öğrencilerden, derse müdâvim olmaları, derslerini çalışmaları ve disiplinsiz davranışların içine girmemeleri istenmekteydi.

Medreselerde verilen eğitim-öğretimin bir de medrese dışı boyutu vardı. Derslerde kazandıkları teorik bilgileri, Ramazan ayı ve öncesindeki iki ay içerisinde pratik uygulamalara dönüştürmekte olan öğrenciler, zaman zaman yaz mevsiminde yaylalara çıkarak veya deniz kenarı vb. yerlerde piknik yaparak öğrenimlerini sürdürmekteydiler. Böyle bir uygulama, aynı zamanda öğrencilerin, medresenin kapalı ortamından -kısa bir süre de olsa- sıyrılarak daha stressiz, daha sağlıklı bir bünyeye sahip olmalarına imkân tanıyordu.

Osmanlılar, medreselerinden mezun ettikleri öğrencilere müderris, kadı veya müftü olabilme fırsatını veriyor ve böylece önemli ölçüde istihdam problemini hallediyorlardı. Eğitim-öğretimin kaliteli şekilde verildiği klasik dönem boyunca, devlet bürokrasisinin nitelikli eleman ihtiyacının karşılanmasında herhangi bir sıkıntı çekilmemişti. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin birçok alanda yakaladığı başarıyı izahta bize büyük kolaylıklar sağlamaktadır.

1 Tekindağ, M. Şehabettin, "Medrese Dönemi", Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1973, s. 4.

2 Bk. Tekindağ, a.g.m., s. 5; Makdisi, George, The Rise of Colleges, Edinburg 1981, s. 31-32; Kazıcı, Ziya, İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1991, s. 231; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi (çev. Ali Yardım), İstanbul 1983, s. 301, 367; Hitti, Philip K., İslâm Tarihi, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980-1981, II, 630; Zeydan, Corci, Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi, (çev. Zeki Megamiz), İstanbul 1911, III, 396.

3 Cahid Baltacı, araştırma sonucu tespit ettiği Osmanlı medreselerinin 500 civarında olduğunu, Osmanlılardan önce yapılmış olanlarla birlikte bu rakamın 1000'e ulaşacağını belirtir. Bk. Baltacı, Cahid, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 19.

4 Osmanlı Tarihi müderrisi Arif Bey, ilk kurulan medresenin İzmit'te olduğunu, ancak İznik medresesinin diğerinden daha çok şöhret bulduğunu kaydeder. Bk. Arif Bey, "Devlet-i Osmaniye'nin Teessüsü ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ", Dârulfünün Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. I, sy. 2, İstanbul 1914, s. 8.

5 Taşköprülüzade, Ahmed İsamüddin, eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye (el-Ikdu'l-Manzum ile birlikte) (Şakâik), İstanbul 1975, s. 8.

6 Adıvar, A. Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 16.

7 Klasik dönemi boyunca Bursa’da kurulan medreseler, müderrisler, vakıflar ve vakfiyelerle ilgili olarak hazırlanmış müstakil bir çalışma için bk. Hızlı, Mefail, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, İstanbul 1998.

8 Osmanlı klasik dönemi ilköğretim ve Bursa sıbyan mektepleri hakkında yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Hızlı, Mefail, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri, Bursa 1999.

9 Arseven, Celal E., Türk Sanatı Tarihi, İstanbul ts., s. 448.

10 Bk. Bursa Şer‘iye Sicilleri (BŞS) A46 191a, B58 105b, B228 65a, C6 16a, C10 135a, C81 15ab.

11 Ayverdi, Ekrem Hakkı, Osmanlı Mimarisinde Çelebi Mehmed ve II. Sultan Murad Devri II, İstanbul 1972, s. 95.

12 BŞS, C1 6a.

13 BŞS, C10 121a, 133b.

14 BŞS, C81 14b.

15 BŞS, B58 105b.

16 BŞS, C81 15b.

17 BŞS, A140 35a, A69 4a.

18 BŞS, B58 105b.

19 BŞS, C6 2b-3a.

20 Bk. BŞS, B228 65a. Ayrıca bk. Ünver, Süheyl, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, s. 24.

21 Bk. BŞS, B10 100b, C6 2b, C81 15a.

22 Bk. BŞS, A35 339a, A47 45b, A82 43b, A83 48a, B26 129a, B107 139a.

23 Bk. BŞS, A82 45b, A83 48a. Ayrıca bk. Mecdî, Edirneli Mehmed, Hadâiku’ş-Şakâik (Mecdî), İstanbul 1853, s. 197 (derkenar).

24 Bk. BŞS, A58 55a, C10 120b.

25 Bk. BŞS, A64 99b.

26 Bursa Lala Paşa Medresesi örneği için bk. BŞS A129 212b, A144 270b, A150 248b, B15 104b, B25 168b, B8 43a; Bursa Molla Fenari Medresesi örneği için bk. BŞS, A81 127a, A110 97b, A154 67b, B7 99b, B58 134a.

27 Bilgi için bk. Uzunçarşılı, İsmail H., Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984, s. 55 vd., 83 vd., 173 vd.

28 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 45.

29 BŞS, B20 199a.

30 BŞS, B17 66b.

31 BŞS, A143 236b.

32 Bk. Atâî, Nev'îzade, Hadâiku'l-Hadâyık fi Tekmileti'ş-Şakâik (Atâî), İstanbul 1851, s. 108, 257, 450.

33 Bk. Âlî, Gelibolulu Mustafa, Künhü'l-Ahbâr, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. 5959, vr. 87ab.

34 Bk. BŞS, A107 213b, A145 296b, B26 127a, B5 83b, B13 185a. Ayrıca bk. Atâî, s. 238, 421.

35 Bk. BŞS, B29 92b, A144 201b; Ayrıca bk. Mecdî, s. 293, 294; Atâî, s. 561.

36 Meselâ, Bursa Yıldırım müderrisine 1581'de 50 müd buğday, 50 müd pirinç ve 40 müd arpa verildiğini öğreniyoruz. Bk. BŞS, A113 147a. Selâtin dışındaki medrese müderrislerine de bu tür aynı yardımlar yapılmaktaydı. Nitekim Lala Şahin Paşa vakfiyesinde müderrise yevmiye hâricinde, yılda 27 müd buğday verilmesi vâkıf tarafından şart koşulmuştu. Bk. Bilge, Mustafa, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 303 vd. Ayrıca bk. BŞS, A43 12b.

37 Bk. BŞS, A39 10a, A64 135b, A91 75a.

38 Bk. BŞS, B25 160b, B74 100a, C3 130b. Ayrıca bk. Atâî, s. 46, 56, 115, 120.

39 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 66.

40 Bk. BŞS, A43 63a, A66 117b, A58 63a, A107 213b, A143 231a, A145 296b, B3 109a, B13 185a, B25 186b, B103 139b, C1 16b, 17b, C3 130b, 142b.

41 Mesela bk. BŞS, A29 74b, 75ab, A45 207a, A53 239a, A137 98b, 103a, 122b, 123a, 124b,

42 el-Müncid fi'l-Luga (haz. Lois Ma'luf), Beyrut ts., s. 536.

43 Tekindağ, a.g.m., s. 8.

44 Pedersen, J., "Mescid", İ. A., VIII, 68; Hitti, a.g.e., II, 631.

45 II. Murad devri âlimlerinden Mehmed b. Beşir, Bursa Bayezid Mahallesi'ndeki tahsili ile dânişmend ve sonra muid oldu. Seyyid Şerif Cürcânî'nin Şerh-i Metâli'a yazdığı hâşiyesini 36 kez baştan sona muid iken okutmuştu. Taşköprülüzâde'nin dedesi, bu hâşiyeyi mezkur muidden 37. defa okuyan kişiydi. Talebelikten muidliğe ve oradan da müderrisliğe aynı medresede iken geçmiş, başka bir yerde görev almamıştı. Bk. Şakâik, s. 45-50; Mecdî, s. 100.

46 Bk. BŞS, B133 30a, 58b, A178 102b.

47 İmâret şeyhi, imâreti idare eden, misafirleri ağırlayan, fakir ve muhtaçları kabul edip ikram eden kişidir. Bk. Pakalın, M. Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1971, III, 347; Berki, A. Himmet, Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, 2. bs., Ankara ts., s. 50.

48 Pakalın, a.g.e., II, 640; Berki, a.g.e., s. 43.

49 Bk. BŞS, A140 35a.

50 Bk. BŞS, A5 114a.

51 Pakalın, a.g.e., II, 666.

52 Bu konuyla ilgili ayrıntıyı Süleymaniye vakfiyesinde buluyoruz: "… dâyimâ tetebbu edüp ve meclislerine varub taahhüd ve tefakküd edüp bi gayri uzrin eda-i hidmet ve ikâmet vâzife etmedikleri eyyâmında ta'yin ü izah üzere defterinde nukta koyup âdet-i câriye üzere alâmet vaz'ederler ve kendülere daha tenbih ü tahzir eyleyüp ısrar edenleri mütevelliye i'lâm eyleyeler…" Bk. Süleymaniye Vakfiyesi, (nşr. K. E. Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 102.

53 Bk. BŞS, A23 75a.

54 Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Istılahları Lügatçesi", Vakıflar Dergisi, sy. 17, s. 57.

55 Bk. BŞS, A122 168b, A108 273b, A5 388b.

56 Bk. BŞS, A69 113a, A64 135a.

57 Bk. BŞS, A33 372b, A35 382b.

58 Bk. BŞS, B14 60b.

59 Bk. BŞS, B118 57a.

60 Bk. BŞS, A40 72b. Bursa Yıldırım Medresesi'nde bevvab için de bir oda tahsis edilmişti. Bk. BŞS, B29 73a.

61 Bk. BŞS, A30 34a.

62 Ergin, Osman, Türk İmar Tarihinde Vakıflar, İstanbul 1944, s. 31.

63 Osmanlı sıbyan mektepleri hakkında bk. Hızlı, Mefail, "Osmanlı Sıbyan Mektepleri", Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, (ed. Güler Eren), Ankara 1999, V, 207-217.

64 Bk. BŞS, A145 233a, A29 93a, A72 54a.

65 Bk. BŞS, A5 388b. "Talib-i ulûm" şekli de vardır. Bk. BŞS, A43 63a.

66 Bk. BŞS, A94 113b, B14 24b, B57 23b.

67 Bk. BŞS, A97 213b, B57 23b.

68 Bk. BŞS, A21 88a, A4 426b.

69 Bk. BŞS, B57 23b.

70 Bk. BŞS, C1 18b.

71 Ayverdi'nin "mütereddidin" denilen grubun medrese dışından derse devam ettiklerini söylemesi (a.g.e., II, 290) elimizdeki vakfiye dikkate alınınca, hatalı bir ifade olarak karşımıza çıkar. Vakfiyede Arapça ifade şöyledir: ". ve ilâ külli'l-mütereddidîni's-sâkinîne fi'l medreseti dirhemâni…" Bk. BŞS, C1 18b.

72 Mesela bk. BŞS, A39 12b, A66 126b, A144 198a, C1 18b.

73 Bk. BŞS, B4 41a.

74 Bk. BŞS, A43 75b.

75 Bk. BŞS, A43 1b, 75b.

76 Mesela bk. BŞS, B4 41a, B5 34b.

77 Bk. BŞS, B12 98b.

78 Bk. BŞS, B97 213b.

79 Bk. BŞS, A72 54a.

80 Bk. BŞS, A4 176a, A29 93a, A72 54a, A124 54a, A144 270a, A145 233a.

81 Atay, Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 175. Ayrıca bk. Baltacı, a.g.e., s. 37-42.

82 Uzuncarşılı, a.g.e., s. 13-14.

83 Geniş bir değerlendirme için bk. Akdağ, Mustafa, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, I-II, İstanbul 1979, s. 255 vd.

84 Bk. BŞS, B14 24b, A129 200a, A35 392a.

85 Bk. BŞS, A35 465a, A42 23a.

86 Bk. BŞS, A98 31a, A113 240b, B113 86a.

87 Bk. BŞS, A94 113b, A129 209b. Öğrenciler içinde içki içenlerin sayısı da hayli kabarıktı. Bk. BŞS, A121 42b-43a, A101 2a, A107 210b.

88 Örnek için bk. BŞS, A35 363a, 392a, 548b, A42 23a.

89 Meselâ, BŞS, A137 73’de birçok öğrencinin kefil kaydı vardır. Ayrıca bk. BŞS, A98 38a, A99 71b, A101 245b-246b, A112 84b.

90 Bk. Kepecioğlu, Kamil, Bursa Kütüğü, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel no: 4519, I, 312.

91 Bk. Âlî, a.g.e., vr. 85b. Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin, Hadîkatü’l-Cevâmi, İstanbul 1864, I, 248; İlmiye Salnâmesi, İstanbul 1916, s. 643; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 7; Ünver, a.g.e., s. 102.

92 Kânûn-ı Talebe-i Ulûm”, “Kânûn-ı Örfiye-i Osmani” adlarıyla tanınan kanunun metni için bk. Tekindağ, a.g.m., s. 38-39; Yaltkaya, Şerafettin, “Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler”, Tanzimat I’den ayrı basım, İstanbul 1940, s. 2; Ünver, a.g.e., s. 101; Baltacı, a.g.e., s. 36.

93 Klasik dönem Osmanlı medreselerindeki dersler, kitaplar ve öğretim tekniklerinin yanında genel olarak eğitim-öğretim hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hızlı, Mefail, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim, Bursa 1997.

94 Tekindağ, Salı ve Perşembe günlerinin İslâm âleminde adâlet günleri kabul edildiği için tatil yapıldığını bildirir. Bk. a.g.m., s. 24.

95 Bk. BŞS, A40 54b: Mecdî, s. 192; Baltacı, a.g.e., s. 43.

96 Mecdi, s. 100; Ünver, a.g.e., s. 97.

97 Pakalın, a.g.e., I, 208.

98 Bk. Türk Ansiklopedisi, “Cer”, X, 208.

99 Bk. BŞS, B318 1b.

100 Bk. Hızlı, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, s. 19-189.

ADIVAR, A. Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982.

AHMED Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi (çev. Ali Yardım), İstanbul 1983.

AKDAĞ, Mustafa, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, I-II, İstanbul 1979.

ÂLÎ, Gelibolulu Mustafa, Künhü’l-Ahbâr, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. 5959.

ARİF Bey, “Devlet-i Osmaniye’nin Teessüsü ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ”, Dârulfünün Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. I, sayı. 2, İstanbul 1914.

ARSEVEN, Celal E., Türk Sanatı Tarihi, İstanbul ts.

ATÂÎ, Nev’îzade, Hadâiku’l-Hadâyık fi Tekmileti’ş-Şakâik (Atâî), İstanbul 1851.

ATAY, Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983.

AYVANSARAYİ, Hafız Hüseyin, Hadîkatü’l-Cevâmi, I-II, İstanbul 1864.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, Osmanlı Mimarisinde Çelebi Mehmed ve II. Sultan Murad Devri II, İstanbul 1972.

BALTACI, Cahid, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976.

BERKİ, A. Himmet, Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, 2. bs., Ankara ts.

BİLGE, Mustafa, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984.

BURSA Şer‘iye Sicilleri (BŞS).

A4, 5, 21, 23, 29, 30, 33, 35, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 53, 58, 64, 66, 69, 72, 81, 82, 83, 91, 94, 97, 98, 99, 101, 107, 108, 110, 112, 113, 121, 122, 124, 129, 137, 140, 143, 144, 145, 150, 154, 178. B3, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 20, 25, 26, 29, 57, 58, 74, 97, 103, 107, 113, 118, 133, 228, 318. C1, 3, 6, 10, 81.

ERGİN, Osman, Türk İmar Tarihinde Vakıflar, İstanbul 1944.

HITTI, Philip K., İslâm Tarihi, I-IV, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980-1981.

HIZLI, Mefail, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim, Bursa 1997.

HIZLI, Mefail, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, İstanbul 1998.

HIZLI, Mefail, “Osmanlı Sıbyan Mektepleri”, Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, (ed. Güler Eren), Ankara 1999, V, 207-217.

HIZLI, Mefail, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri, Bursa 1999.

İLMİYE Salnâmesi, İstanbul 1916.

KAZICI, Ziya, İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1991.

KEPECİOĞLU, Kamil, Bursa Kütüğü, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, I-IV, Genel no: 4519-4522.

MAKDISI, George, The Rise of Colleges, Edinburg 1981.

MECDÎ, Edirneli Mehmed, Hadâiku’ş-Şakâik, İstanbul 1853.

el-MÜNCİD fi’l-Luga (haz. Lois Ma’luf), Beyrut ts., s. 536.

PAKALIN, M. Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1971, III.

PEDERSEN, J., “Mescid”, İslâm Ansiklopedisi (İ. A.), c. VIII.

SÜLEYMANİYE Vakfiyesi, (nşr. K. E. Kürkçüoğlu), Ankara 1962.

TAŞKÖPRÜLÜZADE, Ahmed İsamüddin, eş-Şakâiku’n-Nu’maniyye fi Ulemai’d-Devleti’l-Osmaniyye (el-Ikdu’l-Manzum ile birlikte) (Şakâik), İstanbul 1975.

TEKİNDAĞ, M. Şehabettin, “Medrese Dönemi”, Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1973.

TÜRK Ansiklopedisi, “Cer”, X, İstanbul ts.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984.

ÜNVER, Süheyl, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946.

YALTKAYA, Şerafettin. “Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler”, Tanzimat I’den ayrı basım, İstanbul 1940.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “Vakıf Istılahları Lügatçesi”, Vakıflar Dergisi, sayı. 17.

ZEYDAN, Corci, Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi, (çev. Zeki Megamiz), c. III, İstanbul 1911.

Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim / Doç. Dr. Fahri Unan [s.436-445]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

I. İlim Anlayışı

Klâsik İslâm dünyâsında olduğu gibi, Osmanlı ilim ve eğitim-öğretim çevrelerinde de ilimler anahatlarıyla aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Biz, bu yazıda Osmanlı medreselerinin ilim anlayışı ve ikiye ayrılan söz konusu ilim dallarından ikincisi, yâni naklî denilen dînî kaynaklı ilimler ile bu çerçevede ortaya konulan ilmî ürünler üzerinde durmak istiyoruz. Müsbet veya tabiî diye de adlandırılan ve daha ziyâde din-dışı konuların ele alındığı aklî ilimler ise, müstakil bir çalışma konusu edilmek durumundadır.

Osmanlı medreselerinde nasıl bir ilmî faaliyetin yürütüldüğünü ve bu faaliyetler neticesinde ortaya nasıl bir ilmî ürünler tablosunun çıktığını anlayabilmek için, kanaatimizce, öncelikle bu müesseselerde nasıl bir ilim anlayışının veya ilmî zihniyetin benimsendiğini gözden geçirmek gerekmektedir.

İlim anlayışı ile ilimlerin tasnifi girişimleri arasında doğrudan ilişki bulunmaktadır. Çünkü, söz konusu tasnifler, benimsenmiş bulunan anlayışların tabiî netîcesidirler. Bu çerçevede, klâsik İslâm dünyasında, birçok âlimin, kendi zamanlarında tahsile konu edilen veya adları zikrolunan ilimleri tasnif ettikleri bilinmektedir. Bunların başında ünlü Türk-İslâm âlim-filozofu Fârâbî (ö. 339/950) gelir. Fârâbî, ilimleri beş ana başlık altında incelemiştir.1 Bunları anahatlarıyla şöyle hülâsa edebiliriz:

1. Lisan İlmi ve Bölümleri: Gramer, bedi', beyân ve arûz gibi dilin muhtelif durumlarını konu edinen bilgiler.

2. Mantık İlmi ve Bölümleri: Aristotales'in Organon adlı eserinin sekiz bölümünü içine almaktadır.

3. Ta'lîmî İlimler ve Bölümleri: Hesab, hendese, hey'et, nücûm, müzik, ağırlıklar, vb. konular.

4. Tabîiyyât ve İlâhiyyât: Tabiat felsefesinin prensipleri, basit cisimlerin incelenmesi, oluş ve bozuluş, unsurların keyfiyeti, mâdenler, bitkiler ve hayvanlarla ilgili konular, ilimlerin prensibi olarak varlık ilmi ve cisimsiz varlıkların tartışıldığı metafizik konular.

5. Medenî İlim ve Bölümleri: Bu kategoriye sâdece fıkıh ve kelâm ilimleri dâhil edilmiştir.2

Ölümünden otuz yıl sonra doğmasına rağmen, eserlerinin son derece tesiri altında kalması dolayısıyla3 bir bakıma Fârâbî'nin talebesi sayılabilecek olan İbn Sînâ (ö. 429/1037) ise, onun tasnifini biraz daha genişletmiş, ancak dînî konular dışında kalan aklî ilimleri, kendi içlerinde

‘hakikati arayan spekülatif ilimler’ ve ‘insanların mutluluğunu gâye edinen uygulamalı ilimler’ olarak iki gruba ayırmıştır.4

Aynı şekilde, Hârezmî (ö. 387/997)’nin5 ve hattâ ünlü târihçi ve sosyolog İbn Haldûn (ö. 809/1406)’un tasnifleri6 arasında, esasta büyük bir fark bulunmamaktadır. Osmanlılardan önce İslâm dünyâsında yapılmış bulunan ilim tasniflerinin, fazla bir değişikliğe uğramadan Osmanlı ilim çevrelerince de benimsendiği söylenebilir.

Bu durumu normal karşılamak gerekir. Çünkü, Osmanlıların yönetim ve müessese anlayışları kadar, ilmî ve kültürel potansiyel ile zihniyet dünyası bakımından da, mühim ölçüde kendilerinden önceki klâsik İslâm kültür ve medeniyetinin birikimlerini tevârüs ettiklerini biliyoruz. Bu durum, sâdece mücerret anlayış ayniyeti veya benzerliği ile sınırlı değildir; ilim ve eğitim-öğretim müesseselerinde ders kitabı olarak okunan eserler ve bunların yazarları bakımından da âşikâr bir devamlılık söz konusudur.7

Daha kuruluştan kısa bir süre sonra başlamak üzere, Osmanlı âlimleri yabancı ülkelere giderek tahsil görmüşler ve bulundukları ülkelerin ilmî birikimlerini ve ilim anlayışlarını kendi memleketlerine taşımışlardı. Bunların gittikleri ülkeler, esas olarak iki ana grupta toplanabilir. Bilhassa dînî ve hukûkî ilimlerle, bunlara temel teşkil eden tefsir, hadis, târih, edebiyat ve kavâide dâir olan ilimler Suriye ve Mısır gibi Arap nüfûsun yoğun olduğu ve klâsik İslâm devletlerinin kurulmuş bulunduğu coğrafyada; riyâziye, hey’et, hendese, hesap, kelâm ve felsefe gibi ilimler ise, ekseriyetle Türklerin hâkim oldukları İran, Mâverâünnehir ve Horasan gibi doğu bölgelerinde tahsil edilmekteydi.8 Bu iki kaynaktan edinilen bilgiler ve buralarda hâkim olan ilim anlayışları, ileride teşekkül edecek olan Osmanlı ilim anlayışı üzerinde belirleyici bir rol oynayacaktır.9

Bu bölgelerde Osmanlı ulemâsını derinden etkileyen iki âlim yaşamıştır. Bunlardan birincisi meşhur İslâm âlimi İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111);

ikincisi ise, kendi adıyla anılacak bir mekteb (ekol) oluşturacak kadar tanınmış bir ilim adamı olan Fahrüddîn-i Râzî (ö. 606/1209)'dir. Selçukluların ünlü Nizâmiye medreselerinin en tanımış müderrisi olan Gazzâlî, bir taraftan felsefecilere yönelik sert tenkitleriyle temâyüz ederken, öte taraftan Sünnî İslâm düşüncesiyle tasavvuf arasındaki sürtüşmeleri bertaraf eden mükemmel bir ilmî ve fikrî performans göstermişti. Râzî ise, ilmî dirâyeti ile şeyhü'l-ulemâ (âlimlerin pîri) unvânını almağa hak kazanmış; tefsir, hadis, kelâm, felsefe, tıp, riyâziye, edebiyat ve öteki aklî ve naklî ilimlerle ilgili pek çok eser vermişti. Kendisinin icâzet silsilesi birkaç vâsıta ile Gazzâlî'ye ulaşmaktaydı.10 Seyyid Hüseyin Nasr, "Râzî, bir çok yönden ikinci bir Gazzâlî'dir", demektedir11 ki, bu hüküm, söz konusu icâzet silsilesinin neticesi ile de ilgili olmalıdır.

Râzî'nin ilim anlayışı, İslâm âlimleri arasında kısa süre içerisinde pek çok taraftar buldu. Bu anlayışın en belirgin husûsiyeti pratik hedefler gözetmesi, aklî ve felsefî bir karakter taşımasıydı. Sünnî İslâm kelâmı ile Yunan felsefesini bir ölçüde bağdaştırmasını bilmişti12. O, ününün mühim bir kısmını borçlu olduğu Tefsîr-i Kebîr'ini yazarken, zamanın bütün ilimlerinden faydalanmış ve re'ye (şahsî görüşlerine) büyük yer vermişti;13 kezâ kullandığı metod, başta ünlü şeyhülislâm Ebussuud Efendi olmak üzere, Osmanlı âlimleri tarafından da benimsenmiş ve kullanılmıştı.14

Osmanlı âlimlerinin -aşağıda daha geniş olarak ele alınacağı üzere- pratik neticeleri hemen görülebilen, kolayca faydaya (kullanmaya) tahvil edilebilen şer'î (uygulamalı) ilimler üzerinde yoğunlaşmalarının bir sebebi, devletin böyle bir çalışmaya olan ihtiyâcı ise, ikinci bir sebebi de Râzî ekolünün burada zikredilen tavrı olmalıdır.

Osmanlı müderrislerinin, doğrudan Râzî mektebine mensup ilim adamları veya bu silsileden gelen âlimler tarafından yetiştirildiklerini gösteren muhtelif veriler de mevcuttur. Meselâ, ilk Osmanlı medresesi olan

İznik Orhâniyesi'nin ilk müderrisi, Arabî tasavvufunun Osmanlı topraklarındaki ilk temsilcisi olan Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350-1351), bir mutasavvıf olmasına rağmen, aynı zamanda Râzî mektebine mensuptu. Kezâ, aynı medresenin müderrislerinden Alâüddin Esved (ö. 800/1397), tahsilini İran'da tamâmlamış ve Osmanlı topraklarına gelmiş bir Râzî müntesibiydi.15 Meşhur Molla Fenârî (ö. 834/1430-31) aynı ekole mensuptu.16 Dönemin diğer bir ünlü âlimi Molla Yegan (ö. 841/1437) ise Fenârî'den okumuştu. Yegan'ın talebesi ve ilk İstanbul kadısı olan Hızır Bey (ö. 863/1459), hemen hepsi Sahn müderrisi olan pek çok âlim yetiştirmişti. Bilâhare Molla Lütfî (ö. 900/1494-95), İbn Kemâl (ö. 940/1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 982/1574) gibi Osmanlı ilim hayâtının köşe taşları durumunda bulunan âlimler, bu kanalla Râzî mektebine mensup olmuşlar ve bu mektebin imparatorluk içindeki temsilcileri hâline gelmişlerdi. Bunlar, aynı zamanda Osmanlı medreselerinin en yükseklerinde müderrislik eden etkili kişilerdi.17

Hattâ Sa'düddin Taftazânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413-14) gibi, eserleri pek çok Osmanlı müderrisinin ders ve başucu kitabı olan, asırlarca medreselerde okutulan ve kendilerinden sitâyişle bahsedilen âlimler de Râzî mektebine mensuptular.18

Bütün bu açık bağlantılar, Osmanlı eğitim sisteminin temel müesseseleri olan medreselerin ilmî ve fikrî arka-plânını, Râzî mektebinin oluşturduğunu ortaya koymak için yeterlidir. Ancak, böyle güçlü ve ilmî bakımdan geniş görüşlü bir mektebe mensup olmalarına rağmen, Osmanlı ulemâsının, bu mektebin ünlü âlimleri kadar verimli olmadıkları ve daha ziyâde onların 'tâbii' durumunda kaldıkları ileri sürülebilir. Nitekim, aşağıda ela alınacağı üzere, ortaya konulan ilmî ürünlerin umûmî durumu ve zaman içerisinde bu hususta gösterilen seyir ve verimlilik, böyle bir düşünceyi doğrular niteliktedir.

Osmanlı medreselerince benimsenen ilmî zihniyeti ve ilim anlayışını, işte bu bağlantıları göz önünde bulundurmak sûretiyle incelemek gerekmektedir.

Osmanlı müderrisleri içerisinde, ilimleri tasnif eden, ilim anlayışlarını inceleyen ve bunlar hakkında derli toplu bilgi ve hükümler veren şahsiyetlerin içinde en tanınmışı, Taşköprülü-zâde Ahmed İsâmüddin Efendi'dir. Taşköprülü-zâde'nin, meseleyi enine boyuna ele aldığı ve ilim olarak kabul ettiği konuların pek çoğu hakkında değer ifâde eden hükümler verdiği görülür. Onun bu konudaki görüşlerini gözden geçirmeden önce, yine Taşköprülü-zâde'nin, hayat hikâyesini verdiği, Fâtih döneminde yaşamış bulunan Sahn müderrislerinden Hoca-zâde Muslihüddin Mustafa (ö. 893/1488)'dan naklettiği ilimlerin tasnifini ve değerlendirilmesini ele almakta fayda vardır. Bu tasnif oldukça kısadır; ancak, değer hükümleri taşıması bakımından ehemmiyetlidir. Muslihüddin Mustafa'ya göre, ilimler üç ana gruba ayrılmaktadır:

1. "Takrîri ve tahrîri mümkün olan"; yâni anlatılması ve yazılması imkân dâhilinde bulunan ilimler. Bu ilimler, "musannif"lerin (tasnifçi, yazar) meşhûrları tarafından tasnif ve telif edilmiş ve ortaya koydukları eserlere "kilk-i tahkîk" (hakikatleri araştıran kalem) ile "tesbit ve imlâ" olunmuştur.

2. "Takrîre hâ'iz olup tahrîri câ'iz olmayan"; yâni dile getirilmesi mümkün olmakla birlikte, yazılıp çizilmesi doğru olmayan ilimlerdir. Bu ilimler, "vehmiyyât (vehimler) ile mahlût (karışık) ve mugâletât (mugâlatalar, polemikler) ile" doludur. Sohbet veya münâzaralar sırasında rakibi susturmak için başvurulan spekülasyonlar, akıl yürütmeler, saptırmalar, kelime oyunları bu gruba girmektedir. "Bu makûle kîl u kâl mücerred nizâ' ve cidâl içün" ortaya atılmaktadır. Dolayısıyla, bunların kimseye faydaları yoktur.

3. “Takrîr ve ta’bîre” imkân bulunmayan, “tahrîr ve tasvîri” mümkün olmayan ilimler. Bu ilimler, bir takım remiz ve işâretlerle anlaşılabilirler. “İlm-i ledünn” (ilâhî bilgi) adı da verilen bu ilimler, insanlar tarafından dile getirilemezler. Bu bilgileri irfan, zevk ve vicdân sâhipleri bilirler; birbirlerine bir takım “remiz ve işâretler”le anlatırlar.19

Taşköprülü-zâde’nin belirttiğine göre, Muslihüddin Mustafa, bu ilimlerden ikinci grupta yer alanları ‘faydasız’ olarak görmektedir. Bu çerçeveye sokulan bilgiler, daha ziyâde kelâmî-felsefî konulardan ibârettir. Ulemânın meşgul olması gereken ilimler, birinci kategoriyi oluşturmaktadırlar. Bunlar, bir faydaya dayalı ilimlerdir. Diğer yandan, söz konusu ilimler, “ulemâ-i kadîm” tarafından araştırılmış, ortaya çıkarılmış ve kitaplara geçirilmiş oldukları için, öğrenilmeleri de kolaydır.

Taşköprülü-zâde, bir vesileyle Şakâ’ik’te ilimleri iki ana gruba ayırmıştır. Ona göre, birinci grubu oluşturan ilimlere “zâhirî ilimler” denilmektedir. Bu ilimler, gizli ve açık her şeyi bilen Allâh tarafından, kendileriyle meşgul olanlara (erbâb-ı ilm-i zâhir’e) “şerh ü keşf ü tavzîh” olunmaktadır. Sarf ve nahivciler (dilbilgisi âlimleri), ma’ânî ve beyâncılar (dilin estetik ve ifâde yönüyle meşgul olanlar), usûl ve fürû’cular (ilimlerin metodolojileri ve uygulama şekilleriyle uğraşanlar), mantık ve kelâmcılar, tefsir ve hadisçiler, zâhirî ilimlerle uğraşan kimselerdir. Çalışma sâhalarına göre, her birinin ilim âleminde belirli bir yeri bulunmakla birlikte, bunların içlerinden bilhassa hadisçiler “e’imme-i dîn” (dinin önderleri, imamları) ve “zümre-i müctehidîn” (içtihatta bulunmağa ilmî kudretleri olanlar) olarak, Kur’ân’dan hükümler çıkarmak sûretiyle, İslâm cemiyetine çok daha faydalı olmaktadırlar.20

Taşköprülü-zâde’nin bu grupta mütâlaa ettiği ilimlerle, Muslihüddin Mustafa’nın sözünü ettiği “takrîri ve tahrîri mümkün olan” ilimler arasında tam bir uyuşma söz konusudur.

Taşköprülü-zâde, ikinci grupta toplanan ilimleri ise “ilm-i bâtın” adıyla belirtir. Bu ilimlerle uğraşanlara “erbâb-ı ilm-i bâtın” denir. Bu bilgilere sâhip olanlar, ilimleri kitaplardan öğrenmezler. Allâh onlara “esmâ” (isimler) ve “sıfat”ı öğretmiş, ilâhî sırları “yakîn” etmiştir. Bunlar, gönül ehli insanlardır…

Dikkat edilirse, tasavvufun bu kategoride mütâlaa edildiği görülür. Muslihüddin Mustafa’nın “takrîr ve ta’bîre” imkân bulunmayan ilimler derken sözünü ettiği ilimler de “bâtınî” (ve tasavvufî) ilimlerden başka bir şey değildir.

Taşköprülü-zâde’ye göre, hangi gruptan olursa olsunlar, ilim adamları “fırka-i nâciye”dendirler; yâni sâhip oldukları bilgiler sâyesinde hakikati bularak, kurtuluşa ermiş kişilerdir. Bunların amel defterlerinde ‘Rableri tarafından hidâyete erdirilmiş ve felâha ulaştırılmış’ oldukları yazılıdır. Dolayısıyla, ilim adamlarının dereceleri, hükümdarların derecelerinden kat kat üstündür.[21]

Aşağıda biraz daha etraflıca üzerinde durulacağı üzere, bu tür tasvir ve tasnifler, “ulemâ” denince Osmanlı âliminin ve aynı zamanda cemiyetinin nasıl bir insanı tasavvur ve tahayyül ettiğini ortaya koyduğu gibi, onların ilmî zihniyetleri ve temsil ettikleri ilim anlayışları hakkında da mühim ipuçları sunmaktadır.

Burada bahis konusu edilen tasnif ve tavsiflerin dışında, Taşköprülü-zâde konuyu Miftâhu’s-Sa’âde adlı eserinde[22] çok daha geniş olarak ele almıştır.[23] Bu eserde, onun bütün ilimleri yedi ana grupta incelediğini görüyoruz. Bunları, kısaca şöyle hülâsa edebiliriz:

1. Yazı ile ilgili ilimler (ilmü’l-hatt): Bu kategoride yazı sanatı ve harflerin mahreçleri de dâhil, muhtelif konular incelenmektedir.

2. Sözlerle ilgili ilimler (ilmü’l-lüga): Ses bilgisi, dilbilgisi, şiir ve her türlü mefhum ve terimler bu grupta ele alınmaktadır.

3. Mantık ile ilgili ilimler (ilmü'l-mantık): Mantık, mîzân, münâzara, cedel, vb. konular bu ana başlık altında tedkik edilmektedir.

4. Felsefe, varlıklar ilmi (ilm-i ilâhî, vb.): İlâhiyât (metafizik), tıp, tabiat, fizik, astroloji, büyü, riyâzî ilimler, vb. bu grubu oluşturmaktadır.

5. Amelî hikmet (hikmet-i ameliyye: pratik felsefe): Ahlâk, ev idâresi, siyâset, ihtisâb, askerlik, vb. bütün konular bu kategoride mütâlaa edilmektedir.

6. Dinî ilimler (ulûm-ı şer'iyye): Kur'ân, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, vb. muhtelif konular bu grubu oluşturmaktadır. Müellifin tasnifinin en uzun kısmını bu bölüm teşkil eder.

7. Bâtın ilimleri (ilm-i ma'rife): İbâdetlerin hikmeti, çeşitleri, çeşitli duâların esrârı, tefekkür, âdet ve gelenek ile bizzat "ilim" bu sonuncu grupta ele alınmaktadır.

Bu tasnifin tedkiki, Taşköprülü-zâde'nin, kendisinden evvel yapılmış bütün ilim tasniflerini göz önünde bulundurarak, anahatlarını muhâfaza etmek kaydıyla, teferruatlı bir ilim tasnifinde bulunduğunu göstermektedir. Bu bakımdan, onun tasnifi eskiden yapılmış tasniflerin iyi bir düzenlemesi olarak da kabûl edilebilir.24

Buraya kadar gözden geçirilen ilim tasnifleri ne olursa olsun, bütün ilimler esasta aklî ve naklî (dine dayalı) olmak üzere iki kısımda mütâlaa edilmiştir. Bu durum, ulemânın faaliyet sâhasını belirlemekte ve yönlendirmekte mühim bir rol oynamış olmalıdır. Bu sâhanın seçiminde, ilimlerin gâyesi oldukça belirleyici bir âmil olarak görülebilir. İslâm dünyasında daha ilk dönemlerden îtibâren, ilimlerin bir grubu vahiy (din), ikinci grubu ise insan zekâsının ve tecrübesinin ürünü olarak düşünülmüş ve vahye dayanan ilimler nesilden nesile aktarıldıkları için, umûmiyetle naklî; ötekiler ise aklî olarak adlandırılmıştır.25 Nitekim, Osmanlı medreselerine tâyinleri öngörülen müderrislerin çoğunun, akliyyât

ve nakliyyât ilimlerini iyi bilen insanlar olarak tavsif edilmeleri, bu anlayışın tezâhüründen başka bir şey olmamalıdır.26

İster aklî, ister naklî olsun, ilimlerin gâyesi ma’rifetu’llâh (Allah’ı tanıma) ve bu vesileyle ebedî saadete nâil olmadır.27 Dolayısıyla, bir kişinin gerçek mânâda âlim olabilmesi için, tasnife konu bütün ilimlere vâkıf olması gerekir.28 Ancak, bilhassa şer’î muhtevâlı ilimleri öğrenmekte daha titiz ve daha istekli olmak lâzımdır. Bunda da, güçlü bir nakil bilgisi şarttır. Çünkü, akıl tek başına hakikate ulaştıramaz. Kur’ân, bütün ilimleri ihtivâ etmektedir; lâkin kendi başına insan aklı bunu anlamakta yetersiz kalır.29 Bu sebeple, dinden kaynaklanan, nakil yönü kuvvetli ve târihî bir arka plânı bulunan şer’î ilimler, kendileriyle meşgul olanların anlayışlarını güçlendirir, onları şereflendirir ve ebedî saadete ulaştırır.30 Esâsen, mâhiyetleri ne olursa olsun, bütün ilimler -zâhir ve bâtın (veya şer’î ve aklî) ayırımı yapılmaksızın- Allâh tarafından insanlara öğretilmekte (‘şerh ü keşf ü tavzîh olunmakta’)dir.31 Öyleyse, hem bu dünyâda, hem de âhirette insanlara faydası dokunacak ilimleri tahsil etmek gerekir. İlimlerin esas gâyesi de budur…

Taşköprülü-zâde’den yarım asırdan fazla bir süre önce yaşamış olan Sahn müderrisi Muslihüddin Mustafa’nın görüşleri ile, ilimlerin gâyesi bakımından Taşköprülü-zâde’nin bu görüşleri arasında pek fazla bir fark gözükmemektedir.

Bu fayda vurgusu o kadar kuvvetlidir ki, ilimleri -bilhassa öğrenilmesi tavsiye olunan ilimleri- ulûm-ı nâfi’a (faydalı ilimler) olarak öngören düşüncenin temelini teşkil eder. Bu durum, Osmanlı medreselerinin kuruluşundan önce de böyledir, sonra da böyledir; hattâ yükselme devri sayılan XV. ve XVI. yüzyıllarla sınırlı olmayıp XVII. ve XVIII. yüzyıllarda da aynı şey söz konusudur. Aşağıda temas edileceği üzere, Taşköprülü-zâde’nin,32 Atâyî’nin33 ve Şeyhî Mehmed Efendi’nin34 biyografik

nitelikli eserlerinde, ulemânın vasıfları arasında ‘ulûm-ı nâfi’ada mâhir olmak’ en mühim meziyet olarak gösterilir.

İfâde olunduğu üzere, Osmanlı medreselerinde ders veren ilim adamlarında görülen bu faydacılık düşüncesi, münhasıran kendi buluşları da değildir. Çünkü, daha önceki yüzyıllarda da benzer düşünceyi dile getiren büyük âlimler bulunmakta ve bu durum bir gelenek hâlinde bütün İslâm dünyâsında geçerliliğini korumaktadır. Nitekim, ilimleri ‘şer’î’ ve ‘şer’î olmayan’ şeklinde iki gruba ayıran ve önceliği tartışmasız birinci kategoride yer alan ilimlere veren ünlü âlim Gazzâlî (ö. 505/1111), el-Munkız’ında filozofların uğraştıkları ilimler olarak mütâlaa ettiği riyâzî, mantıkî, tabiî, ilâhî, siyâsî ve ahlâkî (aklî) mevzûlar üzerinde dururken hesap, hendese ve hey’etten oluşan riyâzî ilimlerin öğrenilmesinin, bizâtihî kendilerinden kaynaklanan bir mahzuru bulunmadığını, aksine birer âlet olarak görülüp ‘ihtiyâcı karşılayacak kadar’ öğrenilmesinin faydalı bile olacağını belirtir. Ancak, bu ilimlerin iki mahzuru bulunmaktadır: İlki, söz konusu ilimlerin inceliklerini öğrenen bir kimsenin, keşfedeceği olağanüstülük ve uyum karşısında, filozofların uğraştıkları her ilmin ve söyledikleri her sözün doğru olduğu kanaatine vararak hakikatten ayrılması ve dalâlete düşmesi ihtimâlidir. Bu sebeple, söz konusu “ilimlerle pek fazla meşgul olanları men’etmek lâzımdır. Çünkü, bunların din ile alâkası yoksa da, felsefeye âit ilimlerin başlangıcı olduklarından, kötülükleri ona da geçer. Bu ilimlerle pek fazla meşgul olup da dinden çıkmayan ve takvâdan uzaklaşmayan kimseler azdır”.Aynı ilimlerle uğraşmanın ikinci mahzuru ise, yukarıdaki tehlike sebebiyle, “samimî, fakat dine felsefî ilimleri inkârla yardım edeceğini zanneden kimsenin” içine düşeceği durumdur. Böyle birisi, meselâ “filozofların ay ve güneş tutulmasına dâir sözlerini, inkâra varıncaya kadar cehâletlerini ve söylediklerinin şeriatin aksi olduğunu iddiâ” eder. “Bu iddiâlar, mezkûr husûsları kat’î delillerle bilenin kulağına çalınsa,

kendi bürhânından şüphe etmez; fakat o, İslâm'ın cehâlete ve kat'î delileri inkâra dayandığına inanır. Ve böylece, felsefeye karşı sevgisi, İslâm'a karşı buğzu artar".35 İlimlerin tasnifi ve değerlendirilmesi üzerinde fikir yürütenlerden birisinin, müderris Hoca-zâde Muslihüddin Mustafa'nın, yukarıda zikredilen "takrîre hâiz olup tahrîri câ'iz olmayan" ilimler olarak gördüğü felsefî münâkaşalar ve felsefiyâttan sayılan ilim dalları hakkındaki hükümleriyle, Gazzâlî'nin yukarıdaki değerlendirmeleri arasında dikkate değer bir yakınlık görülmektedir. Hoca-zâde bunların 'faydasız' şeyler olduklarını söylerken, Gazzâlî mantıkî, tabiî, ilâhî, siyâsî ve ahlâkî (felsefiyâttan) ilimlerin öğrenilmesinin gâyesini 'fayda' olarak niteler.36 Ancak, 'fayda' temin etmeyecek bir şekilde öğrenilip kullanıldığı takdirde, öğrenilmemesi daha iyidir. Öngörülen veya beklenen fayda ise, Taşköprülü-zâde'nin belirttiği gibi, Allâh'ı tanıma (ma'rifetu'llâh), doğru yoldan ayrılmama, îmânı muhâfaza ve takviyedir. Bu yüzden, söz konusu ilimlerin hikmetini anlayacak kapasitesi bulunmayanların, filozoflar tarafından yazılan kitapları okumalarını engellemek gerekir. Gerçi bu kitaplarda doğru ve iyi bilgiler de yer almaktadır. İyi para ile kalp paranın aynı kese içinde bulunması, iyi parayı kalp para yapmazsa da, hangisinin iyi, hangisinin kalp olduğunu bilmek için işin ehli olmak lâzımdır. Filozofların yazdıkları kitaplardan faydalanmak da böyledir.37

Gerek Gazzâlî'nin, gerek yukarıda temas olunduğu üzere önde gelen Osmanlı âlimleri Muslihüddin Mustafa ve Taşköprülü-zâde'nin öncelik verdikleri ilimlerle, diğer ilimlere bakışlarını, XVI. asrın ortalarında meşhur Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ile sert tartışmalara girişen Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)'de de görmek mümkündür. Bu benzerlik şu bakımdan ilgi çekicidir: Birgivî, Osmanlı ulemâsının ekseriyetinin mensup oldukları Râzî mektebinin nisbeten dışına çıkarak, daha radikal bir tavır takınmış ve Hanbelî mezhebinin bâzı görüşlerini

savunmuş olmasına rağmen,38 ilim anlayışı, tasnifi ve bunları değerlendirmesi bakımından Râzî mektebine mensup ulemâdan hiç de farklı düşünmemektedir:39

1. Memur olduğumuz ilimler: Bu kategoride ele alınan ilimlerin, Muslihüddin Mustafa'nın "takrîri ve tahrîri mümkin olan" ilimleriyle aynı mâhiyette oldukları, yâni şer'î bir mâhiyet taşıdıkları görülür.

2. Men'edilmiş olduğumuz ilimler: Bu başlık altında ele alınan ilimler de, Mustafa Efendi'nin "takrîre hâiz olup tahrîri câ'iz olmayan" şeklinde tavsif ettiği -daha ziyâde kelâmî ve felsefî- ilimlere benzemektedir.

3. Müstehâb ilimler: Birgivî'nin bu başlık altında ele aldığı ilimlerle Muslihüddin Mustafa'nın üçüncü kategoride zikrettiği ilimler arasında bir hayli fark vardır. Birgivî'nin müstehâb (öğrenilip öğrenilmemesinde kayıtlayıcı bir engel olmayan) saydığı ilimler umûmiyetle dünya işlerini konu almakta ve şer'î kaynaktan beslenmemektedir. Bunlar hesap, hey'et, hendese, tıp, vs. gibi ilimlerdir. Birgivî, bu ilimlerin hayâtın temel gâyesi olmamaları gerektiğini, ancak hayâtı daha kolay yaşanır bir hâle getirebilmek için, belirli ölçüde öğrenilmesinin faydalı olacağını vurgular.40

Bu kategoride Hoca-zâde'den ayrılan Birgivî'nin üçüncü grupta tasavvufu ele almaması; onun tasavvufa bakışıyla yakından ilgili olmalıdır.41

Yukarıda Taşköprülü-zâde'nin, bir kişinin gerçek âlim olabilmesi için, tasnif ettiği bütün ilimlere vâkıf olmasını şart koştuğunu belirtmiştik. İnsan ömrünün buna vefâ edip etmeyeceği keyfiyeti bir yana bırakılacak olursa, ileri sürülen düşüncenin âlim-i küll (her şeyi bilen âlim) deyimiyle uyumlu olduğu görülecektir. 'Her şeyi bilme' düşüncesi, ulemânın ekseriyetinin zihniyetini yansıtmaktadır. Bu anlayışın ilim kelimesi ile bilgi arasında dikkate değer bir ilişki kurduğu muhakkaktır.

Gerçekten de Osmanlı kaynaklarında ilim kelimesi, ekseriyetle ma’lûmât (bilgi) kontektsi içerisinde kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle, ‘çok ve teferruatlı bilgi’ ilimdir; âlim ise, zamanın revaçta bulunan bütün ilimlerini çok iyi bilen kimsedir. Bu noktada, ‘en büyük âlim’, ‘en fazla şeyi bilen’ insandır. Nitekim, İstanbul’un ilk kadısı olan ve pek çok Sahn müderrisinin hocası durumunda bulunan Hızır Bey (ö. 863/1559), Fâtih zamanında İlim Dağarcığı lakabıyla anılıyordu. Kendisinin, zamanına kadar teşekkül eden bütün ilimleri bildiği, hattâ kulakların bile işitmediği şeylerden haberdar olduğu belirtilir.

Osmanlı müderrislerinin bir çoğunun hayat hikâyesini veren Taşköprülü-zâde, Atâyî ve Şeyhî Mehmed Efendi’lerin verilerinde, aynı durumu açık bir şekilde tesbit etmek mümkündür.

Osmanlı müderrisleri, yukarıda çizilen tabloya uygun olarak, ilmiye mensuplarına ve cemiyete örnek oluşturacak vasıflarla anılmaktadır. Bu durum, onların yüksek seviyede İslâm ilimleri âlimi olarak görüldüklerini ortaya koyar. Nitekim onların vasıflarının sıralanışı bu bakımdan fevkalâde dikkat çekicidir.

Hakikaten, pek çok örnekte âlimlerin vasıflarının dindarlık, olgunluk (kemâl) ve fazilet üzerine kurulu olduğu görülür. Onlar halim-selim, mütevâzı, ârif, ilmiye amel eden, kâmil, fâzıl, nesebi temiz, îtibâr sâhibi, mütetebbi’ (araştırıcı), müteverri’ (dindar, vera’ sâhibi), müteşerri’ (dindar, şer’î ahkâma bağlı), sâlih, güzel ahlâk (ahlâk-ı müstahsine) sâhibi, sohbetinden herkesin hoşlandığı, muhakkık ve müdekkık (tahkik edici, hakikatleri araştırıcı), ilimler denizine âşinâ (âşinâ-yı deryâ-yı ulûm), Allâh’ın emirlerine itaat eden (mutî’-i emr-i ilâhî), iffetli (afîf) insanlardı.42

Buraya kadar tedkik edilen verilerin sonunda, kısaca şu neticeye ulaşmak mümkün olsa gerektir: Osmanlı medreselerinin ve buralarda ders veren müderrislerin temsil ettikleri ilim anlayışı, en azından nazarî plânda,

küllîcidir. İlim adamları bütün ilimleri bilmektedirler; diğer bir deyişle âlim-i külldürler. Ancak, an'ane yönü son derece kuvvetli klâsik İslâm kültürünü ve ilim anlayışını temsil ederler. Umûmî olarak, felsefî ve aklî yönü güçlü, yâni, re'ye büyük yer veren Râzî mektebinin ilim anlayışı kabul görmüştür. Dolayısıyla, ilim adamları zamanın gereklerini ve zarûrî hâlleri göz ardı etmezler ve İslâm'ın hükümleriyle fiilî durumu bağdaştırmak husûsunda -dinin rûhunu incitmemek şartıyla- son derece esnek bir tavır sergilerler. Bu anlayış, onları pratiğe yöneltmiş, uygulama kâbiliyeti yüksek, faydaya (kullanıma) müsâit dînî kaynaklı ilimleri öne çıkarmışlar ve bu çerçevede tefsir ve fıkıh ilimleri üzerinde yoğun olarak çalışmışlardır -ki aşağıda göreceğiz-. Fakat, zamanla bu sâhada da söz konusu güçlü gelenek ve kendilerini tekrarlama çemberinin içerisine hapsolacaklardır.

İlim anlayışları ve ilmî kapasiteleri anahatlarıyla tesbit olunan bu ilim adamları nasıl bir ilmî performans sergilediler ve ortaya ne tür eserler koydular?

II. İlmî Verim

Osmanlı medreselerinin ilk dönemlerini, diğer bir deyişle İstanbul'un fethine kadar geçen zaman zarfını, bir ölçüde emekleme dönemi olarak kabul etmek mümkündür. Bu durum, ortaya konulan ilmî ürünler bakımından da geçerlidir. İlk dönemlerde, Osmanlı medreselerinde esas îtibâriyle dînî nitelikli derslerin okutulduğunu görüyoruz. Dolayısıyla, Osmanlı âlimlerinin üzerinde çalıştıkları ilim dalları da, aynı şekilde dînî nitelikli olmuştu.43 İstanbul'un fethinden sonra bu şehirde faaliyete geçirilen üst seviyedeki medreselerle, ilmî sâhada evvelki dönemlere nisbetle hissedilir bir canlanma ve hareketlilik müşâhede edilmiş; felsefî ve ilmî düşünüş Osmanlı Türklerinde bu dönemde gelişmeğe başlamıştı.44 Ancak, A. Adıvar'ın da belirttiği gibi, müsbet veya tecrübî denilen ilimler konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Gerçi, meselâ tıpla ilgili

bâzı eserlerin Fâtih'ten evvel de mevcut olduğu bilinmekte ise de, bunlar esas olarak medrese eğitiminden ziyâde, ferdî çalışmaların netîceleri idiler.45

Fâtih, İstanbul'u aldıktan sonra burayı bir ilim merkezi hâline getirmek için ulemâya câzip imkânlar sağlamış, gerek kendi ülkesindeki, gerekse diğer İslâm beldelerindeki tanınmış ilim adamlarını buraya çekmeğe çalışmıştı. Onun döneminde Osmanlı ilim hayâtındaki canlanmanın sebeplerini tedkik ederken, bizzat sultanın mizâcını ve ilme karşı olan tavrını da göz önünde bulundurmak lâzımdır. Gerçekten de o, bir faaliyet ve hareket adamı olmanın yanı sıra, entellektüel seviyesi, ilmî tecessüsü ve araştırma merâkı yüksek bir şahsiyetti. Sultanın bu durumu, çevresine toplanmış olan ilim adamlarını da teşvik etti; böylece ortaya yeni eserlerin konulmasına zemin hazırlandı. Osmanlı kaynakları, ağız birliği etmişçesine, Fâtih'in ilme ve ilim adamlarına verdiği fevkalâde değere işâret ederler. Hoca Sa'deddin Efendi'ye göre, onun zamanında ulemâ sonsuz bir iltifâta mazhar olmuş, huzur ve sükûn içinde yaşamış ve bu uygun ortamda yazdıkları eserlerle hem sultanın adını ve hem de ilmi dünyânın her tarafına yaymışlardı. O, cehâlet binâlarını yıkarak yerlerine ilim yuvaları tesis etmiş, ilim ve irfan ülkesini korumuş, tıpkı ataları gibi ulemâya, seyyidlere ve şeyhlere ilgi ve desteğini esirgememişti.46

Fâtih dönemindeki bu canlanma, söz konusu hareketin hızını kaybetmediği XVI. yüzyılın ortalarına kadar verilen ilmî ürünlerin seviyesini ve nisbetini de etkilemiştir. Umûmî olarak bakıldığında, Osmanlı medreselerinde ilim ve eğitim-öğretim faaliyeti yürüten âlimlerin, ortaya eser koyarken, yukarıda kısaca çerçevesini çizmeğe çalıştığımız ilim anlayışı veya ilmî zihniyet çerçevesinde hareket ettikleri görülür. Bu hüküm, basit bir düşünce veya varsayım olarak ileri sürülmemektedir. Aşağıda sunulacak olan örnek veriler, bu hükmü doğrular niteliktedir.

Osmanlı medreselerinin tamâmında çalışan ilim adamlarının ortaya koydukları ilmî ürünlerin umûmî bir dökümünü yapmak, hiç şüphesiz, bu konuda daha kesin fikirler verecektir. Böyle bir dökümün uzun zaman dilimine yayılması ise, çok daha faydalı olsa gerektir.

Ancak, mesele münferit gayretlerin kısa sürede üstesinden gelemeyeceği kadar büyük ve çok boyutludur. Bu sebeple, şimdilik münferit örneklerle iktifâ etmek durumundayız. Biz, bu çalışmada, Osmanlı medreselerinin en önde gelenlerinden olan Sahn (Fâtih) medreseleri üzerinde durmak istiyoruz.

Fâtih medreselerinde çalışan ilim adamları tarafından yazılan eserlerin esâs olarak naklî (=dînî muhtevâlı) ve aklî olmak üzere iki gruba ayrıldığı görülür. Bu durum, yukarıda hulâsa olunan ilimlerin tasnifine de uygundur. Ancak, her iki sâhada kaleme alınan eserleri ‘telif’ ve ‘telif olmayan’ şeklinde, ayrıca gruplandırmak da mümkündür. Telif eserler, konuları yazarları tarafından seçilerek araştırılmış, incelenmiş ve ortaya konulmuş eserlerdir. Bu tür çalışmaların dışında kalan eserler ise, şerh, hâşiye, hâmiş, ta’lîk, tasnif (=derleme) adları ile anılmaktadır.

Bu tâbirleri kısaca açıklayacak olursak: Şerh, bir kitâbın konusunun -çoğunlukla kelime ve ibâreler bakımından da olmak üzere- ele alınarak, ya aynı dilde veya başka bir dilde daha geniş olarak açıklanması sûretiyle yazılan eserlerdir.47 Hâşiye ve hâmiş ise, bir kitâbın sayfalarının kenarlarına metinle ilgili olarak yazılan açıklamalardır. Bu açıklamaların daha seyrek olanlarına ta’lîkât veya kelimât da denilmektedir.48 Bir tür dipnot sistemini andıran hâşiye, hâmiş, ta’lîkler ve kelimeler türündeki çalışmalar içerisinde, bilhassa hâşiyeler müstakil eserler hâlinde de olmaktaydı. Osmanlı medrese ulemâsı tarafından ortaya konulan eserleri ana hatlarıyla bu çerçevede ele almak gerekmektedir.

Aşağıda sunulacak veya zikredilecek rakamların, ilim adamlarının ortaya koydukları eserler bakımından mutlak ve kesin veriler olmadığını belirtmek lâzımdır. Bununla birlikte, bu verilerin umûmî temâyülü göstermesi bakımından fevkalâde açıklayıcı olacağını düşünüyoruz.

Ele almak istediğimiz Sahn medreseleri, Fâtih külliyesinin bir parçası olarak 1470 (875)'te faaliyete geçti. Bu târihten 1603'e, yâni Sultan I. Ahmed'in tahta geçtiği târihe kadar -yâni XV. yüzyılın son otuz yılı içinde ve XVI. yüzyıl boyunca- Sahn'da ders verdikleri tesbit olunan 290 ilim adamının, irili ufaklı 520 eser yazdıkları, bunların 189 (%36.3)'unun telif, geriye kalanların şerh, hâşiye, hâmiş, ta'likât, kelimât, tasnif ve tercüme niteliği taşıyan eserler oldukları görülüyor. Bu eserler ise, 118 (%40.7) ilim adamınca kaleme alınmıştır. Bu durumda, 290 ilim adamının yarısından çok fazlasının, yâni yaklaşık %60'ının, ilmî faaliyetler bakımından en verimli dönemler olan XV. yüzyılın son çeyreği ile XVI. yüzyıllarda eser vermedikleri ileri sürülebilir.

XVII. yüzyıla gelince: Bir asır boyunca Sahn'da ders verdikleri tesbit olunan ilim adamı sayısı 648'dir. Bunların sâdece 60 (%9.3)'ının irili ufaklı olmak üzere yekûn 118 eser verdikleri tesbit olunmuştur. Bu sayının 32 (%27.1)'si telif, 86 (%72.9)'sı ise şerh, hâşiye, hâmiş, ta'likât, kelimât, tasnif ve tercüme türündedir.

XVIII. yüzyılın ilk 30 yılı içerisinde ise sâdece 253 Sahn müderrisinin ismi tesbit edilebilmiştir. Ne var ki, 253 kişiden yalnızca 16 (%6.3)'sının irili ufaklı yekûn 27 eser verdiği görülmektedir. Bu eserlerin 11 (%40.7)'i telif, 16 (%59.3)'sı ise telif dışı eserlerden oluşmaktadır.

Mikdarlarına dâir rakamlar verilen bu eserlerin muhtevâlarına, yâni ilgili oldukları ilim dallarına bakıldığında, naklî, yâni dînî muhtevâlı ilimlerin ekseriyeti oluşturduğu görülür:

1470 ilâ 1603 yılları arasında yaşayan ve Sahn'da kısa bir süre de olsa ders veren ulemâ tarafından yazılan telif nitelikli 189 eserden sâdece 20 (%10. 6)'si aklî ilimlerden oluşmaktaydı. Geriye kalan 169 (%89. 4) eser tefsir, hadis, fıkıh, akâ'id-kelâm, ahlâk ve tasavvuf gibi dînî muhtevâlı konularla târih, edebiyat, sarf, nahiv, belâgat, bedi', beyân ve maânî gibi din dışı, fakat nakil geleneği bulunan ürünlerdi. Sonraki yüzyıllarda da benzer bir temâyül sezilmektedir. Nitekim, XVII. yüzyılda telif nitelikli eserlerin yekûnu 32 olarak tesbit edilmiştir. Bu sayının 648 gibi büyük bir sayıya ulaşan ulemâ tarafından ortaya konduğunu belirtmek gerekir. XVIII. yüzyılın ilk 30 senesinde ise, Sahn müderrisi olmuş kişilerin ortaya koydukları telif eser sayısı 13 olarak gözükmektedir.

Konuya şerh nitelikli eserler açısından bakacak olursak, Sahn medreselerinin kuruluşundan (1470) XVI. yüzyılın sonlarına kadar yekûn 37 eserin yazıldığını görürüz. Bunlardan sâdece 3 (%8.1)'ü aklî ilimlerle ilgilidir. XVII. yüzyılda ise yekûn 15 adet şerh nitelikli eser gözükmekte, bunlardan yalnız birinin aklî ilimlerle ilgili olduğu dikkati çekmektedir. XVIII. yüzyılda ise, en azından tesbit edilen Sahn müderrisleri açısından şerh esere rastlanmamıştır.

Aynı konuya, yazılan eserlerin hâşiye, hâmiş, ta'lîkât, kelimât, tercüme ve tasnif (mecmûa) niteliği taşıması açısından bakıldığında, elde edilen verilerden ortaya şöyle bir netîce çıkmaktadır: Fâtih medreselerinin kuruluşundan XVI. yüzyılın sonlarına kadar, 11 (%3.7)'i aklî ilimlerle ilgili olmak üzere yekûn 294 çalışma ortaya konmuştur. XVII. yüzyılda yekûn 71 eser verilirken, XVIII. yüzyılın ilk 30 yılında ise sâdece 16 eserin bulunduğu görülmektedir ki, bunun da 13 tânesini tasnif (derleme, mecmûa) ve tercümeler oluşturmaktadır.

Kezâ, konu başka bir açıdan ele alındığında, 1470 ile 1730 yılları arasında yâni yaklaşık 300 yıllık bir dönem zarfında telif olarak yekûn 14

(%6) tefsir, 48 (%20.5) fıkıh, 25 (%10.7) akâ’id-kelâm, 11 (%4.7) ahlâk ve bir de hadisle ilgili, diğer bir deyişle ‘dînî muhtevâlı’ olmak üzere yekûn 99 eserin yazıldığını görülür. Aynı süre içerisinde edebiyat ve târihle ilgili 58 (%24. 7), Arap dilinin muhtelif durumlarıyla ilgili 11 (%4.7) ve ayrıca konuları belirsiz olmakla birlikte, dînî nitelikli oldukları şüphe götürmeyen (fünûn-ı ‘âliye) 30 (%13) ve sayıları belirsiz en az 14 (%6) çalışma (dînî nitelikli “ba’zı resâ’il”) yazıldığı dikkati çekiyor. Diğer bir deyişle, yekûn 234 telif eserden 143 (%61. 7)’ü dînî muhtevâlıdır. Edebiyat, târih ve Arap dili ile ilgili eserlerde (yekûn 69) dînî kültürün yoğun olarak işlendiğini de unutmamak gerekir.

Aynı şekilde, belirtilen dönem içerisinde şerh, hâşiye, hâmiş, ta’lîkât, kelimât, tasnif ve tercüme nitelikli yekûn 336 çalışmayla karşılaşıyoruz. Bunlardan 55 (%16.3)’i tefsir, 128 (%38)’i fıkıh, 64 (%19)’ü akâ’id-kelâm, 10 (%3)’u ise ahlâk ve tasavvufla ilgilidir. 6 (%1.8) tâne de hadisle ilgili çalışma bulunmaktadır. 74 (%22) tâne ise tasnif (derleme, mecmua) ve tercüme ortaya konmuştur; ancak bunların mühim bir kısmı fetvâ mecmualarından mürekkeptir.

Değerlendirmeye tâbi tutulan süre içerisinde yekûn 36 adet irili ufaklı aklî ilimler kategorisine sokulabilecek çalışma ortaya konmuştur ki, bunlar da daha ziyâde hey’et, hendese, hesap, riyâziye, vs. gibi konularla ilgilidir.

Kezâ, aynı dönemde tesbit edilebilen yekûn 1191 müderristen 194 (%16.3)’ü eser vermiş, irili ufaklı bir çalışma ortaya koymuştur. Bu durum, kanaatimizce, ulemânın büyük çoğunluğunun ya yazmaktan kaçındığını veya bir eser kaleme alacak kudrette olmadığını göstermektedir.49 Oysa, gerek Mecdî’nin, gerekse Atâyî ve Şeyhî Mehmed Efendi’lerin, âlimleri anlatırken kullandıkları üslup ilgi çekicidir. Pek çok örnekte görüldüğü üzere, ilmî mahâretleri, kavrayış ve zekâları parlak cümlelerle anlatılan insanların, “âsâr-ı ilmiyye”lerine gelince, çoğu zaman “şi’r ü inşâya kâdir

idi”; yâhut falanca ilimde “yed-i tûlâsı vardı” gibi, esâsta pek bir mânâ ifâde etmeyen cümleler kullanıldığı dikkati çekmektedir.50

***

Yukarıda, Osmanlı medreselerinden yetişen, buralarda bizzat ders veren ve bir süre de olsa Fâtih medreselerinde çalışan kişilerin ortaya koydukları eserlerle ilgili olarak bâzı istatistik veriler zikredildi. Bu verileri, daha mânâlı kılabilmek için, üzerinde çalışılan eserleri de kısaca gözden geçirmek gerekmektedir.

Dikkat edilirse, çalışılan konular ve ilim dalları arasında fıkıh başta geliyor. Bunun sebebi açıktır: Çünkü fıkıh, bir bakıma ‘kânun yapma’ (=teşrî) faaliyetleri ile ilgilidir. Bilindiği gibi, Osmanlı yönetiminin ve adlî müesseselerin bu sâhada ortaya konulacak eserlere büyük ihtiyâcı vardı. Hem ferdî ve hem de sosyal ve idârî hayatla ilgili pek çok problemin çözümü, bu tür çalışmalarda gösterilen performansa bağlıydı. Öte yandan, her müderris (ilim adamı) aynı zamanda bir devlet memuru, bir hâkim, bir müftü idi ve her gün kendisine çözüm için pek çok konu intikâl etmekteydi. Bu da fıkhî çalışmaları gerekli kılıyordu.

Bu eserlerin başında, medreselerde ders kitabı olarak da okunan Hidâye ve buna dayalı çalışmalar gelmektedir. Fergâna’lı Mergınânî (ö. 593/1196) tarafından yazılan bu eser usûl-i fıkıh, yâni fıkıh metodolojisi ile ilgilidir. Eserin bâzı bölümleri, Sahn’a kadar yükselen Osmanlı âlimleri tarafından, yetişme dönemlerinde girdikleri imtihânlar vesîlesiyle ele alınıp incelenmiş ve müstakil risâleler ortaya konmuş; bütünü üzerine ise çok sayıda şerh, hâşiye, hâmiş, ta’lîk ve kelimât yazılmıştır.

Üzerinde en fazla durulan eserlerden biri de, fıkhın fürû‘ (mu’âmelât) kısmıyla ilgili Vikâye’dir. Hanefî âlimlerinden Burhânu’ş-Şerî’a Mahmûd (ö. XIII. yy.) tarafından, kızdan torunu Sadru’ş-Şerî’a-i Sânî (ö. 750/1349) adına yazılmış ve bu sebeple, kaynaklarda çoğunlukla Sadru’ş-

Şerî'a olarak zikredilmiş bulunan eserin tam ismi Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâ'ili'l-Hidâye'dir. Vikâye, Osmanlı âlimlerini derinden etkilemiş ve üzerinde çeşitli şerhler, hâşiyeler, hâmişler ve benzeri çalışmalar yapılmıştır.

Fıkhın muâmelât kısmıyla ilgili olan ve üzerinde en fazla durulan eserlerden bir diğeri ise, Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in Gurer'i ile, bu esere yine aynı şahıs tarafından yazılan şerh, Dürer'dir. Her iki eserin çoğunlukla Gurer ve Dürer şeklinde birlikte anıldıkları görülmektedir.

Kezâ üzerinde çalışılan diğer bir eser ise, Telvîh'tir. Bu eser aslında bir şerh olup Şerefüddin Ahmed tarafından yazılan Tenkîhü'l-Ahdâs isimli kitap için Sa'düddin Taftazânî tarafından kaleme alınmıştır.

Zikredilen bu dört eser kadar olmamakla birlikte, fıkıhla ilgili olarak üzerinde çalışılan bahse değer başka eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: Sirâcüddin Muhammed (ö. ?)'in Ferâ'izü's-Secâvend (=Ferâ'iz-i Sirâcî)'i; Bağdad'lı Ahmed b. Muhammed (ö. 428/1036)'in Muhtasaru'l-Kudûrî'si; Sa'düddin Taftazânî'nin Tavzîh'i; İbn Kemâl (ö. 940/1534)'in Islâh u Îzâh'ı; Hâfızuddin Ömer Nesefî (ö. 710/1301)'nin Menâru'l-Envâr'ı; bu eserin İbn Melek (ö. ?) tarafından yazılan bir şerhi; Nesefî'nin başka bir eseri, Kenzü'd-Dekâyık'ı; İmâm-ı a'zam'a nisbet edilen Fıkh-ı Ekber; Molla Hüsrev'in Mir'ât (u'l-Usûl) ve Mirkât (u'l-Usûl)'ı ve nihâyet Şeyh Bedreddin (ö. 820/1417)'in Câmi'u'l-Fusûlîn'i. Bu eserlerin, Osmanlı âlimlerinin tamâmı tarafından kullanıldığını ve eğitim-öğretimin temel kaynakları arasında bulunduğunu belirtmek gerekir.

Tefsir sâhasında üzerinde çalışılan eserlerin, temelde, iki tâne olduğu görülüyor. Bu eserler aynı zamanda Osmanlı medreselerinin ders programları arasında bulunan kitaplardır. İlki, ünlü tefsir âlimi Mahmûd Zemahşerî (ö. 538/1143)'nin kısa adı Keşşâf olan el-Keşşâf'an Hakâyıkı't-Tenzîl'i; ikincisi ise, Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin Envâru't-Tenzîl ve

Esrâru't-Te'vîl adlı, Tefsîr-i Kâdî veya kısaca Kadı Beyzâvî olarak da anılan eseridir. Yukarıda kısaca üzerlerinde durulan bu eserlere Osmanlı ilim adamlarının çoğu hâşiye, hâmiş, ta'likât ve kelimât yazmışlardır. Ancak, Beyzâvî'ye nisbetle Keşşâf'ın daha az ele alındığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı döneminde yazılan tefsirler arasında en meşhûru, muhakkak ki, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin İrşâdu'l-Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm'idir. Ebussuûd Efendi, eserini şeyhülislâm iken yazmıştır. Ebussuûd Efendi'nin bu eseri yazarken, daha ziyâde Keşşâf ve Beyzâvî'yi örnek aldığı ve onların metodlarını benimsediği ileri sürülür. Yazıldığında Kânûnî tarafından çok beğenilmiş, gerek yazarına ve gerekse dönemin önde gelen âlimlerine hükümdar tarafından lütuf ve ihsanlarda bulunulmasına vesîle olmuştur. Eserin medreselerde ders kitabı olarak okutulup okutulmadığı belli değilse de, ulemânın temel kaynakları arasına girdiği muhakkaktır.

Hadisle ilgili olarak üzerinde çalışılan eserlere gelince: Fazla bir çalışma bulunmamakla birlikte, Sahn müderrislerinden bâzılarının Buhârî (ö. 256/869) ve Müslim (ö. 264/874)'in Sahîh'leri ile, ünlü altı hadis kitabı (=kütüb-i sitte)'nın muhtasarı olan Muhammed el-Sagânî (ö. 650/1252)'nin Meşârıku'l-Envâr'ını ele aldıkları görülmektedir.

Akâidle ilgili olarak ise, üzerinde durulan eserlerin başında Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Nesefî (ö. 537/1142)'nin Akâ'idü'n-Nesefiyye'si gelmektedir. Osmanlılar tarafından son derece îtibâr edilen bu esere, Sa'düddin Taftazânî'nin güzel bir şerhi bulunmaktadır ve esâsen, Osmanlı ulemâsı tarafından üzerine şerh ve hâşiyeler yazılan da Taftazânî'nin şerhidir. Akâidle ilgili olarak Celâlüddin Devvânî (ö. 908/1502)'nin İsbât-ı Vâcib'i ile Sahn müderrislerinden Şeyh-zâde İbrâhim b. Mustafa (ö. 1014/1605)'nın Nazmu'l-Ferâ'id fî Silki Mecma'i'l-Akâ'id'i zikre değer diğer çalışmalardır.

Kelâm konusunda ise, üzerlerinde en fazla durulan üç eser görülmektedir. Kısaca Tecrîd, Mevâkıf ve Tevâli' adlarıyla anılan bu eserler, fetihten önceki ilk dönem Osmanlı medreselerinin de temel ders kitaplarındandı. Asıl ismi Tecrîdü'l-Kelâm olan ve Nâsıruddin Tûsî (ö. 672/1273) tarafından yazılan Tecrîd'e pek çok şerh, hâşiye, hâmiş, ta'lîkât ve kelimât yazılmıştır. Bunlar içerisinde Ali Kuşçu, İbn Kemâl, Hâfız-ı Acemî, Kınalı-zâde Ali Çelebi gibi ünlü âlimler de görülmektedir. el-Mevâkıf ise, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından yazılmıştır. Esere en güzel şerhi Seyyid Şerif Cürcânî yazmış ve Osmanlı müderrisleri de ekseriyetle bu şerh üzerinde çalışmışlardır. Dikkati çeken üçüncü eser, Tevâli'u'l-Envâr, Abdullah b. Ömer Beyzâvî (ö. 685/1286) tarafından yazılmıştır. Osmanlı müderrislerinden Hoca-zâde, Efdal-zâde Hamîdüddin ve Muhyiddin b. Tablbaz gibi Fâtih dönemi ve hemen sonrası şahsiyetlerinin, bu esere birer şerh yazdıkları görülmektedir. Kelâmla ilgili olarak, Şârihü'l-Mültekâ Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1104/1692)'nin İnâyet'i ile, Kazasker Abdülbâkî Ârif Efendi (ö. 1125/1713)'nin Menâhicü'l-Vusûl ilâ Medârici'l-Usûl'ü birer telif eser olarak zikre değer.

Osmanlı ulemâsının, Arap dilinin muhtelif durumları üzerinde bilhassa durdukları ve pek çok şerh, hâşiye ve hâmiş yazdıkları bilinmektedir. Bunun sebebi, Kur'ân'ı daha iyi anlama ve hükümler çıkarırken hatâya düşmeme endişesi olsa gerektir. Ancak, temelde yardımcı veya anahtar (=âlet) niteliğinde görülen dille ilgili çalışmalar, zaman içerisinde aslî ilimler gibi îtibâr görmüşlerdir. Bunun mühim bir sebebi bulunuyordu. Zîrâ kelâm, hikmet, mantık ve benzeri son derece zor ve girift dalların ilgi sâhasına giren pek çok konu, dille ilgili olarak yazılan eserlerde ele alınmağa başlanmıştır. Ulûm-ı Arabiyye denilen lügat (=kelime bilgisi), iştikak (=kelime türetme yolları), sarf (=fiil çekimi, zamanlar), nahv

(=cümle teşkili), arûz (=şiir vezinleri bilgisi) ve kâfiye ile, ilm-i belâgat denilen ve merâmı açık, güzel ve fasih anlatmağı hedef alan bedî', beyân ve ma'ânî gibi üslûp konuları, temel çalışma sâhaları hâline gelmiştir.

Bu cümleden olmak üzere, belâgatla ilgili olup üzerinde en fazla çalışılan eser, Sirâcüddin Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Ebûbekir Sekkâkî (ö. 626/1228)'nin Miftâhu'l-Ulûm'udur. Esere bilhassa Sa'düddin Taftazânî'nin ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdıkları şerhler dikkati çekmiş ve pek çok Osmanlı müderrisi söz konusu şerhlere hâşiye, hâmiş ve ta'lîkât yazmıştır. Sa'düddin Taftazânî'nin kendi eseri olan Mutavvel ile, ona yazdığı Muhtasar adlı şerh de belâgatla ilgili olarak çok okunan, pek çok Osmanlı müderrisi tarafından üzerinde çalışılan iki eserdir. Sarf ile ilgili olarak ise, İbn Hâcib (ö. 646/1248)'in Şâfiyye'si ve Ahmed b. Ali b. Mes'ûd (ö. ?)'un Merâhu'l-Ervâh'ı zikre değer. Son esere, İbn Kemâl'in de aralarında bulunduğu birçok âlim tarafından şerh, hâşiye, vs. yazılmıştır. Nihayet, Sahn müderrislerinden Ahmed b. Mustafa (ö. 911/1505)'nın Mîzân-ı Tasrîf'i, sarfla ilgili telif eser olarak zikredilebilir. Nahiv konusuna gelince; İbn Hâcib'in el-Kâfiyye fi'n-Nahv'i dikkati çekmektedir.

Esere, Molla Câmî tarafından yazılan şerh üzerinde daha fazla durulmuş ve Osmanlı müderrisleri bilhassa bu eser üzerinde çalışmışlardır. Ayrıca, İbn Hişâm (ö. 762/1360-61)'ın Mugni'l-Lebîb'an Kütübi'l-E'ârib'i nahiv konusunda üzerinde çalışılan eserlerdendir.İlm-i mîzân da denilen ve ilimlerin tasnifinde felsefiyyât (=aklî ilimler) arasında zikrolunan mantık konusunda, daha ziyâde Metâli'u'l-Envâr adlı eser üzerinde durulduğu söylenebilir. Eser, Kadı Sirâcüddin Mahmud b. Ebûbekir Urmevî (ö. 682/1283) tarafından yazılmıştır. Üzerinde şerh, hâşiye, hâmiş ve ta'lîkât türünde îzâh ve açıklama yapılmak sûretiyle çok durulan Metâli', Osmanlı müderrislerinin ilgisini çekmekle kalmamış, aynı zamanda medreselerin ders kitapları arasına da girmiştir. Esere, Seyyid Şerif Cürcânî tarafından

yazılan hâşiye, bilhassa mûteber görülmüştür. Ünlü âlim Ali Kuşçu, Metâli'in bâzı bölümlerinin konularını ele alarak müstakil bir risâle yazmıştır. Molla Lütfî de dâhil, bilhassa XVI. yüzyıla kadar yaşamış ulemâ arasında eser üzerinde çalışan birçok âlim vardır. Mantık konusunda üzerinde çalışılan eserlerden birisi de, Necmüddin Ömer b. Ali Kazvînî (ö. 693/1293)'nin eş-Şemsiyye adlı eseriyle, bu esere Kutbüddin Muhammed Tahtâvî (ö. 766/1364) tarafından yazılan el-Kavâ'idü'l-Mantıkıyye fî Şerhi'ş-Şemsiyye (=Şemsiyye-i Kutbî) ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin Şerh-i Şemsiyye'sidir. Seyyid Şerif'in şerhi, Fâtih külliyesi içerisinde bulunan ve Sahn medreselerine geçişte bir basamak oluşturan Tetimme medreselerinde ders kitabı olarak okunmuştur. Buraya kadar gözden geçirilen eserler, Osmanlı medrese ulemâsının ilmî ve fikrî bakımdan beslendikleri kaynakları göstermeleri bakımından da mühim çalışmalardır. Ancak, bu eserlerin her birinin burada geniş olarak ele alınması tabiatiyle mümkün değildir ve daha uzun soluklu çalışmaları gerektirmektedir. Biz, bu çalışmada konuyu anahatlarıyla ele almakla yetindik. Söz konusu eserler ve konuları üzerinde yürütülen çalışmaların, farklı yoğunluklarda da olsa, Osmanlı devletinin sonuna ve medreselerin kapatılmasına kadar devâm ettiği muhakkaktır.

1 Fârâbî, İhsâ'u'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı) (trc. A. Ateş), İstanbul 1989, s. 54-57.

2 Ayrıca bkz. G. Anawati, "Bilim", İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, IV (trc. T. Koç), İstanbul, 1989, s. 317; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim (trc. İ. Kutluer), İstanbul 1989, s. 15.

3 S. Pines, "Felsefe", İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, IV (trc. İ. Kutluer), İstanbul 1899, s. 378-379.

4 Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 53-56; Anawati, a.g.m., s. 317-318.

5 Atay, a.g.e., s. 48-53.

6 İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Z. Kadirî Ugan), İstanbul 1988, II, s. 455-609.

7 Ayrıca bkz. Süheyl Ünver, Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, s. 1; Câhid Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 5-6; İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, Ankara 1988 (1965), s. 1. M. Hulûsi Lekesiz, medreselerin ve ulemâ çevresinin XVI. yüzyıldaki durumunu incelediği çalışmasında, söz konusu devamlılığı okunan ve üzerinde çalışılan eserler de dâhil olmak üzere, istatistik verilerle ortaya koymuştur [bkz. Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar) H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara 1989].

8 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 227.

9 A. Yaşar Ocak, “İbn Kemâl’in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı”, Şeyhühislâm İbn Kemâl Sempozyumu (26-29 Haziran 1985, Tokat), Tebliğler ve Tartışmalar, Ankara 1986, s. 32-33.

10 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 75-76.

11 S. Hüseyin Nasr, “Fahreddin Râzî”, İslâm Düşüncesi Tarihi, II (trc. B. Köroğlu), İstanbul 1990, s. 267.

12 Halil İnalcık, The Ottoman Empire, The Classical Age, 1300-1600, London 1973, s. 173.

13 Nasr, a.g.m., s. 276-77.

14 İsmail Cerrahoğlu, “Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri”, AÜİFD / 2 (1977), s. 7-57.

15 Mecdî Mehmed Efendi, Hadâ’ıku’ş-Şakâ’ık (Şakâ’ık-i Nu’mâniye ve Zeyilleri, 1) neşr. A. Özcan, İstanbul 1989, s. 29-30.

16 Mecdî, aynı eser, s. 29, 47.

17 Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 76.

18 Aynı eser, s. 77.

19 Mecdî, a.g.e., s. 153-154; ayrıca bkz. F. Unan, Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi (basılmamış doktora tezi, H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; tashihleri ve indeksi tamamlanıp sayfaya bağlanmış bulunan eser, muhtemelen 2001 yılı sonuna kadar TTK tarafından yayımlanmış olacaktır), Ankara 1993, s. 291-292.

20 Mecdî, a.g.e., s. 4-6.

21 Aynı eser, s. 154.

22 Haydarâbâd 1328, I-III; eserin tercümesi için bkz. Mevzû'atü'l-Ulûm, I-II, İstanbul 1313.

23 Taşköprülü-zâde'nin ilim anlayışı ve ilimleri tasnifi konusu, Mevzû'atü'l-Ulûm adlı eserine dayanılarak şu çalışmada geniş bir şekilde ele alınmıştır: F. Unan, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim Anlayışı", Osmanlı Araştırmaları, XVII (İstanbul 1997), s. 149-264.

24 Anawati, a.g.m., s. 320.

25 Nasr, a.g.e., s. 14.

26 Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri, VGM yay., nr. 1, Ankara 1938, s. 262.

27 Taşköprülü-zâde, Mevzû'at, I, s. 23-24.

28 Aynı eser, I, s. 25.

29 Aynı yer.

30 Aynı eser, I, s. 23-24.

31 Mecdî trc., a.g.e., s. 4-5.

32 Mecdî trc., aynı eser.

33 Nev'î-zâde Atâyî, Hadâ'ıku'l-Hakâ'ık fî Tekmileti'ş-Şaka'ık (Zeyl-i Şakâ'ık; Şakâ'ık-i Nu'mâniye ve Zeyilleri, 2), (neşr. A. Özcan),

İstanbul 1989, I-II.

34 Şeyhî Mehmed Efendi, Vekâyi'u'l-Fuzalâ (Şakâ'ık-i Numaniye ve Zeyilleri, 3); neşr. (A. Özcan), I-II, İstanbul 1989.

35 Tercümesi için bkz. Dalâletten Hidâyete (trc. A. Subhi Fırat), İstanbul 1978, s. 51-52.

36 A.g.e., s. 53-59.

37 Gazzâlî, a.g.e., s. 60.

38 F. Unan, "Dinde Tasfiye Yâhut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmed Efendi", Türk Yurdu, X / 36 (Ağustos 1990), s. 33-42.

39 Birgivî, Tekmile-i Terceme-i Tarîkat-ı Muhammediyye (Vidâdî trc.), İstanbul 1256, s. 41-55.

40 Birgivî Mehmed Efendi'nin ilimleri tasnifini biraz daha detaylı ele aldığımızda, aradaki benzerlikler daha iyi ortaya çıkacaktır. Ona göre, "me'mur" olduğumuz ilimler, esâs olarak dînî muhtevâlıydı. İlm-i hâl bilgileri bunların başında geliyordu. Bunlar, öğrenilmesi mutlakâ gerekli olan, yâni farz-ı ayn durumundaki ilimlerdi. Birgivî'ye göre, öğrenilecek konu farz ise, öğrenilmesi de farzdı. Aynı kategoriye girmekle birlikte, bütün müslümanlar için zarûri olmayan ilimler de vardı ve bunların tahsili farz-ı kifâye idi. Müslümanların arasından bir kısım insanların öğrenmeleriyle, farziyetleri diğerlerinin üzerlerinden düşmekte ve sorumlulukları kalkmaktaydı. Fıkıh (=İslâm hukûku), tefsir, hadis ve kırâ'at gibi ilimler bu kabildendi. Miras hukûkunda gerekli olan ilm-i hesâb, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilmesi için öğrenilmesi îcâbeden Arap dili ile ilgili bilgiler, bütün müslümanların öğrenmek zorunda olmadıkları (=farz-ı kifâye) ilimlerdi.

"Men'edilmiş" olan ilimler ise, "Şerî'at-i Muhammediyye" tarafından yasaklanmış, sâdece ihtiyâca yetecek kadar öğrenilmesine izin verilmiş

bilgileri içine alıyordu. Kelâm ve nücûm ilimleri bu kabildendi. “Hasmı def’ ve mezhebi isbât edecek kadar kelâm” ilmine âşinâ olmak yeterliydi. Fazlası câiz değildi; çünki fazlası insana vesvese verir ve kalbe şüphe düşürürdü. “İlm-i nücûm” (=yıldızlar ilmi) ise “namaz vakitlerini ve Kıbleyi bilecek kadar” öğrenildiği takdirde zarar vermezdi. Çünki, bu kadarı bir faydaya yönelikti. Oysa, müneccimlerin falân gün güneş ve ay tutulacak veya filân gün zelzele olacak şeklinde hüküm çıkarmaları haramdı. Esâsen, bu ilmin haram olan kısmı “ahkâma müte’allik olan” kısmıydı. Öte yandan, çoğunlukla “zanna ve vehme” dayanıyorlardı.

“Müstehâb” veya “mendûb” olan ilimlere gelince, bunları öğrenmekle öğrenmemek arasında “farz ve nehy” bakımından her hangi bir şey söz konusu değildi. Bunlar “nâfile” türünden ilimlerdi. Meselâ, tıp ilmi böyleydi. İnsanın, bedenini korumaya yetecek kadar bilgisi olması kâfi idi. Birgivî’ye göre (1256: 49-50), tıp ilmini öğrenmek farz değil, belki “müstehâb”dı. “Nasıl farz olsun ki, Allâh, Kur’ân’da Resûle insânın vücûdunu ne minvâl üzre zarardan hıfz eylemesini beyân buyurmuşlardır; ilm-i tıbba ihtiyâc komamışlardır. Kitâb ve Sünnet’le âmil olanlara tabîb lâzım olmaz”.

41 Unan, a.g.m., s. 33-42.

42 Burada zikredilen vasıfların hemen hepsinin, Osmanlı medreselerinde müderrislik eden ve yukarıda adları geçen Mecdî, Atâyî ve Şeyhî’nin hayat hikâyelerini verdikleri ilim adamlarının hemen hemen tamamı için kullanıldığı görülmektedir.

43 İlk dönem medreselerinde okunan eserler ve dolayısıyla ‘ilim konuları’ ile ilgili olarak bkz. Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 40-63.

44 Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982 (1943), s. 31.

45 Aynı eser, s. 17-30; bu tür eserlerle ilgili olarak bu çalışmanın birinci kısmına bakılabilir.

46 Bkz. Tâcü't-Tevârîh, İstanbul 1280, II, s. 577-78. Bu hususta daha fazla bilgi edinebilmek için bkz. Ünver, a.g.e., s. 176-210; Adıvar, a.g.e., s. 31-42. Ayrıca bkz. Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi, TOEM eki.), İstanbul 1328, s. 16, 177.

47 Ş. Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, İstanbul 1317, I, s. 173.

48 A.g.e., I, s. 535-36; II, s. 1504.

49 Yukarıdaki verilerin teferruâtı için bkz. Unan, Fâtih Külliyesi, s. 321-343.

50 Her üç yazarın eserleri bu tür örneklerle doludur.

Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim / Prof. Dr. Cahit Baltacı [s.446-462]

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Dünyanın tanıdığı az sayıdaki büyük devletlerden birisi de Osmanlı Devleti'dir. Bu devlet, büyük olmanın gereği olarak askerî, idarî,

hukukî, iktisadî ve sosyal saha gibi birçok sahada gelişmişlik örnekleri sergilediği gibi eğitim ve öğretim sahasında da büyük gelişmeler sağlamıştır. Osmanlı Devleti, bir taraftan 3000 yıllık Türk devlet geleneğini ve kültürünü tevarüs ederken diğer taraftan da mensubu olduğu İslâm medeniyetini ve İslâm devletleri geleneğini tevarüs etmek sûretiyle yeni sentez ortaya koymuştur. Diğer taraftan üzerinde hakimiyetini kurduğu coğrafyalarda yaşamış kültürlerden ve XVIII. asırdan itibaren de sıkı temasta bulunduğu Avrupa kültüründen istifade etmeyi ihmal etmemiştir. Altı asırdan fazla ayakta kalmış olan Osmanlı Devleti'nin eğitim ve öğretimde ortaya koyduğu gelişmeleri, bir makale ile ortaya koyabilmek mümkün değildir. Biz bunun sadece XV-XVI. asırlara aid kesimini yıllardır süren akademik çalışmalarımıza rağmen hâlâ tamamlayabilmiş değiliz. Ancak bütün dünyaya hitabedecek bu Türk projesinde de konunun telhisen de olsa ortaya konulmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple bu makale, Osmanlı eğitim ve öğretimi hakkında akademik bir çalışmadan ziyade özet bir anlatım olacaktır.

I. Klasik Dönem

Bu dönem, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan XVIII. asra kadar olan dörtyüz seneyi içine alır.

A. Örgün Eğitim Müesseseleri

Bu müesseseler, belirli yaşlardaki insanları, belirli zaman ve disipline göre yetiştirmek üzere kurulmuş müesseselerdir. Bu eğitim ve öğretim müesseselerinin sivil ve askeri olmak üzere iki sahada şekillenmiş olduklarını görmekteyiz:

A. Sivil Eğitim Müesseseler

1.A. İlk seviyedeki Eğitim ve Öğretim Müesseseleri

Sıbyan Mektepleri

İlk tahsil veren bu mektepler, 5-6 yaşlarındaki çocuklara okuyup-yazmayı, ilm-i hal bilgisi denilen bazı dînî bilgileri ve dört işlemden ibaret olan basit matematik bilgilerini vermek üzere kurulmuş okullardır. İslâm'dan önce Küttab adıyla Hire'de mevcudiyetine şahit olduğumuz bu okulun Müslüman Türk devletlerinden Karahanlı, Selçuklu'da Sıbyan Mektebi Osmanlı'da ise Dâru't-ta'lim, Dâru'l-'ilm, Muallimhâne, Mekteb, Mektephâne, Mahalle Mektebi, Taş Mekteb, Mekteb-i ibtidaiye ve Sıbyan Mektebi adlarıyla anıldığı görülmektedir. Bu mekteblerin hocasına Muallim, yardımcısına Kalfa, öğrencilerine de Talebe, Sûhte, Tilmîz, Puser ve Şâkird denilmekteydi. Osmanlı'nın kuruluşundan İlkokulların açılışına kadar bu okulların proğramları çeşitli değişikliklere uğramıştır. F. Sulan Mehmed'in İstanbul'un ilk ilkokulunu Dâru't-ta'lim adıyla açtığında, vakfiyesine'ta'lîm-i kelâm-ı kadîm ve Kur'ân-ı azîm' okunmasını şart koşmuştu. II. Bayezid de İstanbul'daki külliyesindeki Sıbyan Mektebi'ndeki muallim ve kalfanın sıbyâna Kur'an okumayı ve ilm-i hâl bilgilerini öğretmelerini şart koşmuştu. I. Mahmut ise l5 Şevval ll52/4 Aralık l739 tarihli vakfiyesinde muallimhanesine bir de hat hocası tayin ederek çocuklara güzel yazı öğretilmesini istemişti. I. Abdulhamid'in Bab-ı âlî'deki Hamidiye Mektebi'nde de Arapça ve Farsça sıbyan mektebi programına girmiştir. II. Mahmut tarafından l824'te ısdar edilen 'ta'lim-i sıbyan hakkında ferman 'da ise, öncelikle zarûret-i dîniyyenin öğretilmesi şart koşulmuş ve muallimlerden çocuklara Kur'an ta'lîmi, tecvîd ve ilm-i hâl okutulması istenmişti. Tanzimat'ın îlanından bir müddet önce l838'de Umûr-i Nâfia Meclisi'nde mektepler için hazırlanan bir lâyihada mektepler küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılmış küçük mahalle mekteplerinde hece ile iki hatim indirilmesi; büyük mekteplerde (Sınıf-ı sânî) ise kulak dolgunluğu olması için Türkî inşâ, Tuhfe, Subha-i Sıbyan gibi eserlerin ve Birgivî'nin akâid risâlesi, ahlak risâleleri, hat ve hitabet okutulması

öngörülmüştü. 1846'da ise dört yıllık eğitim veren sıbyan mekteplerinde elifba, Kur'an, ilm-i hâl, tecvid, harekeli Türkçe, Muhtasar Ahlâk-ı Memdûha Risâlesi, lügat okutuluyor, sülüs ve nesih yazıları öğretiliyordu. Tanzimat'tan sonra üç yıllık Mekteb-i İbtidâi olarak faaliyet gösteren bu mekteplerin proğramında elifba, Kur'an-ı Kerim, tecvid, ilm-i hâl, ahlak, sarf-ı Osmani, imla, kıraat, mülehhas tarih-i Osmani, muhtasar coğrafya-ı Osmani, hesap ve hüsn-i hat okutuluyordu.

1.B. Orta ve Yüksek Seviyelerdeki Eğitim ve Öğretim Müesseseleri

a. Medreseler

İslâm tarihinde medrese, orta ve yüksek seviyelerdeki eğitim ve öğretim yapan örgün müesseselerin müşterek adıdır. Medrese, memleketin ihtiyaç duyduğu kültürü veren ve elemanları yetiştiren bir eğitim ve öğretim kuruluşudur. Daha önceki devirlerde olduğu gibi Osmanlı'da da şahıslar tarafından tesis edilen ve yaşaması için vakıflar kurulan medreselerin hocalarına müderris, yardımcılarına mu'îd, talebelerine dânişmend, talebe ve sûhte denirdi. Osmanlılar medreseyi Selçukluları ve Anadolu Beyliklerini örnek alarak kurdular. Bununla beraber Osmanlı medreseleri, naklî ilimlerde Şam-Mısr; aklî ilimlerde Bağdat-Semerkant bölgelerinde yetişmiş ulemadan istifade etmişlerdir. Orhan Gazi, 731/l33l'de İznik'te Osmanlı medresesini inşa ettiğinde Kayseri ve Kahire'de tahsil görmüş olan Davûd-i Kayserî'yi ilk müderris tayin etmişti. Yine bu medresenin ilk müderrislerinden Alaeddin Esved de tahsilini İran'da tamamlamıştı. Murad Hüdavendigar devrinin meşhur müderrislerinden Kadızade-i Rûmî Bursa'da tahsilden sonra Mâverâünnehir ulemasından tahsil görmüş, Semerkant'ta Seyyid Şerif Cürcânî'ye talebe ve Uluğ Bey'e hoca olmuştu. Kezâ Yıldırım Bayrezid, Bursa'da Osmanlı'nın ilk Dâru'l-kurrasını tesis ettiğinde 798/l395 tarihinde Şemseddin Muhammed Cezerî'yi Kahire'den Bursa'ya davet ederek ilk müderrisliğini ona vermişti. Yıldırım Bayezid devrinin

büyük âlimi Molla Fenârî de İznik'ten sonra Karaman ve Kahire'de tahsil görmüştü. II. Murad da Edirne'de yaptığı bir medresesine o sırada Halep'ten gelen Siraceddin Muhammed Halebî'nin adını vermiş ve ilk müderrisliğini ona vermişti. Aleddin Tûsî de bu devirde Bursa'ya gelmişti. II. Murad ve II. Mehmet devri müderrislerinden Alaeddin Ali Fenârî ise Anadolu'dan Herat ve Semerkant'a giderek yetişmiş ve döndüğünde kendisine

müderrislik verilmişti. Yine Fatih Sultan Mehmet, büyük matematikçi ve hey'etçi Ali Kuşçu'yu, her menziline l000 akçe ödeyerek İstanbul'a getirtmiş ve kendisine Ayasofya Medresesi müderrisliğini vermişti. Osmanlı'nın eğitim ve öğretimdeki Anadolu dışına açık politikasını sonuna kadar devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Osmanlı medrese sistemi, ilk devirde Anadolu Selçukluları ve Anadolu Beylikleri medrese sisteminin devamı olarak ortaya çıkmışsa da Yıldırım Bayezid devrinde bir düzenlemeye gidildiği; II. Murad devrinde Edirne'deki Halebiye Medresesi'ndeki Tetimme ve yine Dâru'l-hadis Medresesi'nin açılmasıyla geliştiği ve nihayet asıl Osmanlı medrese sisteminin Fatih Sultan Mehmet devrinde ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu sistem, Osmanlı medrese sisteminin omurgası olmakla beraber, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde ve l9l3'te yeni düzenlemeler yapılmıştır.

İster Klasik dönemde olsun, ister Yenileşme döneminde olsun Osmanlı medreselerini Umûmî Medreseler, Meslekî Medreseler olarak iki ana gruba ayırarak inceleyeceğiz.

b. Medresenin Elemanları

Müderris: Belirli bir tahsilden sonra icâzet ve mülazemetten sonra beratla medreselerde ders verenlere müderris denir. Tek dershaneli medreselerde bir, Sahn-ı Seman ve Süleymaniye gibi çok dershaneli

medreselerde her dershanede bir müderris bulunurdu. Osmanlı medreselerinde Hâric ve Dâhil derslerini okuyan talebeler, mezun olarak Anadolu cihetinde vazife alacaksa Anadolu kadıaskerinin, Rumeli cihetinde vazife alacaksa Rumeli kadıaskerinin Matlab denilen defterine (Ruznamçe) mülazim kaydedilir ve mülazemet (Staj) dönemini hangi âlimin yanında geçirecekse onun yanında süresini tamamlardı. Bu süre genel olarak üç yıldı. Bu süreye növbet denirdi ki süreyi tamamlayanlar en aşağı seviyede medrese olan Yirmili Medrese'ye (Haşiye-i Tecrid Medresesi) müderris tayin edilirdi. Müderrisliğin dışında bir hizmete girmek istiyorsa en alt seviyedeki bir basmaktan işe başlardı. Bu seviyeden işe başlayan bir müderrisin maaşının kapıcıların almakta olduğu yevmî 2 akçe asgarî ücret kabul edilirse onun en az on misli olduğu görülür. Muîd: Müderrisin derslerini tekrarlayarak açıklayan kişi. Müderris yardımcısı Danişmendler arasından seçilen muîd, talebelerin en liyakatlılarından biri olup hem onların disiplini ile uğraşır hem de müderrisin derslerini onlara açıklardı. Sahn-ı Seman muîdlerinin ise, bunlara ilaveten külliye içindeki Tetimme Medreseleri'nde sûhtelere ders verdikleri görülmektedir. Muîdlik, l908 inkılâbından sonra Sultanilerde de ayni vazifeleri görmek üzere ihdas edilmiş ise de sonradan kaldırılmıştır.

Danişmend: Arapların tâlib ve Tilmiz dedikleri talebelere Selçuklular, Fakîh ve Mülazim derlerdi. Osmanlılarda ise, Talebe ve Tüllab denildiği gibi Farsçada âlim ve âkil manasına gelen Dânişmend ve yine Farsçada yanmış manasına Sûhte ve bundan muharref olarak softa denilmekteydi. Osmanlı medreselerinde talebelerin Sıbyan mektebi mezunlarından veya o seviyede husûsî bir eğitim görenlerden oluştukları anlaşılmaktadır.

c. İlmiye Mensublarının Hizmet Alanları

Müderrislik: Medrese mezunlarından mülazemet dönemini tamamlayanlar, Yirmili bir medreseden sonra Otuzlu bir medreseye, oradan

Kırklı bir medreseye, takiben Ellili bir medreseye ve nihayet Altmışlı bir medreseye yükselirlerdi. Buradan da isterlerse ilmiyenin diğer istihdam sahalarına geçerler ve tekrar eğitim sahasına dönebilirlerdi.Ancak, her kademe değişikliğinde o kademeye tâlibler arasında bir musabaka imtihanı geçirirlerdi.

Kadılık: İlmiye tabakasının istihdam sahalarından biri de kadılık yoludur. Osmanlıda medreselerde olduğu gibi kadılıklar da kendi arasında derecelere ayrılmışlardı. Mülazemet süresini tamamlayan kadı adayı en aşağı seviyedeki bir kadılıktan başlayarak Kadıaskerlik, hatta Şeyhülİslâmlığa kadar yükselebilirlerdi. Dilerlerse de diğer hizmet sahalarına geçebilirlerdi.

Müftülük: Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde iftâ, kadılık ve müderrislik tek şahısta toplanırken daha sonraları bu görevler ayrı ayrı şahıslara verilmiştir.İlmiye mensubları, isterlerse müftülük yolunu seçerek bu sahada vazife alabilirlerdi.

Tabiblik: Ulemadan sayılan tabibler de Dâru'ş-şifadan mezun olarak mülazemetlerini tamamladıktan sonra tıb sahasında hizmet için tıb medresesi veya hastahane olarak hizmet veren Dâru'ş-şifalarda görev alırlardı.

Cami Hizmetleri: Osmanlı'da cami hizmeti gören vâiz, hatip, imam-hatp ve müezzinler de ilmiyedendirler. Medrese mezunları isterlerse bu sahada da görev alabilirlerdi. Özellikle meslekî medrese olan Dârru'l-kurra mezunları camilerde imamlık ve müezzinlik görevlerini alırlardı.

Askerî Hizmetler: İlmiye mensublarından askerî sahada hizmet etmek isteyenlere, növbetten sonra 20.000 akçelik zeamet verilirdi. 982/l574-75'te 50.000 akçelik tımar verilmekteydi.

Diğer Hizmetler: Osmanlı Devleti'nde bürokratlar da medrese veya askerî mensublardan seçildikleri için devletin çeşitli hizmet birimlerinde

ilmiye mensubları görev alırlardı. Nişancılar, Defterdarlar ve bunların teşkilatında çalışanların büyük bir kısmı ilmiye mensublarıydı.

1.C. Umûmî Medreseler

Bu medreseler, aklî, naklî ve tabiî ilimlerin birlikte okutuldukları medreselerdir. Buralarda meslek ağırlıklı bir eğitim ve öğretim yerine bir çok alanda hizmet edebilecek elemanları yetiştirecek bir eğitim verilirdi.

Osmanlı'da medreseler, Selçuklu, Gazneli ve Karahanlılardan farklı olarak, aşağıdan yukarıya kademelere ayrılmıştır. Medreselerin, müderrislerin aldıkları yevmiyelere ve okutulan kitaplara göre tasnif edilmeleri Osmanlılara has bir tasnif şeklidir. Bu tasnif şudur:

a. Yirmili (Haşiye-i Tecrid) Medreseler

Müderrisine yevmî 20 akçe verilen medreselerdir. Bu medreselere Haşiye-i Tecrid Medresesi denilmesinin sebebi, Seyyid Şerif Cürcânî'nin, Nasuriddin Tûsî'nin Tecrîdü'l-İ'tikad adlı eserine Haşiye-i Tecrîd adıyla yazdığı haşiyesinin burada okutulmasıdır. Bu bize, medresede okutulan diğer eserler yanında Haşiye-Tecrid'in önemini göstermektedir.

b. Otuzlu (Miftah) Medreseler

Müderrisine yevmi 30 akçe verilen medreselerdir. Bu medrese de, Sadeddin Teftezânî'nin belagata dair eseri olan Şerh-i Miftah'ının ismini taşımaktadır.

c. Kırklı (Telvih) Medreseler

Müderrisinin yevmî 40 akçe aldığı medreselerdir. Medreseye adını veren Telvih ise, Sadeddin Teftezani'nin fıkha dair eseridir.

d. Ellili Medreseler

Müderrisine yevmi 50 akçe alan medreselerdir.Bu medreseler, Hariç Ellili ve Dahil Ellili olarak iki gruba ayrılırlar.

e. Sahn-ı Seman Medreseleri

Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'da kurduğu sekiz medresedir. Sahn-ı Seman, Osmanlı medrese sisteminde önemli bir kademedir ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın Süleymaniye Medreselerini inşaasına kadar da bu önemini korumuştur.

f. Altmışlı Medreseler

Müderrisine yevmi 60 akçe verilen medreseler.

Süleymaniye Medreselerinin inşasından sonra Osmanlı medrese kademelerinin şu şekli aldığı anlaşılmaktadır:

1- İbtida-i Hariç Medreseleri,

2- Hareket-i Hariç Medreseleri,

3- İbtida-i Dahil Medreseleri,

4- Hareket-i Dahil Medtreseleri,

5- Mûsıle-i Sahn Medreseleri,

6- Sahn-ı Seman Medreseleri

7- İbtida-i Altmışlı Medreseleri,

8- Hareket-i Altmışlı Medreseleri,

9- Mûsıle-i Süleymaniye Medreseleri,

10- Süleymaniye Medreseleri,

11- Dâru'l-Hadis Medreseleri.

Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler

A- Haşiye-i Tecrid Medreseleri (Yirmili Medreseler)

İlmin Adı Okunan Kitaplar

1- Belagat Mutavvel (Teftezani ö. 471-1389)

2- Kelam Haşiye-i Tecrid (Seyyid Şerif
Cürcânî ö. 816-1413)

3- Fıkıh Şerh-i Feraiz (Seyyid Şerif Cürcânî)

B- Miftah Medreseleri (Otuzlu Medreseler)

İlmin Adı Okunan Kitaplar

1- Belagat Şerh-i Meftah (Teftezânî'nin el-Mutav-vel ale'l-Miftah'ının şerhlerinden)

2- Kelam Haşiye-i Tecrid (Sadeddin Teftezânî)

3- Fıkıh Tenkih ve Tavdih (Sadru'ş-Şeria, Ubey-dullah b. İshak el-Buhârî)

C- Telvih Medreseleri (Kırklı Medreseler)

İlmin Adı Okunan Kitaplar

1- Belagat Miftâhu'l-Ulûm (Seyyid Şerif Cürcânî)

Meânî Şerh-i Miftah

2- Kelam Şerh-i Mevakıf (Seyyid Şerif Cürcânî)

3- Fıkıh Sadruşşeria

4- Hadis Mesabih (Bagavî ö. 516-1122)

D- Ellili Medreseler

a) Haricî Medreseler

İlmin Adı Okunan Kitaplar

1- Fıkıh Hidaye (Burhaneddin b. Ebi Bekir

Merginânî ö. 650-1253)

2- Kelam Şerh-i Mevakıf (Seyyid Şerif Cürcânî)

3- Hadis Mesabih (Hüseyin b. Mes'ud Bagavî ö. 516-1122)

b) Dahil Medreseler

İlmin Adı Okunan Kitaplar

1- Fıkıh Hidaye

2- Usul-i Fıkıh Telvih (Teftezânî)

3- Hadis Buhârî (Muhammed

b. İsmail Buhârî ö. 194-809/256-869)

4- Tefsir Keşşaf (Mahmud b. Ömer Zemahşeri

ö. 538-1143)

Beyzâvî (Nasıruddin Abdullah

b. Ömer Beyzâvî ö. 685-1286)

c) Sahn-ı Seman Medreseleri

İlmin Adı Okunan Kitaplar

1- Fıkıh Hidaye

2- Usul-i Fıkıh Telvih, Şerh-i Adûd

3- Akaid Şerhu Akaidi'n-Nesefiyye

Şerhu Akaidu'l-Adûdiyye Devvânî

4- Hadis Buhârî

5- Tefsir Keşşaf, Beyzâvî

d) Altmışlı Medreseler

İlmin Adı Okunan Kitaplar

1- Fıkıh Hidaye Şerh-i Ferâiz (Seyyid Şerif Cürcânî)

2- Usul-i Fıkıh Telvih

3- Kelam Şerh-i Mevakıf

4- Tefsir Keşşaf

5- Hadis Buhârî

b- Askeri Eğitim Müesseseleri:

Türk devlet geleneğine uygun olarak Osmanlı Devleti de askerî teşkilata ve Askerî eğitime önem vermiştir. Osman Gazî ve Orhan Gazî'nin ilk zamanlarında gönüllülerden oluşan ilk Osmanlı ordusu yerine, Bursa'nın fethi sırasında görülen eksiklikler üzerine yevmlü (maaşlı) yaya ve atlı (müellem) ordular kurulmuştur. I. Murad devrinde Yeniçeri teşkilatının kurulmasıyla Osmanlı Devleti eğitimli bir orduya kavuştu. l826'da Yeniçerilğin ilgasından sonra da Osmanlı'da askerî eğitim müesseseleri açılmaya devam etti.Bu müesseseleri şöyle özetlemek mümkündür:

1. Acemioğlanlar Ocağı: Pençik ve Devşirme usulleriyle toplanan çocuklar, yetiştirilmek amacıyla önce bir Türk âilesine verilir ve oradan da Acemioğlanlar Ocağı'na gelirlerdi. Bu çocuklar, burada bir taraftan Sıbyan

Mektebi seviyesinde eğitim verilirken diğer taraftan da askerî disiplinle Yeniçeri Ortası'na hazırlanırdı.

I.Murad devrinde Çandarlı Kara Halil Paşa ve Molla Rüstem'in çalışmalarıyla ilk defa Gelibolu'da kurulan Acemioğlanlar Ocağı sekiz ortadan oluşuyor ve başlarında yayabaşı'lardan biri bulunuyordu. İstanbul'un fethinden sonra ikinci Acemioğlanlar Ocağı, İstanbul Şehzâdebaşı'nda açıldı ve bu ocak, l826'da .Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar devam etti.

2- Yeniçeri Ocakları: I.Murad'ın Edirne'yi fethinden sonra l362' Edirne'de kurulmuştur.

Acemioğlanlar arasından seçilen kıdemli oğlanlar, Cemaat Ortaları, Sekbanlar ve Ağa Bölükleri'nde eğitime tabi tutulurlar. Bu eğitimin orta seviyede bir eğitim olduğu anlaşılmaktadır.

3- Enderun: Orduya kurmay yetiştirmek üzere açılmış bir yüksek eğitim müessesesidir. Burada eğitim ve öğretim, Büyük ve Küçük Oda, Doğancı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Koğuşu, Hazine Odası ve Has Oda denilen bölümlerde yapılırdı.

B. Yaygın Eğitim Müesseseleri

Yaygın eğitim, her yaş ve seviyedeki insanlara medrese ve mekteplerin dışında verilen eğitimdir. Bu müesseselerin de kendilerine has teşkilatı bulunmaktadır. Klasik dönem Osmanlıda bunların başlıcaları şunlardır:

1. Camiler

İslâm'ın ilk dönemlerinden beri câmilerin önemli fonksiyonlarından biri de eğitim ve öğretim olmuştur. Örgün eğitim müesseseleri ortaya çıkıncaya kadar camiler aynı zamanda örgün eğitim yeri olarak da hizmet ettikleri gibi Osmanlı'da Klasik dönemde genellikle yaygın eğitim müessesesi olarak kullanılmışlardır. Bununla beraber Dâru'l-Kurra ve Dâru'l-Hadis medreselerinin bir çoğu camilerde açılmışlardır. Yenileşme

döneminde ise çeşitli sebeplerden dolayı medreselerin ihtiyacı karşılayamamaları neticesinde camiler içinde Dersiye adı verilen örgün eğitim müesseseleri açılmıştır.

2. Tekkeler

Osmanlı câmiasında ülkenin her yerinde câmilerden sonra Tekke yer alır.Tapu Defterleri ve vakfiyeler incelendiğinde bunu açıkça görmek mümkündür.Tekkeler, tarikat âdab ve erkanının tedris ve icra edildiği yerler olmakla beraber, aynı zamanda birer eğitim ve öğretim yerleridir. Fütüvvetnameler ve meşayihin biyografileri incelendiğinde tekkelerde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Siyer-i Nebî, Türkçe, Arapça ve Farsça gibi bir çok ilimlerin okutulduğu görülür.

3. Kütüphaneler

Osmanlı'da câmilerin bir çoğunda, tekkelerde ve medreselerde kütüphaneler bulunduğu gibi müstakil kurulmuş kütüphaneler de bulunmaktadır. Kütüphaneler, bir yandan halkın okuma ihtiyacını karşılarlarken diğer yandan da buralara tayin edilen liyakatlı Hafız-ı Kütüpler vasıtasıyla eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütülürdü. Fâtih vakfiyesinde Hâfız-ı Kütüb'ün esma-i kütüb-i mu'tebereyi ârif ve müderrisîn ve muîd ve müstaıddînin muhtaç oldukları kütübün tafsiline vâkıf olması şart koşulmuştu.

4. Sahhaflar

Eski kitap satıcılığı olan sahhaflığın Osmanlı'da ilk olarak XV. asırda Bursa'da ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Daha sonra sahhaflığın Edirne ve İstanbul'da da yaygınlaştığı görülmektedir.İstanbul'da Kapalıçarşı'nın tamamlanmasından sonra sahlar, bugünkü kilimci esnafının bulunduğu bölüme yerleştiler. Bununla beraber daha önce olduğu gibi bazı sahhaflar, cami avlularında sahhaflıklarını devam ettirdiler. Bunlar, sergilerini daha çok, Eyyub, Fatih ve Bayezid camileri avlularında açarlardı. Matbaanın

Türkiye’ye gelmesinden sonra daha önce sadece yazma eserler satan sahhaflar, onlarla birlikte matbu eserler de satmaya başladılar. Matbû eserlere rağbet eden sahhaflar Bab-ı Âlî Caddesi’ne taşınınca eski eser sahhaflığını devam ettiren sahhaflar, Bayezid Camii yanındaki Hattatlar Çarşısı’na yerleştiler ve burası, yangın ve tamirden sonra Sahhaflar Çarşısı olarak anılmaya başladı.

Ulema, talebe ve kitap meraklılarının uğrak yeri olan Sahhaflarda ilmî sohbetler ve müzakereler yapılırdı. Bu muhit içinde yaşayan. Sahhaf esnafı da çok kitap tanımaları ve geniş kültürleriyle buraya gelenlere faydalı olurlardı.

5. Loncalar

Fütüvvet ve ahiliğin devamı olarak XV. asırda Osmanlı camiasında ortaya çıkan loncalar, birer esnaf kuruluşudur. Ahîliğin meslekî ve iktisadî yönlerini devam ettiren Loncalar, Osmanlı’da meslek mensublarının yetiştirilmelerine âid eğitimleriyle önemli bir yaygın eğitim kuruluşudur. Eseyyid Mehmed b. Alaeddin’in l524’te yazdığı Fütüvvetnâme-i Kebîr’inde ahilikteki özelliklerin loncalarda da devam ettiği görülmektedir. Kezâ Münîrî’nin Nisabu’l-İhtisâb ve âdâbu’l-İktisâb adlı eserinde de Loncalardaki âdâb ve erkanı bulmak mümkündür. Osmanlı esnafı, ll82/l768 tarihine kadar müşterek loncalara bağlı iken bu tarihten sonra bu tarihten sonra Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler ayrı ayrı loncalar kurdular.

6. Saraylar

Saraylardaki eğitim ve öğretim faaliyetleri, İslâm tarihinde Emevilerden beri devam etmektedir. Osmanlı’da bu gelenek, Osman Gazî ile başlamış ve Osmanlı’nın sonuna kadar devam etmiştir. Padişah hocaları bir taraftan padişahlara müşavirlik ederlerken diğer taraftan da şehzadelerin eğitim ve öğretimiyle meşgul olmuşlardır. Sarayda bunların dışında saray erkanına ve davetlilere Kur’an-ı Kerim merkezli dersler yapılırdı ki bu derslere Huzur

Dersleri denirdi. Sultan III. Mustafa ll72/l758 Ramazan ayında bu dersleri bir irade ile resmî hale getirmiştir. Huzur dersleri, konuyu takdim eden (Mukarrir) bir müderris ve karşısında akademik münakaşaya katılacak yeteri kadar müzakereciden (Muhatab) meydan gelmekteydi.

7. Evler

Daha önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlılar döneminde de başta ulema evleri olmak üzere varlıklı âilelerin konaklarında zaman zaman dersler ve sohbetler yapılırdı. Ulema evleri öğrenmek isteyen herkese açık yerlerdi. Hatta ulema, bilgisini sadece kendi kafasında tutmanın vebalinden kurtulmak için kendisine talebeler bulurdu.

8. Kıraathaneler

Halkın, dostlarıyla görüşmek, sohbet etmek ve kahve içmek için toplandıkları yerler olan Kıraathaneler de birer yaygın eğitim mekanıydı. Buralardaki açık raflarda bulunan kitaplar herkese açık olduğu gibi, ulemanın da uğrak yeri olmaları sebebiyle birer edebî muhitti. Buralara gelen şairler, meddahlar ve saz şairleri ise buralara devam edenlerin kültürlerinin gelişmesine hizmet ederlerdi.

9. Muvakkithane ve Rasathaneler

Osmanlıların Bursa ve Edirne dönemlerinde muvakkithaneler tesis ettiklerine dair bir bilgiye sahip olmamakla beraber, İstanbul'un ilk muvakkithanesinin 1470'te Fatih Camii ile birlikte inşâ edildiği bilinmektedir. Vakfiyede külliye görevlileri ile birlikte bir de muvakkit vazifesi yer almaktadır. Muvakkithanenin l799'da mevcut olduğu tamir kitabesinden anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlıların en meşhur muvakkithanesi, II. Bayezid Muvakkithanesi'dir. Evliya Çelebi, bu muvakkithaneyi şöyle tanıtmaktadır. Cümleden muvakkitin ulûfesi şart-vâkıf üzere ziyadedir. Zira memâlik-i İslâm'da ne kadar keştîbân, (gemiciler) ve mellâhân (denizciler) varsa cümlesi Sultan Bayezid Han

muvakkitine muhtaçtır. Zîra cümle-i reislerin kıble-nümaları ve saat ayarları bu cami mihrabında tashih olıunduğundan muvakkite muhtaçtırlar. Ve cemî-i Frenkistan'da ilm-i nücûma sâlik olan üstad kefere, mikyaslarını ve kıble-nümalarını Câmi-i Bayezid Hân'da tashih ederler. Böylece muvakkithanelerin insanlara yaygın bir eğitim verdiği, İstanbul'daki II.Bayezid Muvakkithanesi'nin bu eğitimi milletlerarası bir seviyede verdiği anlaşılmaktadır. Rasathaneler ise, muvakkithanlerden daha ileri seviyede akademik müesselerdir. Osmanlı'da bu alandaki çalışmaların daha erken devirlerde başladığı görülmektedir. I. Murad Devri müderrislerinden Kadı-zâde-i Rûmî Semerkant Rasathanesi'ne giderek Uluğ Bey'i, Uluğ Bey. Ali Kuşçu'yu, Ali Kuşçu da Mîrim Çelebi'yi yetiştirmişti. Bunlarla beraber Osmanlı'da ilk rasathane, XVI. asrın sonlarında İstanbul'da Cihangir'de açıldı ve şansız bir şekilde kısa bir süre sonra kapandı. Cihangir Rasathanesi, kütüphanesi, rasat âletleri ve başında yetişmiş bir astronomi âlimi olan Takıyyyüddin Mısrî ile seviyeli bir müessese idi.

II. Yenileşme Dönemi Sivil Eğitim

A- Medreseler

A. Umûmî Medreseler

A.1 Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medreseleri

A.2- Taşra Medreseleri

A.3- Selahaddin Eyyûbî Külliye-i İsmlâmiyesi

Daru'l-Hilafeti'l-İslâmiye Medreseleri Ders Dağıtım Cetveli

a) Hazırlık Sınıfı Dersleri

Dersler Saat

Kur'an-ı Kerim 6

Ma'lumat-ı Diniyye 4

Sarf-ı Arabî 3

Türkçe 5

Tarih 3

Coğrafya 3

Hisab 4

Hüsn-i Hatt 2

b) Tâlî Kısım

Dersler Sınıf ve Haftalık Ders Saatleri

I II III IV V VI VII VIII

Kur’an-ı Kerim 7 7 7 7 7 7 7 7

Meâni’l-Kur’an - - - - - 3 3 4

Hadis - - - - - - 2 2

Fıkıh - - 4 4 3 3 3 3

İlm-i Tevhid - - - - - 2 2 2

Mantık - - - - - 2 2 -

Felsefe İlm-i Ruh - - - - - - - 2

İlm-i Terbiye - - - - - - - 1

Sarf-Nahv-Mükaleme 6 5 5 5 5 - - -

Arapça Belagat ve Vadi - - - - - 5 3 3

Sarf-Nahv-Tatbikatı 3 4 5 - - - - -

Türkçe İnşa ve Edebiyat - - - 2 2 2 2 2

Farsça 2 2 - - - - - -

Yabancı Lisan (Alm.,

Frz., İng.) (Bunlardan

biri ihtiyari olup

başlandıktan sonra

mecburidir.) 2 2 2 2 2 2 2 2

İslâm Tarihi 2 1 1 1 2 - - -

Tarih-i Umumi ve

Türk Tarihi - - - 2 3 - - -

Osmanlı Tarihi - - - - - 1 3 -

Coğrafya Umumi 2 2 - - - - - -

Hesap 3 4 - - - - - -

Hendese - 2 2 - - - - -

Ulm-i raciye Cebir - - 2 1 - - - -

Mesüllesat Hey’et - - - - - 2 - -

Fizik - - 2 2 1 - - -

Kimya - - 1 2 1 - - -

Hayvanat - - - 2 1 - - -

Ulum-i Tabiiyye

Nebatat - - - 1 1 - - -

Maadın ve Tabukat - - - - 2 - - -

Hıfzu’s-Sıhha ve

Tedavi ibtidai - - - - - 2 - -

Malumat-ı İktisadiye

ve Maliye - - - - - - 1 1

Hüsn-i Hat

(Bilhassa hatt-ı talik) 1 1 - - - - - -

Resm-i Hatti 1 1 - - - - - -

Terbiye-i Bedeniye 7 7 7 7 7 7 7 7

c) Alî Kısım

Dersler Sınıflar ve Haftalık Ders Saatleri

I II III IV

Tefsir 3 3 3 3

Hadis 3 3 3 3

Usul-i Hadis 2 - - -

Fıkıh 4 4 4 4

Feraiz - 2 - -

Usul-i Fıkıh 4 4 4 4
İlm-i Kelam 2 2 2 2
Felsefe
(Mantık, ruh, ahlak,
felsefe-i ûlâ) 2 2 2 2
İlm-i Terbiye 2 - - -
Hikmet-i Teşri - - 2 2
Hukuk ve Kanunlar - 2 2 2
Edebiyat-ı Arabiyye 2 2 2 2
d) Mütehassisin Kısmı
l-Tefsir ve Hadis Şubesi
Dersler Sınıflar ve Haftalık Ders Saatleri
I II III IV V
İlm-i Nâsıh ve mensûh 1 1 - - -
İlm-i esbâb-ı tenzil 1 - - - -
Usul-i tefsir 1 1 - - -
Tefsir (Umumi) 6 6 - - -
Tabakat-ı Kurra ve müfessirin 2 3 - - -
Nakd-i Ricâl 2 2 - - -
Hadis 6 6 - - -
Mevzuat 2 2 - - -
2. Fıkıh Şubesi
Dersler Sınıflar ve Haftalık Ders Saatleri
I II III IV V
Usul-i Fıkıh 6 6 - - -
Fıkh-ı Hanefî 4 4 - - -
Fıkh-ı Mâlikî 2 2 - - -
Fıkh-ı Şâfiî 2 2 - - -

Fıkh-ı Hanbelî 2 2 - - -

Hilaf ve Cedel 2 2 - - -

Tarih-i Fıkıh 4 4 - - -

Mukayese-i Ahkam 2 2 - - -

3. Kelam, Tasavvuf ve Felsefe Şubesi

Dersler Sınıflar ve Haftalık Ders Saatleri

I II III IV V

İlm-i Kelam 5 5 - - -

İlm-i Tasavvuf 2 2 - - -

İlm-i Ruh 4 - - - -

Felsefe-i ûlâ - 4 - - -

Mantık 2 2 - - -

Felsefe-i İslâmiye Tarihi 3 3 - - -

Felsefe-i Umumiye Tarihi 3 3 - - -

Tarih-i Edyan ve Mezahib

(mukayeseli) 3 3 - - -

İlm-i İctimaî 2 2 - - -

Usul-i Terbiye ve Talim - - - 2 2

El İşleri 1 1 - - -

Hatlar 1 1 - - -

Terbiye-i Bedeniye 3 3 3 3 3

İlahi 3 3 3 3 3

a.2. Taşra Medreseleri Ders Dağıtım Cetveli

Dersler Sınıflar ve Haftalık Ders Saatleri

I II III IV V

Kur’an-ı Kerim 7 7 7 7 7

Kur’an ahlakı 1 1 1 1 1

Tefsir - - - 2 2

Hadis - - - 2 2
Fıkıh 2 2 3 3 2
İlm-i Tevhid - - - - 2
Arapça (Sarf-Lügat) 5 5 - - -
Arapça (Nahv-Mükaleme) - - 5 4 2
Türkçe (Sarf-Nahv-
Tatbikat ve Kitabet) 5 5 4 3 2
Tarih-i İslâm 1 1 1 1 1
Muhtasar Tarih-i Umumi
 Osmanlı ve Türk Tarihi 1 1 2 2 1
Coğrafya-yı Umumi ve
 Osmani 1 1 2 - -
Hesap 4 3 - - -
Hendese - 1 1 1 -
Cebir - - 1 - -
Muhtasar İlm-i Hey'et - - - - 1
Ulum-i Tabiiyye
(Fizik, kimya, hayvanat,
nebatat, maadin ve tatbikat) - - 3 3 2
Hıfzu's-Sıhha ve
Tedavi-i İbtidai - - - - 2
Ziraat 1 1 1 - -
Malumat-ı
 kanuniye ve
 iktisadiye ve maliye - - - - 3
a.3.Selahaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesi Ders Dağıtım Cetveli
Dersler I II III IV V VI VII VIII IX X
1. Tefsir-i Şerif - - - 2 2 2 2 4 4 4

2. Hadis-i Şerif - - - 2 2 2 2 2 2 2
3. İlm-i Fıkıh
(Feraiz, Tarih-i ilm-i
fıkıh, nikah, talak,
muamelat, ukubat,

ilm-i hilaf) 2 2 2 2 4 3 4 4 2 2
4. Usul-i Fıkıh - - - - - - 3 3 3 3
5. İlm-i Kelam - - - - - - 3 4 3 3
6. İlm-i Tasavvuf - - - - - - - - 2 2
7. Ulum-i Felsefiye
a) İlm-i Ruh - - - - - - 3 - - -
b) İlm-i Terbiye ve
ictima - - - - - 3 - - - -
c) İlm-i Ahlak - - - - - - - 2 - -
d) İlm-i Mantık - - - - - - - 2 - -
e) Tarih-i Felsefe - - - - - - - - 1 1
f) İlm-i Mabadettabia - - - - - - - - - 1
8. Ulum-i Hukukiyye
a) Ceza Kanunu - - - - - - - 2 - -
b) Hukuk-i Düvel - - - - - - - 2 - -
c) Hukuk-i Esasiye
ve idariye - - - - - - - 2 1 -
d) Usul-i Cezaiye - - - - - - - 1 2 -
e) Mecelle-i ahkam-ı
adliye - - - - - - - - 1 1
f) Ahkam-ı Evkaf - - - - - - - - 1 -
g) Usul-i Hukukiyye - - - - - - - - 2 1

h) Ticaret-i berriye - - - - - - - - 1 1

ı) Ticaret-i bahriye - - - - - - - - - 1

j) Arazi Kanunu - - - - - - - - - 1

k) İcra Kanunu - - - - - - - - - 1

l) Sakk-ı Şer'i ve adli - - - - - - - - - 1

9. İlm-i İktisat ve

mali - - - - - 2 2 - - -

10. Arapça

a) Kıraat 4 4 4 4 - - - - - -

b) Belagat ve İnşad - - - - 4 2 - - - -

c) Edebiyat - - - - - 2 3 - - -

11. Türkçe

a) Kıraat - - 3 2 - - - - - -

b) İnsad kitabet - - 3 2 - - - - - -

c) Edebiyat - - 3 2 - - - - - -

12. Tarih

a) Siyer-i Nebi 2 2 - - - - - - - -

b) Umumi Tarih 2 2 2 - - - - - - -

c) İslâm ve Arap

Tarihi - - - 2 1 - - - - -

d) Türk ve Osmanlı

Tarihi - - - - 2 1 - - - -

e) Asr-ı hazır

tarih-i siyasisi - - - - - - 2 - - -

f) Tarih-i Edyan

(Edyan-ı salife) - - - - - - - 1 - -

g) Tarih-i edyan-ı

semaviye - - - - - - - - 1 -

h) Tarih-i din-i
İslâm - - - - - - - - - 1
13. Coğrafya
a) Umumi Coğrafya 2 2 - - - - - - - -
b) İslâm ve Osmanlı
coğrafyası - - 3 - - - - - - -
c) Felekiyat - - - - - 2 - - - -
14. Ulum-i Raziye
a) Ameli hesap 4 3 - - - - - - - -
b) Hendese - 1 2 1 - - - - - -
c) Cebir - - 2 2 - - - - - -
d) Nazari hesap - - - - 2 - - - - -
e) Müsellesat - - - - 2 - - - - -
f) Usul-i Defterî - - 1 - - - - - - -
g) Mekanik - - - - - 2 - - - -
15. Ulum-i Tabiiye
a) Ameli Ziraat 1 1 1 1 - - - - - -
b) Hikmet-i tabiiye - - 2 2 1 - - - - -
c) Kimya - - 1 1 - - - - - -
d) Hayvanat - - - 1 1 1 - - - -
e) Nebatat - - - - - 2 - - - -
f) Hıfzu’s-Sıhha ve
tedavi-i ibtidai - - - - - - 2 - - -
16. Hatt-ı resmi 1 1 - - - - - - - -
17. Elsine-i şarkiye
(Farisi, urdu, tatar) 2 2 2 2 2 1 1 - - -
18. Elsine-i garbiye
(Alm., Frz., İng.) 3 3 3 3 2 1 1 - - -

Not: 1) Tecvid ve tertile ihtisası olan imam-ı külliye veya muallim-i mahsus tarafından sabah ve yatsı namazlarını müteakip umum talebeye Kur'an-ı Kerim talim edilecektir.

2) Her gün sabah ve akşam yarımşar saat terbiye-i bedeniye yaptırılacaktır.

3) Yevmi beş ve yalnız Perşembe günleri üç ders verilir. Perşembe günlerinde öğle namazından sonra tenezzüh ve arazi üzerinde ders tatbikatı yapılır.

4) Bir ilme mahsus saat tedrisisinin mecmuuna halel gelmemek ve idareye malumat vermek mebahis-i aksam-ı ilme göre tevziinde müderrisinin hakk-ı tasarrufu vardır.

5) Şark ve garp lisanlarının tahsili ihtiyaridir.

B. Meslekî Medreseler

Osmanlı medreselerinin ortaya çıkışından 1913 medrese ıslahatına kadar sistem, genel hatlarıyla aynıdır. 1913'e geldiğimizde medreselerde ıslahat yapılmış ve klasik dönem meslekî medreseler yerine yeni meslekî medreseler ortaya çıkmıştır. Bu medreseler ve okutulan dersler şunlardır:

I- Medresetü'l-Kuzat

1. Dürer (Molla Gürani) 1 5 5 5
2. Mecelle 3 3 3 3
3. Feraiz 2 1 - -
4. Tabakat-ı Şeriyye - - - 1
5. Sakk-ı Şer'i 1 1 1 2
6. Defter-i Kassam - - 1 -
7. Ahkam ve Nizamat-ı Evkaf - - - 2
8. Arazi Kanunu - - 1 -
9. Ticaret-i Berriye Kanunu - - 2 -
10. Ticaret-i Bahriye Kanunu - - - 1

11. İcra Kanunu - - - 1
12. Ceza Kanunu 2 - - -
13. Usul-i Muhakeme-i Hukukiye - 2 1 -
14. Tatbikat-ı Hukukiye ve Cezaiye ve
Ticaretiye - - - 1
15. Tanzim-i İlamat-ı hukukiye - - 1 -
16. Usul-i muhakemat-ı cezaiyye suhh - 1 1 -
17. Tanzim-i ilamat-ı cezaiyye - - 1 -
18. Medhal-ı ilm-i hukuk 1 - - -
19. Hukuk-i Düvel 1 1 1 -
20. Hukuk-i İdare - - - 2
21. İktisad 1 1 - -
22. Kitabet-i Resmiye 1 1 - -
23. Hüsn-i Hatt-ı talik 1 1 - -
2-Medresetü'l-Vâizîn
01. Tefsir
02. Hadis (usul-i hadis ile)
03. İlm-i kelam (tarihi ile)
04. İlm-i Fıkıh
05. İlm-i usul-i fıkıh
06. Feraiz (ve intikal hukuku)
07. Siyer-i Nebî
08. Tarih
a) İslâm
b) Osmanlı
c) Medeniyet
d) Edyan

e) Umumi f) Türk tarihi 09. Coğrafya 10. Edebiyat-ı Osmaniye 11. Edebiyat-ı Arabiye

12. Edebiyat-ı Farisiye

13. Riyaziyat (hesap, hendese, cebir)

14. İlm-i hey'et (ameli surette)

15. Tabiiyat

a) Hikmet

b) Kimya

c) Mevalid-i selase

16. Felsefe (Mantık, ilm-i ahval-i Ruh, Ahlak, Mabade't-tabia, tarih-i Felsefe ve bilhassa felsefe-i İslâmiye)

17. İctima ve Terbiye

18. Malumat-ı hukukiyye (muhtasar nazariyat, kavanin ve nizamat-ı hukukiye ve cezaiye ve vakfiye ve cemaat-ı islâmiye teşkilatı vs.)

19. İlm-i iktisad ve mali (kavanin ve nizamat-ı maliye de mücmelen gösterilecek)

20. Hıfzu's-Sıhha (Ameli surette mudavat-ı ibtidaiyye gösterilecek

21. Hitabet ve mev'iza (nazari ve ameli)

22. Terbiye-i bedeniyye.

3-Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba

1. Kur'an-ı Kerim (Nazari, tatbiki)

2. Ma'lumat-ı Kanuniyye

3. İlm-i Kelam

4. Ahkam-ı nikah ve talak

5. Hitabet-i arabiye

6. Türkçe hitabet

7. Ahkam-ı hitabet.

4-Medresetü'l-İrşad

Edresetü'l-Vâizinle medresetü'l-eimme ve'l-hutebanın birleştirilmesiyle meydana gelmiş bir medresedir:

a) Vaizlik Şubesi Dersleri

01. Tefsir

02. Hadis

03. İlm-i Kelam

04. İlm-i Fıkıh

05. İlm-i Usul-i Fıkıh

06. Feraiz

07. ahkam-ı Evkaf

08. Mezahib-i İslâmiyye ve tarikat-ı aliyye

09. Edyan

10. İlm-i Ahlâk

11. Siyer-i nebî ve Tarih-i İslâm

12. Edebiyat-ı Türkiye ve İnşa

13. Edebiyat-ı Farisiye

14. Tarih-i Felsefe

15. İlm-i İctimaî

16. Hıfzu's-Sıhha

17. Hitabet ve Mev'ize

b) Huteba ve Eimme Şubesi

01. Tertil-i Kur'an-ı Kerim

02. Fıkıh

03. Tevhid

04. Hadis

05. Bazı suver-i şerife tefsirleri

06. İlm-i vücuh-i kıraat

07. Ahlâk

08. Hitabet

09. Malumât-ı kanuniyye

10. Usul-i İnşa

11. Musıkî.

5- Medresetü’l-Hattâtîn

Hat sanatını öğretmek üzere 13 Mayıs 1914’te açılan medrese.

İslâm Tarihi’nin her devrinde Hat sanatı, usta-çırak ilişkisi içerisinde devam ettirilmiştir. Osmanlı’da da aynı usulle büyük hattatlar yetişmişti. Meşrutiyet devrinde ise, hatta yetiştirmek maksadıyla Şeyhülİslâm ve Evkaf Nazırı Hayri Efendi’nin teşviki ile Cevad Paşa’nın emriyle 6 Recep 1332/13 Mayıs 1914’te İstanbul’da Bâb-ı âlî caddesinde Hoca Tahsin Dershanesi’nde Medresetü’l-Hattâtîn açılıdı. Müdürlüğüne de hatta Arif Bey getirildi.

Kamil Akdik, İsmail Hakkı Altunbezir, Hulusi Yazgan, Nuri Korman gibi devrin hattatları burada hocalık yaptılar. Burada Macit Ayral, Necmeddin Okyay ve Halim Özyazıcı gibi hattatlar yetişti.

Medrese, 1924’te diğer medreselerle birlikte kapatılarak, yerine Hatta Mektebi açıldı ise de 1928 harf inkılabıyla bu da kapatıldı.

B Mektepler A. İlk Seviyedeki Mektepler

1. İbtidâî Mektepleri

Osmanlılar ıslahat ve yenilenme döneminde klasik dönemin eğitim ve öğretim müesseselerine de yeniden şekil verdiler veya yeni müesseseler açtılar.

Yeniden şekil verilen eğitim ve öğretim müesseselerinden birisi de İbtidâî mektepleridir. Tanzimatta dokunulmayan sıbyan mektepleri, 1279/1862’de mekteplere döndürüldü ve mevcut 360 sıbyan mektebinden 36’sı ibtidâî mektep haline getirilerek yeni usulde eğitim ve öğretime başlandı.

1288/1871’de sıbyan mektepleri ıslahatı daha genişleyerek devam etti.

Ancak sıbyan mektepleri tamamen ortadan kalkmadı. Bir taraftan sıbyan mektepleri kendi içinde ıslahata tabi tutulurlarken, diğer taraftan da ibtidaiye programları geliştirildi.

1891’de şehirlerdeki ibtidailer 3 yıl, köylerdekiler 4 yıldı. Şehir ibtidaiyelerinin ders dağıtım cetvelleri şöyle idi: Dersler I. Yıl II. Yıl III. Yıl

Elifbâ 12 - -

Kur’an-ı Azimüşşan 12 6 5

Tecvid - 2 2

İlm-i Hâl 2 3 3

Ahlâk - 2 2

Sarf-ı Osmanî - - 2

İmlâ 3 3 2

Kıraat 3 2 1

Mulahhak Tarih-i Osmanî - - 1

Muhtasar Coğrafya-yı Osmanî - 2 2

Hesap 1 2 2

Hüsn-i Hat 1 2 2

Yekün 22 22 25

Taşra köy ibtidaiyeleri ders dağıtım cetveli

Dersler I. Yıl II. Yıl III. Yıl IV. Yıl

Elifbâ-i Osmanî 12 - - -

Ecza-yı Şerife (Cüzler) 12 - - -

Hesab-ı Zihnî 6 2 - -

Kur’an-ı Kerim - 6 5 5

İlm-i Hâl - 3 3 3

Kıraat - 3 3 3

Hatt ve İmla - 2 2 2

Hesap - - 3 3

Yekün 30 16 16 16

B. Orta Seviyedeki Mektepler

1. Rüştiyeler

Sıbyan mekteplerinin programlarının takviyesiyle meydana gelen orta seviyedeki okullardır. Bugünkü orta okulların karşılığı olarak kabul edilebilir. II. Mahmut tarafından 21 Zilkade 1254/5 Şubat 1839 tarihinde açılmıştır. Önceleri sıbyan mekteplerinin üstünde sınıf-ı sânî okullarının açılmasına karar verilmişken, daha sonra bunların adının "Rüşdiye" olması kararlaştırılmış ve Mekatib-i Rüşdiye Nezareti kurulmuştu.

İlk açıldığında 4 yıl olan Rüşdiyeler, 21 Mart 1850'de Dâru'l-Maarif'in açılmasıyla 6 yıla çıkarılmış iken 1863'te 5 yıla, 1869'da da 4 yıla indirildiği görülmektedir.

Tarih içinde rüşdiyeler, erkek, kız, karışık, askerî ve özel rüşdiyeler şeklinde açılmış ve bütün Osmanlı ülkesine yayılmıştır.

Rüşdiyelerin programları da çeştliliklerine uygun olarak değişiklikler arzetmiştir. Umumi olarak bu mekteplerin, hem yüksek öğretime, hem mesleğe yönelik programları uyguladığı görülmektedir. 1846 talimatnamesine göre, buralarda Kur'an-ı Kerim, Akaid, Arapça, Hesap ve yazı öğretilmekteydi. 1848'de bu programa Farsça, Coğrafya ve Hendese ilave edilmişti.

1867'ye kadar rüşdiyelere yalnız Müslüman talebeler alınırken, bu tarihten sonra gayr-i müslim çocukları da alınmıştır.

1883-1884 ders yılında Şam Rüşdiyesi'nin ders dağıtım cetveli şu şekildeydi:

I. Yıl II. Yıl III. Yıl IV. Yıl

Sarf-ı Arabî Arapça Gülistan Risale-i Erbaa

Ta'lim-i Farsî Kavaid-i Farisî Hesap Gülistan

Amal-ı Erbaa Muhtasar Hesap Coğrafya Cebir İmla Avrupa Coğrafyası İmla ve İnşa Coğrafy İlm-i Hâl Tercüme Fezleke Hendese Ahlâk İnşa ve Kıraat Fransızca Usul-ü Defter

Hatt-ı Sülüs Rik'a ve Sülüs Hatt-ı Rik'i Kavaid-i Osmaniye İnşa Fransızca Fezleke Tarih-i Osmanî Hatt-ı Rik'a

2. İdadiler

1869'da orta öğretimin ikinci kademesi olarak açılan okullar Klasik dönemde Fatih Sultan Mehmet, sehn-ı seman için hazırlayıcı anlamında Tetimmeleri açmıştı. Daha sonraki dönemlerde de birçok mektebin idadi veya izhari sınıfları açılmıştı. Bütün bunlar, o müesseselerin hazırlık sınıflarıydı. 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, bu isimde okulların açılmasını sağlamıştır. Bu okullar, bugünkü lise karşılığı okullardır.

Bu okullar, 4 yıllık rüşdiyeler üzerine 3 yıl olarak açılan okullardır. Nizamname, bu okulları rüşdiyelerin üstünde ve sultanîlerin altında göstermektedir.

17 Zilkade 1309/13 Mayıs 1892'de Maarif Nazırı Ahmed Rüştü Paşa başkanlığında oluşturulan komisyonun Rüşdiye de dahil yıllık idadiler ders dağıtım cetveli şu şekilde idi:

Dersler I. II. III. IV. V. VI. VII.

Yıl Yıl Yıl Yıl Yıl Yıl Yıl

Ulum-i Diniye 3 3 2 - - - -

Arabî 3 3 3 3 2 - -

Türkçe Kıraat 4 2 - - - - -

Lügat ve İmla 2 - - - - - -

Hisab 2 2 2 - - - -

Coğrafya 2 1 - - - - -

Hüsn-i Hat 1 1 1 1 - - -

Resim 1 1 1 1 - 1 1

Farisî - 2 2 2 - - -

Kavaid-i Osmaniye - 2 2 - - - -

Tarih-i İslâm - 2 - - - - -

Fransızca - - 4 6 6 6 3

Tarih-i Osmanî - - 3 - - - -

Coğrafya-yı Osmanî - - 2 - - - -

Hendese-i Hattiye - - 2 - - - -

Akaid ve Fıkıh - - - 1 1 1 1

Usul-i İnşa ve Kitabet - - - 2 3 - -

Tarih-i Umumî - - - 2 2 2 2

Coğrafya-yı Umumî - - - 2 2 2 -

Hesab-ı Nazarî - - - 3 - - -

Hendese-i Sathiye - - - 2 - - -

Hendese-i Mücesseme

ve Usul-i Mesahe - - - - 3 - -

Malumat-ı Fenniye ve

Mebadi-i Ulum-i

Tabiyye - - - - 3 - -

Usul-i Defterîn - - - - 2 2 -

Resim ve hüsn-i hatt-ı

resm-i tezyini - - - - 1 - -

Belagat - - - - - 2 -

Cebir - - - - - 2 1

Hendese - - - - - 2 2

Hikmet-i Tabiiye ve

Kimya - - - - - 3 2

Kavanîn - - - - - 2 2

İlm-i Mevalid - - - - - - 3

Cerr-i Eskal - - - - - - 2

Kozmoğrafya - - - - - - 2

Edebiyat ve Ahlâk - - - - - - 2

Yekün 18 20 24 25 25 25 23

3. Sultaniler

Rüşdiye ile yüksek öğrenim arasında bir okuldur. Sultanilerin açılmasına sebep Sultan Abdülaziz'in 1867 Paris ziyaretidir. Sultan, oradaki Fransız mekteplerini görmüş ve eğitim bakanı Victor Duruy'un Osmanlı eğitimi için hazırladığı projeyi beğenmiş ve İstanbul'a döndüğünde 1 Eylül 1868'de Fransız liseleri modelinde Galatasaray Sultanisi'ni açmıştır.

Sultaniler, esas itibariyle 5 yıllık okullar olmakla beraber, daha sonra 3 yıl da hazırlık ilave edilerek 8 yıla çıkarılmıştır.

Okunan Dersler

Sınıf-ı İbtidai

I, II. ve III. Yıllar

Türkçe Dersler Fransızca Dersler

Kıraat ve Yazı Fransızca

Kıraat ve İmla Hesap

Muhtasar Sarf-ı Türkçe Hüsn-ı Hatt-ı Fransaviyye

(Türkçe gramer) (Fransızca yazı)

Hatt-ı Rik'a

Ulum-i Diniyye

Okunan Dersler

Sınıf-ı Taliye

I, II. ve III. Yıllar
Türkçe Dersler Fransızca Dersler
Ulum-i Diniye Fransızca
Sarf-ı Osmanî Hesap
(Osmanlıca Gramer)
Arabî Coğrafya
(Coğrafî tanımlar, kıtalar, Avrupa)
Kıraat-ı Türkiye Dürus-i Eşya
(Felsefe ve tabii ilimler)
Ezber ve İmla Tarih (Eski çağın sonuna kadar)
İmla, kıraat ve ezber Hüsn-ü Hatt
Farisî Resim
Kavaid-i Osmaniye
(Osmanlıca Kuralları)
Kitabet
Hüsn-ü Hatt
Okunan Dersler
Sınıf-ı âliye
IV., V. ve VI. Yıllar
Türkçe Dersler Fransızca Dersler
Ulum-i Diniye Fransızca (Yazı, pratik)
Kitabet Ulum-i riyaziye
Arabî Hendese
Farisî Fizik ve Kimya
Tarih-i Osmanî Tarih-i Umumî (Orta ve son çağlar)
İlm-i Ahlâk Coğrafya (İslâm ve Osmanlı ülkeleri)
Kitabet-i Resmiye İlm-i Mevalid (Tabiat ilmi)
Belagat-ı Osmaniye Usul-ü Defter

Ahlâk ve Mantık Hikmet-i Nazariye (Felsefe)
Tercüme (Türkçe-Fransızca; Hıfzıssıhha
Fransızca-Türkçe) Resim Hüsn-ü Hatt Tersimat

C. Yüksek Seviyedeki Eğitim ve Öğretim Müesseseleri

1. Mekteb-i mülkiye-i Şâhâne:

Osmanlıda açılan ilk sivil yüksek okuldur.Kaymakamlık müdürlük gibi mülkiyede istihdam olunacak elemanları yetiştirmek üzere 2 Şubat l859'da İstanbul Sultan Ahmet'te açıldı. Öğretim süresi iki yıl olan bu okulun süresi, 30 Ekim l867'de dört yıla çıkarıldı.İki yıllık devresinde tarih, coğrafya, iktisad, hesap, politik, nizam-ı cedîde ve sultaniye; dört yıllık devresinde bunlara ilaveten devletler hukuku, usûl-i defterî, muhasebe ve Fransızca dersleri okutuldu. Mülkiye Mektebi, 6 Eylül l915'te Dâru'l-Funûn Hukuk Fakültesi'ne bağlandı.

2. Hendese-i Mülkiye Mektebi

Mühendis yetiştirmek amacıyla açılmış bir yüksek okuldur. Mektep, 1733'te açılan Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun ile 1210/1795'te açılmış olan Mühendishane-i Berrî-i Hümayun'dan yetişen mühendislerin ihtiyaçlara cevap verememesi üzerine 1302/1883 tarihinde açılmıştır. 3 Kasım 1883'te eğitime başladı. Mühendishane Halıcıoğlu'ndaki binası 20 Ekim 1883'te törenle açıldı. İdadisi ile birlikte 7 yıllık bir mektepti. Bunlardan 3'ü idadi ve 4'ü yüksek kısma ayrılmıştı. Ancak 1883'te mezun olan öğrenciler 4 yıl yerine 5 yıl okudular. Daha sonra idadi sınıfları kaldırılarak yalnız yüksek tahsil sınıfları kaldı.

Mektebin adı, 1325/1909 tarihinde Mühendishane Mektebi oldu. İlk defa şube halinde Mühendishane-i Berri-i Hümayun yanında açılan mühendishane 1864'te Harbiye'ye, 1871'de Hasköy'deki eski mühendishaneye taşındı. 1909'da ise mektebin ismi Hendese-i Mülkiye Mektebi oldu.

Mektepte, cebir, logaritma, geometri, kimya, fizik, entergrel ve difransiyal hesap, jeoloji ve madenler, arazi ölçümü, topoğrafya, makine, yapı işletmesi, yollar, demir yolları, sulama, su getirme, deniz ulaşımı, su

makineleri, köprüler, mimari, limanlar, ekonomi, keşif hazırlanması, telgraf, elektrik, tüneller ve çeşitli projelerin hazırlanması gibi mühendislik alanına giren bütün dersler okutulurdu.

3. Mekteb-i Tıbbıye-i Şâhâne

Sivil tabib yetiştirmek maksadıyla l867'de açılmış bir yüksek okuldur. Başlangıçta beş yıl olan bu mektep, önce altı yıla daha sonra da yedi yıla çıkarılmış, l8 Kasım 1908'de askerî tıbbıye ile fakülte olarak birleştirilmiş ve 4 Mart l9l5'te de Dâru'l-funûn'a bağlanmıştır.

4. Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne

Osmanlı'da Avrupa modelinde açılan mahkeletre hakim yetiştirmek maksadıyla açılmış mekteptir.Bu sahada ilk dershane, 2 Temmuz l870'te Kavanîn ve Nizâmat Dershanesi olarak açılmıştı. Bundan sonra 20 Şubat 1870'de Daru'l-funûn-i Osmanî içinde bir şube olarak İlm-i Hukuk şubesi ve l874'te Galatasray Mekteb-ı Sultanisi bünyesinde İlm-i Hukuk Mektebi açılmıştı. Bu mektebin kapanması üzerine Adliye Nazırı Ahmet Cevdet Paşa meseleye sahip çıkarak l7 Haziran l880'de Mekteb-i Şâhane'yi bir hitabla açtı. 1885'te okulun süresi 4 yıla çıkarıldı. Ve mektep Adliye Nazırlığı'ndan alınarak Maarif Nazırlığı'na bağlandı. 1900'de kurulan Daru'l-Funûn'un bir bölümü kabul edilen mektep, l909'da Hukuk Fakültesi haline geldi.

5. Ticaret Mektebi

1299/1882'de açılmış üç yıllık bir yüksek okuldur. Sınıflara göre okunan dersler:

I. Sınıf: Fransızca inşâ ve kitabet, Coğrafya-yı Ticârî ve Sınaî, Hesab-ı Ticârî, Usûl-i Defterli Basit ve Mebâdî-i Usûl-i Muzâafe, Türkçe Muhaberât-ı Ticâriye, Tarih-i Ticaret, Hüsn-i Hatt-ı Turkî ve Fransavî, İlm-i Maâdin ve Tabakâtu'l-Arzın Hikmet ve Kimyasın Ticaret ve Sanaiye Tatbiki.

II. Sınıf: Fransızca İnşa Kitabete Devam ve Türkçeden Fransızcaya Tercüme, Usûl-i Defterli Muzafaa, Banka ve Ticaret Şirketlerine Müteallik Usûl-i Defterî ve Ma'lûmat-ı Mütenevvia, Kanûn-i Saltanat-ı Seniyyenin Ticarete Teallük Eden Cihetler, Ticaret-i Berriye Kanunu ile Senedat ve Mukavelat-ı Ticariye (Senedatın Fransızca tanzimi dahi gösterilecek).

III. Sınıf: Fransızca Muhaberat-ı Ticariyye, Borsa ve Sigorta Kumpanyaları, Techizat-ı Bahriye, Sanayi Şimendiferler Hakkında Malumat Fransızca tedris olunacaktır.), Ticaret-i Bahriye Kanunu ile Senedat ve Mukavelat-ı Mütenevvia, İlm-i Servet, Ticaretgah İdaresi Ameliyatı (Büro Pratik.Türkçe-Fransızca tedris olunacaktır.), Usûl-i Muhasebe Tetkîkat-ı Hesabiyye-i Ticariyye. (Kontabilite Konmersiyalı Fransızca tedris olunacaktır). 6. Dâru'l-Muallimîn

Rüşdiye, İdadi ve Sultanilere öğretmen yetiştirmek üzere l6 Mart l848'de açılmış bir yüksek okuldur. Medreselerden alınan talebelere burada Türkçe, Arapça, Farsça dilleri ile hesap ve coğrafya dersleri verilerek bunlarla kısa zamanda öğretmen ihtiyacı karşılanmak istenmiştir. l862'den sonra Sıbyan Mektepleri İbtidaiye olarak yeniden teşkilatlandırılınca bu okulların ihtiyaçlarını karşılamak üzere l868'de iki yıllık bir de Daru'l-Mauallimîn-i Sıbyân okulları açıldı.

Daha sonra Rüşdiye, İdadi ve Sultanilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere Dâru'l-Muallimin'in Dâru'l-Muallimin-i

Kebir adıyla yeniden teşkilatlandırıldığı görülmektedir. Bu okullarda şubelerine göre şu dersler okutulurdu:

a) Rüşdiye Şubesi (3 yıl)

Ulûm Dersleri Edebiyat Dersleri

Tersim-i Hutut Türkçe Kitabet ve İnşâ Hesap Defter Tutma Usûlü Arapça Farsça

Hendese Her Cemaatın Kendi Lisanı

Mesaha Tarih-i Umumi

Cebir

b) İdadî Şubesi (2 yıl)

İlm-i Mevalîd Arapça

Hendese-i Resmiye ve Farsça

Menazir

Cebir Fransızca

Hıkmet-i Tabiiyye Türkçe Şiir ve inşa

Kimya Kavanin-i Osmaniye

Resim İlm-i Servet

c) Sultaniye Şubesi (3 yıl)

Müselselat-ı Müsteviye Türkçe inşa ve eş’ar

ve Küreviye Arapça

Cebirin Hendeseye Tatbiki

Cerr-i Eskal Farsça

İlm-i Hey-et Mani

Kimya Türkçe ve Fransızca tercümeler

İlm-i Mevalid Hukuk-i Milel

Jeoloji

Fenn-i Tahtit-i Arazi

Resim

1908’de Daru’l-Muallimîn’in şubeleri ve okunan dersler şöyle idi:

a) İbtidai Şubesi: Kur’ân-ı Kerim, Tecvid, Fıkıh, Türkçe Kavaid ve İmlâ, Usûl-i Tedris, Arabî Sarf ve Nahv, Kavâid-i Farisî, Fransızca, Hesap, İlm-i Eşya, Umûmî ve Osmanlı Coğrafyası, Tarih-i İslâm, Hüsn ü hatt, Ziraat.

b) Rüşdiye Şubesi: Ulûm-i Diniyye, Kavaid ve İmlâ, Usûl-i Tedris ve Terbiye-i Ahlak-ı Etfâl, İnşâ, Arabî, Mantık, Farisî, Hesap, Fransızca, Usûl-i Defter, Cebir, Hendese, Hikmet, Mevâlid, Coğrafya, Tarih, Hüsn ü Hatt, Resim, Ziraat.

C. Âliye Şubesi: l- Edebiyat Kolu: Belagat-ı Arabiyye, Belagat-ı Türkiyye, Belagat-ı Farisî, Kitabet-i Resmiyye, Coğrafya, Tarih, Kavanîn. 2- Fen Kolu: Hesab-ı Âlî, Cebir-i Âdî ve Âlî, Usûl-i Defter, Kimya, Tabakat, Kozmoğrafya, Müselselât, Hikmet-i Tabiiyye, Hendese, Tersîmat-ı Riyaziyye, Hayvanat ve Nebatat, Ziraat.

Müşterek Dersler: Akaid, Ahlak, Fransızca, İlm-i Servet ve Fenn-i Mâlî, İlm-i Ahvâl-i Nefs.

7. Dâru’l-funûn

Osmanlı eğitim ve öğretimine şekil vermek üzere 1846’da faaliyete başlayan Meclis-i Maarif-i Umumiye, sistemi ilk, orta ve yüksek olarak tesbit ettikten sonra 21 Temmuz 1846’da hazırladığı bir layiha ile isteyen her Osmanlı vatandaşının insanî kemalatını yükseltmek için bütün ilim ve fenleri öğretmek için Osmanlı Devleti’ne kaliteli memur yetiştirmek maksadıyla İstanbul’da bir Dâru’l-Funûn açılması istenmişti.

Binanın yapımı için daha önce Ayasofya’yı da tamir etmiş olan İtalyan asıllı İsviçreli Mimar Gaspare Fossati (1809-1881) ile anlaşma yapılarak Ekim 1846’da inşaata başlandı ve 9 yıl sonda bitirilebildi. Bina tamamlandığında Adliye ve Evkaf Nezareti’ne tahsis edildi ve bazı kısımlarından Dâru’l-Funûn yararlandı. Nihayet 13 Ocak 1863’te Sadrazam

Eçeci-zâde Fuad Paşa'nın emriyle Edhem Paşa'nın nezareti altında Kimyager Derviş Paşa'nın verdiği fizik ve kimya dersiyle tedrisat başladı. Ardından Hekimbaşı Salih Efendi biyoloji, Ahmet Vefik Efendi tarih felsefesi derslerini verdiler.

Daha sonra binanın Dâru'l-Funûn için büyük olduğu gerekçesiyle bina Maliye Nezareti'ne verildi ve Dâru'l-Funûn divan yolunda Ali Paşa camii karşısındaki Nuri Paşa konağına taşındı. 8 Eylül 1865 Hoca Paşa yangınıyla bu bina da yanınca Dâru'l-Funûn tatil edildi.

1869'da daha önce Divan yolu üzerinde II. Mahmud Türbesi yanında yapılan ikinci Daru'l-Fünûn binasının (bugünkü Basın Müzesi) tamamlanmasıyla derslere burada devam edildi. Ancak asıl Dâru'l-Funûn 20 Şubat 1870'te büyük bir merasimle açıldı ve müdürlüğüne de Hoca Tahsin Efendi getirildi.

Aynı yıl maarif nazırı Safvet Paşa'nın hazırladığı Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne göre Dâru'l-Funûn-i Osmanî üç şube (fakülteden) oluşuyordu. Bunlar, Felsefe ve Edebiyat Şubesi, Ulûm-i Tabiiyye ve Riyaziye Şubesi, Hukuk Şubesi.

Dâru'l-Funûn, 3 yılı lisans öğretimi 1 yılı da bitirme tezi olmak üzere 4 yıldan oluşuyordu.

C. Yenileşme Dönemi Askerî Eğitim ve Öğretim Müesseseleri

I. Orta Seviyedeki Eğitim ve Öğretim Müessesleri

1. Askerî Rüşdiyeler

Yüksek seviyedeki askeri okullara öğrenci hazırlamak maksadıyla 1292/1875 tarihinde açılan orta seviyedeki okullardır.

Bu maksatla daha önce 1261/1845'te Askerî İdadiler açılmış ve idadilerin dersleri takip edebilecek öğrencileri yetiştirmek üzere de Mahrec-i Mekâtib-i Askeriye açılmıştı.

1292/1875 tarihine gelindiğinde artan ihtiyacı karşılamak maksadıyla müstakil Rüşdiyeler açıldı. Zaman içinde bu okulların programları değişmekle beraber 1294 tarihli Salname'ye göre Rüşdiyelerin programları şöyleydi:

I. Sınıf: Sarf, Kavaid-i Farisî, İlmihâl, İmla-yı Türkî, Hüsn-i Hat, Resim.

II. Sınıf: Nahv, Hesap, Coğrafya, Fârisî, İmla-yı Türkî, Fransızca, Hüsn-i Hat, Resim.

III. Mahrec Sınıfı: Mantık, Tatbikat-ı Kavaid-i Arabiye, Hesap, Hendese-i Hattıyye, Coğrafya, İlm-i Mevâlid, Kavaid-i Osmaniye, Fransızca, İmla-yı Türkî, Hüsn-i Hat, Resim.

2. Askerî İdadiler

1261/1845'te açılmış okullardır. Rüşdiye mezunları, imtihanla idadilere alınırlardı. 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne gelinceye kadar, hazırlık mahiyetindeki sınıflara, kelimenin manasına uygun olarak idadi deniyordu. Bu sebeple mezkur nizamnameden önceki dönem idadilerinin programları berrak değildir. 1869 nizamnamesiyle bu okullar açıklığa kavuşmuş ve orta öğretimin ikinci kademesi olarak belirlenmiştir. Bu yeni idadilerin açılmaları da ancak 1873 tarihinde gerçekleşebilmiştir. Bu idadilerin umumi ders programları şöyledir: Kavaid-i Osmaniye, Arabî, Farisî, Kıraat ve Kitabet-i Türkî, Tarih-i Umumiye-i Osmanî, Mükemmel Hesap, Cebir-i Alî, Coğrafya-yı Umumiye-i Osmanî, Jimnastik (bazı yerlerde), Mükemmel Hendese, Müselselat, Resim ve Tarama, Fransızca, Almanca, İngilizce.

1892'de 5 yıllık gündüzlü idadiler ve 7 yıllık yatılı idadiler için ayrı ayrı programların ortaya çıktığı görülmektedir. Maarif Nazırı Ahmet Zühtü Paşa başkanlığında kurulan Islahat Komisyonu'nun hazırladığı mazbatada "aşra mekatib-i idadiyesi programları, ihtiyacat-ı hal ve zamana göre tadil ve ıslahı derece-i vücubda olduğundan bu madde-i mühimme komisyon u

âcizzanemizce arîz ve amik müzakere edilerek mekatib-i idadiyenin teşkilinden maksad-ı aslı bir taraftan mekatib-i aliyye-i askeriyye ve mülkiyeye girebilecek iktidarı hâiz talebe yetiştirmek…” denildiğine bakılarak sivil ve askeri idadilerde aynı programların uygulandığı anlaşılmaktadır.

Komisyonun hazırladığı programlara göre 7 yıllık yatılı idadilerin haftalık ders programları şöyle idi:

Dersler I. II. III. IV. V. VI. VII.

Yıl Yıl Yıl Yıl Yıl Yıl Yıl

Ulum-i Diniye 3 2 2 2 2 2 2

Arapça 3 3 3 3 2 - -

Farsça - 2 2 2 - - -

Türkçe 6 5 3 2 2 - -

Fransızca - - 4 5 5 5 3

Hesap 2 2 2 3 - 2 2

Hendese - - 2 2 3 2 1

Cebir - - - - - 2 1

Müselselat - - - - - - 1

Kozmoğrafya - - - - - - 2

Makine - - - - - - 2

Coğrafya 2 2 2 2 2 2 -

Tarih - 2 3 2 2 2 2

Usul-ü defter - - - - 2 2 2

Malumat-ı Fenniye - - - - 3 - -

Hikmet-i tabiiye ve

Kimya - - - - - 3 2

Mevalid ve hıfz-ı sıhha - - - - - - 3

Kavânin-i Edebiyat

ve ahlak - - - - - 2 2

Hüsn ü Hat 1 1 1 1 1 2 2

Resim 1 1 1 1 1 1 1

5 Yıllık gündüzlü idadilerin haftalık ders programları şöyledir:

Dersler I. Yıl II. Yıl III. Yıl IV. Yıl V. Yıl

Ulum-i Diniyye 3 2 2 2 2

Arapça 3 3 3 2 2

Farsça - 2 2 2 -

Türkçe 6 5 3 2 2

Fransızca - - 4 5 5

Hesap 2 2 2 3 -

Hendese - - 2 2 3

Coğrafya 2 2 2 2 2

Tarih - 2 3 2 2

Usul-ü Defter - - - - 2

Malumat-ı Fenniye - - - - 3

Hüsn-ü Hat 1 1 1 1 1

Resim 1 1 1 1 1

II. Yüksek Seviyedeki Askerî Eğitim ve Öğretim Müesseseleri

1. Hendesehane Mektebi (Humbarahane)

Islahat döneminin açılan ilk askerî mektebidir. Mektep, 27.12.1734'te Üsküdar'da Ahmed Paşa (ö. 1747), bu mektebin kurucusu ve ilk öğretmenidir. Humbarahane de denilen bu mektepte 601 öğrencisiyle ordunun ihtiyacını karşılamak amacıyla çağa uygun teknik ve uzmanlık eğitimi yapılmıştır. 1736'da Piri-zade Mehmed Said Efendi'nin de icad ettiği geometri aletleriyle öğretime katılmasıyla tedrisat daha güçlü hale gelmişse de Yeniçerelerden Salı yapılmaya çalışılan eğitim yine de en alt

seviyede tutulmuş ve Ahmed Paşa’nın 1747’de I. Mahmud’un da 1754’te ölümüyle tamamen durmuştur.

2. Mühandishâne-i Bahrî-i Hümâyun

Bahriye zabitlerini yetiştirmek için açılmış bir yüksek okuldur. Aslında 1734’ta Üsküdar’da açılan Hendesehane Mektebi’nin bir devamı olan bu mektebin hangi tarihten itibaren “mühendishane-i bahri-i hümayun” olarak anıldığı bilinmemekle beraber 1733’te Hasköy’de tarsane yanında açılan bahriye mühendisliğine mahsus hendesehane, bunun başlangıcı kabul edilmektedir.

Cezayirli Seyyid Hasan Hoca (ö. 1788), okulun ilk hocası olarak bilinmektedir. Yine okulun en tanınmış hocalarından birisi de Macar asilzâdesi Baron de Tott’tur. Diğer hocaları da İngiliz asıllı Müslüman Kampel Mustafa ve Fransız asıllı Kermorvan’dır. Daha sonra Seyyid Osman Efendi de burada hendese dersi vermiştir.

1784’ten sonra Fransa’da İstanbul’a gelen le Roy ve asistanı Da Deste gemi mühendisliği, binbaşı Jean de Lafitte Clavé ve yüzbaşı Monnier İstihkam, François Alexis ve Pètolin, top dökümcülük, yüzbaşı Saint-Rémy topçuluk, binbaşı de Turuguet deniz savaşları ve astronom Tondule de astronomi derslerini vermişlerdi.

1788’de XVI. Louis’in baskıları neticesi Fransız hocaların memleketine dönmesi nedeniyle Kaptanbaşı-zâde İbrahim Mail Efendi, Matematikçi Gelenbevî İsmed Efendi ve Bahar Efendi burada hocalık yapmışlardır.

Nihayet 1827’de Mekteb-i Ulum-i Bahriye kurularak Deniz Harp Okulu’nun temeli atılmıştır.

3. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun

Topçu zabiti ve kurmayı yetiştirmek üzere kurulmuş bir yüksek okuldur. 1210/1795-96’da Haliç’te Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun’un genişletilmesiyle tesis olunmuştur. Kara mühendishanesi de denir.

Aslında 1792'de Mühendishane-i Sultanî kurulmuş ve iki yıl kadar eğitim ve öğretimden sonra kapanmıştı. Bu mektepte askerî bilgiler yanında Arapça ve Farsça öğretilmişti. 1210/1795'te fermanlı mühendishane-i berri-i hümayun kurulmuş, 1883'te kul Hendese-i Mülkiye Mektebi'ne dönüşmüş ve 1914 Cihan Harbi'ne kadar varlığını devam ettirmiştir.

III. Selim, bu okulu kurduğunda saray kütüphanesi'nden değerli birçok kitaplarla birlikte İşbiliyeli Mehmet b. Fatuh'un yaptığı kıymetli bir usturlabı buraya hediye etmişti. 1797'de mühendishane için bir de matbaa tesis edilmişti.

Her iki mühendishanenin başında nazır adıyla bir baş hoca bulunmaktaydı ki bunların en meşhuru fen bilimleriyle birlikte yabancı dili de olan İsmed Efendi idi.

1210/1795 kanununa göre bu mektebin dört sınıftan ibaret olduğu görülmektedir:

1. Sınıf: Fenn-i mahrutiyat, Hesab-ı tefaduli, Hesab-ı temamî, İlm-i cerr-i eskâl, ilm-i hey'et, ameliyat-ı fenn-i remi' ve lağm, ta'lim-i asakir, ilm-i istihkam.

2. Sınıf: Coğrafya, Müselselat-ı müsteviye, Cebir ve muhasebe, Tahtit-i arazi, Tevarih, i harbiye.

3. Sınıf: İlm-i hesab, Hendese, Coğrafya, Arapça, Farsça.

4. Sınıf: Hat, Umur-u erkam, Resim, Arapça, Mukaddemat-ı ulum-i hendese ve hesap, Fransızca.

1220/1805 tarihli kanında da aynı dersler tekrarlanmıştır.

4. Mekteb-i Ulum-i Harbiye

Sultan II. Mahmut zamanında 1240/1825-26'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla kurulan Asâkir-i Mansûre-yi Muhammediye'yi subayların yetiştirilmeleri için bir okula ihtiyaç duyulmuştur. Bu maksatla Ahmet Fevzi Paşa'yı görevlendirmiş, o da Üsküdar'daki Selimiye

Kışlası'nda askerler arasından birkaç yüz kişi seçerek 1831'de Sıbyan bölüklerini oluşturdu. Sultan II. Mahmut, Mehmed Ali Paşa'ya haber göndererek paşanın 1816'da Mısır'da kurduğu harp okulu subaylarından bir kaçını İstanbul'a öğretmenlik yapmaya göndermesini istediyse de Ali Paşa, bunların askerlik konusunda fazla bilgilerinin olmadığını ileri sürerek sultanın isteğini reddetti.

Bu sırada Maçka kışlası 400 öğrenciyi istiab edecek şekilde tamir ve tadilatla hazırlandı. Burası 1 kütüphane, 1 cami, 1 hamam, mutfaklar, hastahane, eczahane, yeteri kadar sınıf ve İngiltere ve Fransa'dan alınan aletlerle donatılmış laboratuarlarla hazırlandı.

1834'te Sıbyan bölükleri buraya taşındı. Mekteb-i ulum-i harbiye adıyla isimlendirilen mektebin kuruluş tarihi hakkında elimizde tam bir bilgi yoktur. II. Mahmud'un 1 Temmuz 1835'te burayı ziyaret etmesi sebebiyle bugün, bu tarih harp okulunun kuruluşu olarak kutlanmaktadır.

Mekteb-i fünun-ı harbiyenin tedris süresi ve müfredatı zaman içinde çeşitli değişikliklere uğramakla beraber, genellikle burada matematik, geometri, logaritma, cebir, Osmanlıca, Arapça, harita, Farsça ve askerlikle ilgili 20 kadar çeşitli derslerin okutulduğu anlaşılmaktadır.

B. Yaygın Eğitim

1. Dâru'l-Mesnevî

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (604/1207-672/1273) Mesnevî'sini tahsil etmek maksadıyla İstanbul'da Çarşamba'da Murat Molla Dergâhında açılan müessesedir.

Müessese, ilk olarak Murat Molla tekkesinin üçüncü postnişîni Şeyh el-Hac Hafız Seyyid Mehmet Murat Efendi (ö. 1848) tarafından 1260/1844'te inşa ettirilmiştir. Aslında bir Nakşibendî tekkesi olan Daru'l-Mesnevî, tasavvufun klasik eserlerinden olan Mesnevî'nin okutulmasından dolayı bu isimle anılmıştır. Tekkenin kitâbesinde "Hâzâ dâr-ı tedrîsi'l-Mesnevî li

Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî” kaydı ve inşa tarihi 1260/1844 tarihi yer almaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa’nın ifade ettiği gibi bir “Daru’l-Fünûn” olan mesnevîhanede sadece mesnevî değil, mesnevînin dili olan Farsça başta olmak üzere her nevi ulum ve maarif tahsil olunurdu.

2. Dâru’l-Hikmeti’l-İslâmiye

Daru’l-Hikmeti’l-İslâmiye 25 Ağustos 1918’de Osmanlı Sultanı Mehmet Reşad zamanında Şeyhülİslâmlığa bağlı olarak kurulmuş bir müessesedir. Kelam, Fıkıh ve Ahlâk encümenlerinden oluşan müessese, gerektiğinde yeni encümenler de ilavesiyle İslâm’ın hakikatlerini tanıtmak ve neşretmek maksadıyla kurulmuştur.

Nizamnamesinden de anlaşılacağı gibi, müessesenin ilmî ve amelî olmak üzere iki vazifesi vardır. Birincisi, Vahdet-i İslâmiyenin teyidi için ilmî hazırlıklar yapmak; ikincisi de Müslümanların dini terbiyesine ve İslâm’ın faziletlerinin inkişâfına çalışmaktır.

Bu maksatlarla Müslümanları tenvir için, hutba ve

güzel şiirleri muhtevi risaleler, İslâm’ın esaslarını anlatacak ilmihaller, mekteplerde okutulacak din dersleri için kitaplar, İslâm tarih ve coğrafyası kitapları, felsefî eserler, ahkâm-ı şeriyyenin usul ve furûuna dair kitapları terbiyeye dair eserler hazırlamak ve ilmî müdafaalar yapmak, bu müessesenin görevleridir.

Dâru’l-Hikme, bir reis ve en az üç azadan meydana gelecek ve bütün azalarının her biri bir sahada mütehassıs olacaktır.

Aynı teşkilat, taşra vilayetlerinde de kurulacaktır.

Osmanlı Devleti’nin son devrinde kurulmuş olan bu müessese 24 Ağustos 1334’den (1918) 21 Teşrin-i Evvel 1338/1922’ye kadar dört yılda 222 defa toplanmış, kararlar alınmış ve beyannameler neşretmiştir. Taşrada

kurulan Daru'l-Hikmeler de kendi bölgelerinde faaliyet göstererek insanları irşad etmişlerdir.

3. Encümen-i Dâniş ve Diğerleri

Tarih boyunca İslâm dünyasında ortaya çıkmış yaygın eğitim ve öğretim müesseseleri, yukarıda arzedilenlerden ibaret değildir. İslâm toplumlarının her birinde mahalli ihtiyaçlar veya gelişmişliklerine göre birçok müesseseler doğmuştur.

Bunlardan, Osmanlı toplumunda ortaya çıkan, en önemlilerinden birisi de, Encümen-i Dâniş'tir. Başta Cevdet Paşa olmak üzere devrin Osmanlı münevverlerinin fikir babası olduğu bu müessese, Sultan Abdü'l-Mecid'in iradesiyle 19 Ramazan 1267*/18 Temmuz 1851'de açılmış olup, Abbasilerin kurduğu Beytü'm-Hikme benzeri bir müessesedir. Fransız ilim akademisi örnek olarak alınmış ve Osmanlı'nın ilk ilimler akademisidir. Bezm-i âlem vâlide sultanın Cağaloğlu'nda II. Mahmud'un türbesi yakınında işa ettirdiği Daru'l-Maarif Mektep binasında faaliyete başlayan Encümen-i Dâniş'in ilim adamlarından seçilmiş 70 üyesi bulunmaktadır. 40'ı mutlaka bir Batı dilini iyi bilen dahili azası ve 30 da yine ulemâdan seçilmiş harici azası olan müessesenin amacı, Türk dilini geliştirmek, Daru'l-Fünûn'da ihtiyaç duyulan kitaplar başta olmak üzere çeşitli ilimlerde telif ve tercümeler yapmaktır.

Sadrazam Fuad Paşa ve Ahmet Cevdet Efendiler buranın ilk eseri olarak "Kavâid-i Osmaniye"yi hazırladılar ve Sultan Abdülmecid'e takdim ettiler.

Yine Ahmet Cevdet Paşa da 1774-1824 yıllarını muhtevi iki ciltlik Osmanlı tarihini burada hazırladı.

Harici azalar arasında da Rum ve Ermeni ilim adamları yanında meşhur İngiliz Müsteşriki James W. Redhouse, Alman tarihçisi Hammer ve Fransız Şarkiyatçısı Bianchi bulunmaktaydı.

Ancak önceleri ilim adamlarından müteşekkil olan bu akademiye daha sonra bazı siyasilerin de üye olarak alınması neticesinde ilim adamlarının geriye itilmesiyle bu müessese kendisinden bekleneni verememiş ve nihayet 1862'den sonra dağılmıştır.

Baltacı Cahit, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İst.1976.

Osmanlı Eğitim Sistemi, Osmanlı Asiklopedisi, II, 7-145.

Osmanlı Eğitim Sistemi, Yeni Türkiye Dergisi, ayı 7, s, 467.

Mahmut Cevad, Maarif-i Umumiyye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı, İst.l338.

Ergin Osman, Türk Maarif Tarihi, I-IV, İst.1977.

Tekindağ Şehabeddin, Medrese Dönemi, Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İst., 1973.

Ceride-i İlmiye, aded, 33, İst.1335, aded, 36, İst., 1336.

Pakalın. M.Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I-II, İst., 1972.

Bilge Mustafa, İlk Devir Osmanlı Medreseleri, İst., 1984.

Erünsal İsmail, Türk Kütübaneleri Tarihi, İst., 1988.

Uzunçarşılı İ.Hakkı, Osmanlı Devlet'inin İlmiye Teşkilatı, İst.1965.

Kodaman Bayram, Abdulhamid Devri'nde Eğitim Sistemi, İst., 1980.

Uludağ O.Şevki, Beşbuçuk Asırlık Türk Tababet Tarihi, İst., 134l.

Akyüz Yahya, Türk Eğitim Tarihi, Ank.1985.

Akkutay Ülker, Enderun Mektebi, Ank., 1984.

Koçer H.Ali, Türkiyede Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişmesi, İst., 1974.

Unat F. Reşit, Türk Eğitim Sisteminin Gelişimine Tarihi Bir Bkış, Ank.1984.

Kütükoğlu Mubahat, Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medreseleri ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri, İst., 1978,

1869’da Faal İstanbul Medreseleri, İst., 1977.

Atay Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İst., 1983.

İzgi Cevad, Osmanlı Medreselerinde İlim, 1-2, İst., 1997.

Akgündüz Hasan, Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi, İst., 1997.

Adıvar Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İst., 1943.

Bursalı M.Tahir, Türklerin Ulum ve Fununa Hizmetleri, İst., 13l4

İlmiye Salnamesi, İst 1334

Evliya Çelebi, Seyahatname, İst., 1314.

Katip Çelebi, Mizanu’l-Hak fî İhtiyari’l-ehakk., İst., 1306.

Aksoy Özgönül, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İst. 1968

Yalıtkaya Şemseddin, Tanzimattan Evvel ve sonra Medreseler, İst., 1940.

Bulgaristan'da Osmanlı Medreseleri / Dr. Orlin Sabev [s.463-472]

Balkan Çalışmaları Enstitüsü / Bulgaristan

“Indeed, if we want to know the greatness of a civilization and its intensity, it is better not to look at the court and capital but at what was done in the provinces.” Machiel Kiel (Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. Assen/Maastricht, 1985, p. 54)

Bu sözler, ifade ve anlam bakımından daha geniş kapsamlı görülse de, Osmanlı devleti ile ilgili araştırmalarda önemli bir yaklaşımın göstergesidir. Çünkü yüzyıllar boyunca sınırları üç kıtaya ulaşan Osmanlı Devleti’nin küçük beylikten büyük bir imparatorluğa gelişmesinin mucize öyküsünü çözebilmek için yalnız merkeze değil, taşraya da dikkat etmek gerekmektedir. Teşkilât ve faaliyet bakımından Osmanlı eğitim

müesseseleri dahil Osmanlı kuruluşlarının merkezi görüntüsü önemli olduğu gibi, aynı zamanda bu müesseselerin az çok tespit edilen yerel özellikleri de daha gerçekçi bir tablonun çizilmesini sağlamaktadır.

Eski nesillerden yeni kuşaklara aktarılan bilgiler ve geleneksel olarak takip edilen değerlerinin aktarılmasını amaçlayan eğitim ve öğretim, her toplum ve medeniyetin istikrarlı gelişmesini sağlayan sosyal bir mekanizmadır. Dolayısıyla, bir ülkeye ait eğitim kuruluşlarının incelenmesi, toplumun ulaştığı gelişme seviyesinin tespit edilmesinde ve bu gelişmenin esas özelliklerinin değerlendirilmesinde büyük önem taşımaktadır.

İyi bilindiği gibi Osmanlı Devleti denince tek bir Osmanlı toplumundan bahsetmek söz konusu değildir. Çünkü birçok toprağa sahip olan Osmanlılar, Türk ve Müslüman halkın dışında birbirinden farklı etnik grubu ve değişik dinî toplumları idare edegelmişlerdir. Tanzimat öncesi Osmanlı eğitim kuruluşları denince bunlar esasen Müslüman toplumunun tahsil ihtiyaçlarını karşılayan müesseselerdir. Ancak medreseler, kadı, müftü, öğretmen (müderris ve bazen muallimler), imam-hatip hazırlayarak, Osmanlı Devleti’nin ihtiyaç duyduğu Şeriat hukuku ve İslâm prensipleri uzmanları sağlamaktaydı. Bu görevi doğru dürüst yerine getirebilmek için devlet, medreseleri sistemleştirmiş, belli başlı hiyerarşi uygulamış, öğretmenlerin tayinlerini kontrol altına almıştır.

Osmanlı medrese teşkilâtı konulu araştırmaların 1916 yılından itibaren uzun ve zengin bir tarihi olsa da, bunların henüz son noktaya ulaşmaları söz konusu değildir.1 Çünkü bunlar genelde sistemin merkezî niteliklerini incelemektedirler. Bu durum, bir yandan ilk safhada -mantıklı ve tabii olarak- merkeze yönelik bilgi birikme ihtiyacına, öte yandan elimizde bulunan belli kaynak ve belgelere bağlıdır.

Bugüne kadar gerçekleştirilen araştırmalar çok önemli ve değerli oldukları halde, bir açıdan bazı yanlış görüşlere yol açmakta,2 diğer açıdan

medrese sisteminin merkez ve üst seviyeleri çerçevesinde kısıtlı kalmaktadır. Kullanılan kaynaklar ise kanun, ferman ve Osmanlı yazarları tarafından kaleme alınan belli başlı eserlerdir (örneğin Gelibolulu Ali Mustafa'nın Künhü'l-Ahbar, Kâtip Çelebi'nin Mizanü'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ahakk ve Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun adlı eserleri gibi). Bunlar çok faydalı, olmakla birlikte yeterli değildir. Meselâ ulema biyografi derlemeleri birçok medrese öğretmenleri ve dolayısıyla ders verdikleri okullar hakkında bilgi içerseler de, bu derlemelerde esasen en üst ulema seviyelerine ulaşmış olan kişilerin tercümeihallerine önem verildiğinden pek çok kariyersiz insan ve çalıştıkları medrese eksiktir.

Bu nedenle Osmanlı medreselerinin tarihi tablosunda birçok boşluk mevcuttur. Tablonun ortasında medrese teşkilâtının merkezî görüntüsü az çok çizilmiş vaziyetteyse de, etrafları, yani taşradaki durum pek belli değildir. Bu boşluğu doldurabilmek için daha farklı belgelere dayanmak gerekmektedir. Yani XVI. yüzyıla ait tapu tahrir defterleri, XVII-XIX. yüzyıllarda medrese öğretmenleri tayinleri ile ilgili arzuhal, ilâm, arz, ruus emri ve beratlar, çeşit zamanlardan vakıfnameler ki, bunlar medrese sisteminin taşralarda nasıl çalıştığını daha koyu renkler ve anlamlı çizgilerle gösterebilirler.

Kaleme aldığımız yazının amacı, bu tür belgelere dayanılarak Bulgaristan topraklarında Osmanlı medreselerinin genel görüntüsünün çizilmesi ve bunların yayılışı, büyüklüğü, seviyeleri, öğrenci ve öğretmenlerin durumunun incelenmesidir.

Osmanlı Medreselerinin Bulgaristan'da Yayılışı

Taşköprüzâde Ahmed Efendi (ö. 1561)'nin Arapça olarak yazdığı Eş-Şakaikü'-Nümaniyye fî'Ulemâ ed-Devleti'l-'Osmâniyye adlı Osmanlı ulema biyografileri derlemesi, bunun Mecdi Mehmed (ö. 1590-91)'in El-Hadaiku'ş-Şakaik ismi taşıyan Türkçe tercümesi ve eki (zeyl), ve

Nevîzâde Atai (ö. 1634)'nin bir sonraki zeyline dayanarak Cahid Baltacı'nın, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri konulu araştırmasında[3] bu dönemlerde Bulgar topraklarında açılan medreselerinden Plevne'deki Mihaloğlu Ali Bey (1496),[4] Filibe'deki Karagöz Paşa (1511'den önce) ve Şehabeddin Paşa (1444), Sofya'daki Sofu Mehmed Paşa (1547),[5] Köstendil (Ilıca)'deki Haraccı Kara Mehmed, Razgrad'daki Maktul İbrahim Paşa (1533)[6] ve Rusçuk'taki Rüstem Paşa Medreselerini belirtmiştir. Ancak bu yedi medreseden sonuncusu Rusçuk'ta inşa edilen bir okul değil, aslında Sadrazam Rüstem Paşa'nın Rodosçuk (Tekirdağ)'ta açtığı bir medresedir.[7]

Bu medreselerin haricinde XVI. yüzyıl tapu tahrir defterlerinde başka medreselerin de kurulduğu ve faaliyette bulunduğunu müşahede etmekteyiz. 1613'te sureti alınmış bir mufassal tahrirde (ancak aslı her halde 1579'dandır) eski Bulgar başkenti Tırnova'da Yıldırım Bayezid'in zaviyesinde bir medresenin olduğu kaydedilmiştir.[8] Tırnova'da başka bir medresenin de Kadı Emir Seyyid Halil tarafından açıldığını 1540'lara ait Süleyman Paşa'nın hasları tahririnden öğrenmekteyiz.[9]

1550'lere ait Niğbolu Sancağı mufassal tahririnde rastladığımız bir kayda göre Niğbolu fethine (1397) katılan ve sonrasında bu şehre kadı tayin edilen Mevlâna İvaz, orada birer mescid ve medrese yaptırmış ve vakfın ilk mukarrernamesi Yıldırım Bayezid tarafından verilmiştir.[10] I. Süleyman Kanuni (1520-1566) devrine ait Sofya Sancağı tahririnde Sofya'da bulunan Mevlâna Alaeddin'in medresesi ve mektebi kayıtlıdır.[11] 1566-69 yıllarında hazırlanan Silistre Sancağı vakıfları tahrir defterinde ise tek bir medrese kayda alınmış ki, bu Pravadi'de bulunan Karabulutzâde diye bilinen Hızır Çelebi'nin medresesidir.[12]

Tapu tahrir defterlerinden edindiğimiz bu bilgilerin dışında diğer belgelere göre Sadrazam Siyavuş Paşa'nın Sofya (ancak 1764'e ait oldukça

geç bir belgeye göre)13 ve Harmanlı'da (1585'te)14 yaptırdığı medreseler eklenirse şu ana kadar yalnız ulema biyografilerindeki verilere göre bilinen altı medresenin dışında XV-XVI. yüzyıllarda daha yedi medresenin faaliyette bulunduğunu tespit etmekteyiz.

Bir sonraki asırlarda tapu tahrir defterleri artık hazırlanmamakla beraber diğer medreseler hakkında bilgi edinmek için farklı kaynaklardan istifade edilebilir. Sofya kadı sicillindeki 1610 tarihli bir belgede Benli Kadı Medresesi'nden söz edilmektedir.15 Aynı medrese, M. K. Özergin tarafından yayınlanan çok değerli muhtemelen 1660 tarihli İstanbul ve Rumeli Medreseleri Ruznamesi'nde de bahsedilmektedir.16 Medreselerin tümünü olmasa bile her halde çoğunu içeren ruzname, XVII. yüzyılda Bulgaristan'da Osmanlı medreselerine tayin edilen müderrislerin günlük ücretleri hakkında bilgi vermektedir. Dahaeski kaynaklardan bilinen Plevne Mihaloğlu Ali Bey, Sofya Mehmed Paşa (yani Sofu Mehmed Paşa), Tırnova Yıldırım Han ve Seyyid Halil (Seyyid Celil diye okunmuştur), Filibe Şehabeddin Paşa, Köstendil Haraccı Mehmed Bey, Niğbolu Kadı İvaz ve Razgrad İbrahim Paşa Medreseleri'nin haricinde17 ruznamede Filibe Seyyid Ali Fakıh, Plevne diğer Ali Bey, Yanboli Kara Ali Bey, Köstendil Murad Bey, Varna Hacı Şaban, Tatar Pazarı Abdurrahman Çelebi, Razgrad Yaha Paşa, Kızanlık Hacı Sinan, Eski Zağra Hoca Sinan ve Tırnova Kavak Baba (Kavaf diye okunmuştur), Ali Paşa ve İlyas Kethuda Medreseleri kaydedilmiştir.18

Bunların dışında diğer belgeler ve kaynaklardan edindiğimiz bilgilere dayanarak başka medreselerde sıralanabilir. Samakov ahalisi adına sunulan 1635 tarihli mahzarın altında bahsedilen kişilerin arasında Kurd Bey, Timurtaş ve Ali Bey Medreseleri'nin müderrisleri de yer almaktadır.19 Rusçuk'ta 1620'li seneleri civarında Bosna defterdarı Abdülbaki Paşa ve XVII. yüzyılın ortası civarında Çavuşzâde Faik Paşa Medreseleri bina

edilmiştir.[20] 1711 tarihli bir ilâm Filibe'deki Börekçioğlu Hasan Çelebi'nin darü'l-kurra tipi medresesinden bahsetmektedir.[21] Ancak medrese 1660'lı yıllardan önce açılmış olmalıdır. Çünkü Mehmet Süreyya'ya göre müderrislik mesleğini yapan bu kişi 1661 yılında ölmüştür.[22] 1824 tarihli diğer bir ilâm, Eski Zağra Debbağhane mahallesinde bulunan Elvanzâde Hacı Yusuf Medresesi'ne müderris tayiniyle ilgilidir.[23] Elvanzâde'nin vakfiyesi ise ancak 1102/1690-91 yılındandır.[24] 1762 tarihli bir arzda Varna Kurd Ali Efendi Medresesi'ne öğretmen tayin edilmesi hakkında olup,[25] Kurd Efendi'nin külliyesinden 1691 senesinde de bahsedildiğine göre[26] bu medrese her halde yine XVII. yüzyılda kurulmuştur. 1713 tarihli bir arzuhalden ise Şeyh Hızır'ın Yanboli Hacı Haydar Medresesi'nde onbeş seneden fazla müderrislik işini yaptığını öğrenmekteyiz.[27] Yani medrese XVII. yüzyılın sonlarında artık faaliyette bulunmaktadır. Yine bu asrın ikinci yarısında Kozluca'da (Sufi) Amca Hasan Ağa Medresesi kurulmuştur.[28]

Aynı yüzyılın ortalarındaki seyahatleri esnasında Bulgaristan'ın birçok şehir, kasaba ve köyünden geçmiş olan Evliya Çelebi, şu ana kadar belgelerde rastlamadığımız diğer bazı medreselerden de bahsetmektedir. Örneğin, gezgin 1667'de ziyaret ettiği Yanboli'de Yeniçeri Ağası tarafından yaptırılan Eski Cami, (Şeyh Mehmed ibn-i Noktacı) Noktacı ve Hacı Yusuf Medreseleri olarak üç medreseden bahsetmektedir.[29] İlk iki medresenin oldukça eski oldukları, yanlarındaki camilerden tahmin edilebilir. Bazı araştırmacılara göre Eski Cami 1385 senelerinde bina edilmiş,[30] Şeyh Mehmed ibn-i Noktacı (ö. 1498[31])'nın camii ise Evliya Çelebi'nin verdiği kitabe tarihine nazaran 1481'de kaldırılmıştır. Aynı zamanda üçü de Yanboli'nin bulunduğu Silistre Sancağı XVI. yüzyıl tapu tahrir defterlerinde eksiktir. 1652'de ziyaret ettiği Sofya'da ise seyyah, Koca Mahmud Paşa Medresesi'ni kaydetmiştir.[32] 1444-1456 senelerinde

Rumeli Beylerbeyi olan Koca Mahmud Paşa, beylerbeyliğinin merkezi olan Sofya'da bir cami yaptırmış, ancak XVI. yüzyıl belgelerinde bu caminin külliyesinde bulunan her hangi bir medreseden bahsedilmemektedir.33 Öte yandan, 1651'de Rusçuk'tan geçen Evliya Çelebi, kasabanın bir medresesi olmadığını iddia etmektedir.34 Ancak diğer kaynaklardan tespit ettiğimiz gibi bu kasabada XVII. yüzyılın ilk yarısında en azından bir medrese kurulduğunu daha yukarıda belirtmiştik. Çoğu zaman isim belirtmeden yalnız bir kasabada medreselerin sayısını (Filibe-9, Vidin-9, Silistre-1, Eski Zağra-1, Sofya-2, Yanboli-3, Plevne-1, Lofça-5, Razgrad-1, Samakov-2, İvraça-2, Köstendil-3, Kızanlık-2, Rahova-1, Dupniçe-1, Petriç-1, Stanimaka-1)35 söylemekle yetinen gezginin verileri bazen doğru olmadıkları gibi, resmi vesikalarca tespit edilene dek ilmi araştırmalarda dikkatle kullanılmalıdır.

Çok sayıda bulunan arz, ilâm, berat, arzuhal ve bazı vakfiyelerden XVIII. yüzyılda Bulgaristan'da Osmanlı medreselerinin coğrafyasının gelişmekte olduğunu görmekteyiz. Sofya Milli Kütüphanesi'nde saklanan Vidin sicillerinin birinde bulunan 1718 tarihli Mustafa Paşa vakfiyesinin suretine göre bu zat Vidin'de bir medrese açmıştır.36

Hacıoğlu Pazarcığı'nda Reisülküttab Hacı Abdülkadir Efendi Medresesi 1720-21'de kaydolunmuştur.37 Yine bu kasabada bir de Zincirli Medresesi bulunduğunu 1787 tarihli sicil kaydından öğrenmekteyiz.38

1724-25'te ise İslimiye Cami-i Atik mahallesindeki Hacı Ali Ağa Medresesi kayda alınmıştır.39 Aslı Şumen Tarih Müzesi'nde saklanan40 1744 tarihli Sadrazam Kethudası Şerif Halil Ağa (Paşa)'nın vakfiyesine göre bu kişi tarafından dedesi Şaban Bey'in camii büyütülerek kütüphaneli bir medrese de yaptırılmıştır. 1746 tarihli vakfiyesine göre Hacı Mehmed bin Ahmed Efendi, Rusçuk Cami-i Cedid mahallesinde birer medrese ve mektep yaptırmıştır.41 Bu medrese, 1804-05'te hazırlanan

Rusçuk vakıfları sicilinde kaydolunan dört medreseden Cami-i Cedid kurbünde olan Çelebi Ağa Medresesi'yle aynı olabilir.42 1752'de vefat eden43 İstanbul cizyedarı Mollazâde Hasan Efendi, Köstendil Cuma mahallesinde Yeni Medrese diye bilinen bir medrese kurmuştur.44

Yine aynı şehirde Köstendil Medresesi diye adlandırılan medreseyle ilgili 1786 tarihli bir hüccet mevcuttur.45 1764 tarihli bir arz, Silistre Dereköylü Hacı Ahmed Ağa'nın Ağa Sinan Paşa Camii'nin yanındaki medresesine müderris tayini hakkındadır.46 Silistre'de bulunan Hacı Mehmed zaviyesine müderris tayin edilmesi için 1768'de bir arzuhal sunulmuştur.47 1794 tarihli bir ilâm, Silistre İvazpaşaoğlu Ali Ağa Medresesi'ne müderris tayiniyle ilgilidir.48 Yine Silistre'de bulunan Saturizâde Osman bin Halil Medresesi'nin vakfiyesi 1796'da tescil edilmiştir.49 Turnazâde Mehmed Çavuş'un Filibe'de dershane yaptırdığını 1726-27 tarihli bir belgeden öğrenmekteyiz.50 Filibe nazırı Seyyid Ömer Ağa'nın yine Filibe'de Anber Kadı Camii doğusunda medrese yaptırdığı 1792 tarihli bir ilâmdan anlaşılmaktadır.51 Bu zatın aynı yerde bir de kütüphane kurduğunu 1779 tarihli vakfiyesinden öğrenmekteyiz.52 Filibevi Hacı Osman Ağa'nın Filibe'de yaptırdığı medreseye yeni müderris tayin edilmesi için 1797'de bir arzuhal sunulmuştur.53 Bu kişinin de Filibe'de bir kütüphane kurduğunu 1751 tarihli vakfiyesinden anlamaktayız.54 Sofya Milli Kütüphanesi'nde muhafaza edilen Sofya sicillerinden birinde sureti alınmış İbrahim Ağa'nın 1761 tarihli vakfiyesinden Nevrekob'da bu zat tarafından bir medrese kurulduğunu öğrenmekteyiz.55 Ancak vâkıf tarafından 1762'de yazılan arza göre medrese bundan yedi yıl önce, yani 1753-54'te faaliyete geçmiştir.56 1760 tarihli bir ruus emriyle Osman Ağa, Tırnova Şehre Küstü mahallesinde kendisinin inşa ettiği medresenin vakfına mütevelli olarak tayin edilmiştir.57 1765 tarihli bir ilâmda Tırnova

Hacı Mustafa Ağa Medresesi'ne şeyhü'l-kurra tayini arz edilmektedir.58 1790 tarihli bir beratla yine Tırnova'da Mustafa Kethüda Medresesi ve Hacı İbrahim Ağa Medresesi'ne aynı kişi müderris olarak tayin edilmişitir.59 1761'de yazılan bir arzda Sofya Kara Tekye Medresesi'nden bahsedilmektedir.60 Yine Sofya'da Kuru Çeşme semtinde tüccardan Sakallızâde Hacı Ahmed tarafından bir medrese yaptırıldığını 1804 tarihli bir arzuhalden öğrenmektedir.61 Vakfiyesi ise 1762-63 tarihlidir.62 Vakfiyesi 1783-84'de kaydolunan İzladi Rüstem Çelebi mahallesinde Ali bin Hacı Ahmed Medresesi'ne de vakıf belgelerinde rastlanmaktadır.63 1740'larda ise Darüssaade Ağası Hacı Beşir Ağa tarafından Ziştova'da bir dershane açtırılmıştır.64

XIX. yüzyıla ait bazı belgelerde sözü edilen medreselerin bir kısmının önceki asırlarda kurulduğu düşünülebilir. 1219/1804-05'te hazırlanan Rusçuk vakıfları sicilinde yukarıda bahsettiğimiz Abdülbaki Paşa ve Çavuşzâde Medreseleri yanı sıra Yeni Cami (Cami-i Cedid) yanındaki Çelebi Ağa ve Hüseyin Hoca Medreseleri de yer almıştır.65 Çavuşzâde hariç bu medreselerle beraber Mustafa Paşa ve (Mirza Mehmed Said Paşa Medresesi) Said Paşa Medreseleri de muhtemelen 1839'da yazılan Rusçuk ve Şumnu hayratları listesin evcuttur.66 Rusçuk kalesi muhafızı Mustafa Paşa'nın vakfiyesi 1237/1821-22 tarihli iken,67 Silistre müşiri ve Varna ve Rusçuk kaleleri muhafızı Mirza Mehmed Said Paşa'nın Rusçuk Tarih Müzesi'nde saklanan diğer bir Rusçuk vakıfları sicilinde sureti bulunan vakfiyesi ise 1839 tarihlidir.68 Sözü edilen 1839 tarihli Rusçuk ve Şumnu hayratları listesi, Şumnu'da bahsettiğimiz Şerif Halil Paşa Medresesi dışında Medresesi , Müşebbekli, Ömeriye Medresesi, Hacı Hüseyin Efendi Medresesi ve Yahya Bey Medresesi Medreseleri'ni ihtiva etmektedir.69

1811 tarihli bir berat Balçık'taki Hacı Mehmed Medresesi'ne müderris tayiniyle ilgilidir.[70] Yine Balçık'ta bulunan Hacı Ebu Bekir Efendi Medresesi'nin kaydı 1257/1841-42'de geçmektedir.[71] Balçık'taki diğer bir medresenin Hacı Mahmud Ağa tarafından yaptırıldığı 1277/1861 tarihli bir ilâmdan anlaşılmaktadır.[72] Filibe Fındıklı'da Koru Ağası İsmail Ağa Medresesi'nden 1813 tarihli diğer bir ilâmda bahsedilmektedir.[73] Yine Filibe Aslıhan Bey mahallesindeki Hacı İsmail Ağa Medresesi'ne yeni müderris tayin olunmak için 1848 yılında ilâm yazılmıştır.[74] 1831'de sunulan bir arza göre müderris olan Hacı Mehmed Farsi Efendi Eski Zağra'da bir medrese yaptırmıştır.[75] 1256/1831 tarihli bir ilâmla İslimiye Hacı Mustafa mahallesinde Hace Hesna Medresesi'ne müderris tayini arz edilmektedir.[76] Aydosî Ahmed bin Ali tarafından yazılan 1837 tarihli arzuhalde Aydos Mustafa Haseki Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmesi arz edilmektedir.[77] 1838 tarihli bir ilâm Tırnova Feyzi (Feyzullah) Ağa Medresesi'yle ilgilidir.[78] 1845 tarihli başka bir ilâm ise Razgrad İskender Bey Camii yanındaki Hacı Hüseyin Medresesi'ne müderris tayini hakkındadır.[79] Lofça'da bir cami ve medrese yaptıran Ahmed Ağa'nın vakfiyesi 1272/1856'da tescil edilmiştir.[80] 1275/1858-59 tarihli bir belgede Kızanlık Sufiler mahallesindeki Hacı Zaim Ağa Medresesi kaydolunmuştur.[81] Sofya Milli Kütüphanesi'nde saklanan 1868-1871 senelerine ait Şumnu kadı sicilinde sureti alınmış 1287/1870 tarihli vakfiyesiyle Seyyid Hacı Davud Mustafa Efendi, Şumnu'daki Lütfiye Medresesi'nin müderris ve öğrencilerine oda vakfetmiştir.[82] Tarihsiz bir belgede ise Petriç'teki Abdullah Bey Medresesi'nden bahsedilmektedir.[83]

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin kullandığı XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren tutulan Cihat Defterleri'ndeki tarihsiz kayıtlara göre Filibe'deki Hafız İsmail bin Abdullah, Eynaz (?) Kadı, Seyyid Mehmed Ağa,

Karlova'daki Hacı Hasan, Küpsi nahiyesindeki İbrahim Ağa ve Hacı Abdurrahman, Eski Zağra'daki Yeni Medrese, Kızanlık'taki Hacı İbrahim Ağa ve Seyyid Mustafa Ağa, Tatar Pazarı'ndaki Hacı İsmail, Çırpan'daki Hacı Hüseyin Ağa, İzladi'deki Mustafa bin Hacı, Cuma'daki Hacı Nasuh ve Korkud Çavuş, Petriç'teki Abdüllâtifoğlu Hacı Abdüsselâm Ağa, Sofya'daki Kassab Hacı İlyas, Samakov'daki Abbas Efendi, Rahoviçe-i Bâlâ'daki Veli bin Mustafa Efendi, Lofça'daki Alemdar İsmail Ağa ve Zaimzâde Ali Ağa, Rusçuk'taki Ali Çavuş, Silistre'deki Hacı Ahmed Efendi, Balçık'taki Hacı Hoca, Varna'daki Seyyid Ahmed Efendi ve Alaca Hasan bin Mustafa Efendi, Aydos'taki Varaka Gazi-Osman Ağa, İslimiye'deki Hacı Ahmed Ağa ve Hacı Hüseyin, Yanboli'deki .Arnavud Mehmed Ağa, Karın-âbâd'daki Halil bin Hasan Efendi, Plevne'deki Abdurrahman Ağa, ve Rodoplar (Tanrıdağ) bölgesinde Kırcali'deki Eshabü'l-hayrat,84 Ak Pınar'daki Ebu Bekir ve Hasan Ağalar, Darı Dere'deki Hacı İbrahim ve Pazar Yeri, Eğri Dere'deki Hasan Alemdar, Nehr-i Sağır'daki Hacı İbrahim Medreseleri gibi daha çok medreseler de eklenilebilir.85 Bunların Tanzimat öncesi veya sonrasında kurulup kurulmadığı hakkında şu an kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak aynı defterlerde kaydolunan Eski Cuma kazası Kızana köyündeki dokuz hücreli bir medrese ve Sultan Ana nam-ı diğer Saat Baba Türbesi vakfı86 hakkında daha kesin bir fikir dile getirilebilir. 1153/1740'da Eski Cuma kazasındaki Kızana Tekkesi tarafından bir arzuhal yazılmıştır.87 Tekke, Bektaşî tarikatinden olduğu için 1826 gelişmelerinden sonra diğer sağlam tekkeler gibi medrese haline getirilmiş olmalıdır.88

1840'ta yazmış olduğu teftişnamesinde Rumeli'ye müfettiş gönderilen Ahmed Arif Hikmet Efendi, resmi belgelerde rastlamadığımız bazı medreselerden de söz etmektedir ki bunlar arasında Niğbolu'daki Ömer Ağa, Hacıoğlu Pazarcığı'nda Eski Cami (Hacı Ferhad), Mahkeme

(Mehmed Çavuş) Camii ve Tekye Camii, Kavarna'daki Medrese-i Atik, Lofça'daki Medrese Camii, Bayraklı Cami, Paneçoğlu Ahmed Ağa'nın 1840'dan yirmi yıl önce bina ettirdiği Yalı Camii ve Hacı Eyyub Ağa (camiini 1840'dan otuz sene evvel inşa ettirmiştir), Selvi'deki Hacı Hüseyin Ağa ve Çarşu Camii, Lom'daki Çarşu Camii, Berkofça'daki Hammam (Yusuf Paşa) Camii, Rusçuk'taki Debbağhane (Arnavud Ağa) Camii, Şumnu'daki Muradiye ve Eski Cami Medreseleri bulunmaktadır.89

XIX. yüzyıla ait bazı diğer kaynaklardan Köstendil'de Guruşçuzâde Hacı Ahmed Ağa Medresesi, yine Rodoplar Çangır Dere'de Paşa Medresesi, Toz burun ve Yunus Dere köylerinde ise ismi bilinmeyen medreselerin faaliyette bulundukları anlaşılmaktadır.90

Bu verileri genel olarak değerlendirdiğimiz zaman Bulgaristan'da Osmanlı medreselerinin yoğun olarak bulunduğu şehir ve kasabaların en başta gelenleri Filibe/Plovdiv (12 medrese), Tırnova/Veliko Tırnovo (10), Şumnu/Şumen (9), Rusçuk/Ruse (8), Sofya (7), Lofça/Loveç (7), Köstendil (5), Silistre (5), Hacıoğlu Pazarcığı/Dobriç (5) gibi yerleşim yerleri. Bunları takip edenler ise Varna (4), Balçık (4), Kızanlık (4), Eski Zağra/Stara Zagora (4), Samakov (4), İslimiye/Sliven (4), Plevne/Pleven (3), Razgrad (3), Yanboli/Yambol (3) gibi kasabalardır. Sonda gelenler, içlerinde birer veya iki medrese bulunan Niğbolu/Nikopol (2), Selvi/Sevlievo (2), İzladi/Zlatitsa (2), Tatar Pazarı/Pazarcık (2), Küpsi nahiyesi (2), Aydos (2), Petriç (2), Cuma/Blagoevgrad (2), Ak Pınar/ Bial Izvor (2), Darı Dere/Zlatograd (2), Pravadi/Provadia (1), Kozluca/Suvorovo (1), Harmanlı (1), Vidin (1), Nevrekob/Gotse Delçev (1), Karlova (1), Çırpan (1), Rahoviçe-i Bâlâ/Gorna Oriahovitsa (1), Ziştova/Sviştov (1), Karın-âbâd/Karnobat (1), Kırcali (1), Eğri Dere/Ardino (1), Nehr-i Sağır/Malka Reka (1), Çangır Dere/Çepintsi (1), Toz burun/Mogilitsa (1),

Yunus Dere/Elhovets (1), Kızana/Momino (1), Kavarna (1), Lom (1), Berkofça/Berkovitsa (1) gibi genelde küçük kasaba ve köylerdir.

Bunların arasında ilk medreseler, XIV. yüzyılın sonunda ve XV. yüzyılda Tırnova, Niğbolu, Filibe, Köstendil, Plevne gibi Bulgaristan'da en erken gelişen Osmanlı merkezlerinde kurulmuştur. Plevne ve Niğbolu hariç bu şehirlerde Bulgaristan'da Osmanlı idaresinin sonuna kadar (1878) daha birçok medrese açılmış ve bu şehirler adeta birer Müslüman eğitim ve kültür merkezi ehemmiyetini kazanmıştır. XVI. yüzyıla doğru ve bu yüzyıl boyunca yeni önemli bir Osmanlı kültür merkezi gelişmiştir ve bu Rumeli Beylerbeyliği'nin merkezi olan Sofya şehridir.

Belgelerle tespit edilen XVI. yüzyıl medreselerden diğerleri bu dönemde hızla gelişen Pravadi ve Harmanlı kasabalarında bina olmuştur. Ancak XVII. yüzyıla ait belgelerde rastlanan birçok medrese büyük ihtimalle bir önceki devirde açılmıştır.

XVII. yüzyıl kaynaklarına göre bu dönemde eski Osmanlı eğitim merkezlerinin yanı sıra Yanboli, Varna, Tatar Pazarı, Kızanlık, Eski Zağra, Samakov, Rusçuk ve Kozluca kasabalarında yeni medreseler kurulmuştur. Kozluca hariç bütün bunlar ehemmiyetini Osmanlı idaresinin sonuna kadar korumuştur. XVIII. yüzyılda Silistre, Hacıoğlu Pazarcığı, Şumnu, İslimiye, İzladi, Vidin, Ziştova ve Nevrekob şehir ve kasabaları belki de yeni değildir ancak bu devirde Osmanlı medrese sisteminde yer almışlar veya yerlerini ispat etmişlerdir. Vidin ve Nevrekob'un dışında bunların eğitim merkezi olarak gelişmesi XIX. yüzyılda da devam etmektedir. Osmanlıların Bulgaristan'daki son idare asrında birçok yeni medrese kurulmuş ve Balçık, Aydos, Petriç, Karlova, Küpsi nahiyesi, Çırpan, Cuma, Rahoviçe-i Bâlâ, Lofça, Karın-âbâd, Kırcali, Ak Pınar, Darı Dere, Eğri Dere, Nehr-i Sağır, Çangır Dere, Yunus Dere, Toz Burun, Kızana, Kavarna, Selvi, Lom ve Berkofça gibi birçok yeni eğitim merkezleri gelişmiştir. Ancak hemen şunu

belirtmek gerekir ki, bazı medreseler hakkında edindiğimiz bilgiler kuruluş değil, yalnız kayıt dönemlerindendir. Bu yüzden medreselerin bazıları geç devirlerde kayda alınmış olduğu halde daha erken dönemlerde faaliyete geçmiş olabilir. Bu durum Vidin ve Lofça'da geçerlidir. Evliya Çelebi, seyahatnamesinde 1662'de ziyaret ettiği Vidin'de 7 medrese ile 2 darü'l-hadis, Lofça'da ise 3 normal ile 2 küçük medreseden bahsetmektedir.91 Lofça'da 1642-43'te dört müderris bulunduğunu diğer kaynaklardan da öğrenmekteyiz.92 XIX. yüzyıl kaynaklarına göre ise Lofça'da yedi medrese tespit edilmektedir. Vidin'in durumu daha farklıdır. Görüldüğü gibi XVIII. yüzyılda bu kasabada tek bir medrese tespit edilmiştir. Ancak XVII. yüzyılda faaliyette bulunan dokuz tane -eğer Evliya Çelebi'ye güvenirsek- Vidin medresesinden çoğu sonraki devirlerde kapatılmış olmalıdır ki, 1874-75 yılına ait Tuna Vilâyeti Salnamesi'nde Vidin kasaba ve kazasında yalnız 2 medrese gösterilmiştir. Öte yandan aynı salnamedeki diğer kasabalar için bazı veriler gözden geçirildiği zaman Eski Cuma kasaba ve kazasında 9, Dupniçe kasaba ve kazasında 4 ve İhtiman kasaba ve kazasında 2 medrese93 bulunması ortaya çıkmaktadır. Yani bu kasabaların da XIX. yüyılın ikinci yarısı önemli birer Osmanlı eğitim merkezi olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir.

Bulgaristan'daki Osmanlı Medreselerinin Büyüklüğü ve Hiyerarşi Durumu

Bulgaristan'da bina edilen bazı Osmanlı medreselerinin hücre sayısı hakkında edindiğimiz veriler Tablo 1'de alınmıştır.

Tablo 1: Osmanlı Medreselerinin Hücre Sayıları

Medrese Yer Yüzyıl Hücre
Sayısı

Şehabeddin Paşa Filibe XV 12

Haraccı Kara Mehmed Köstendil XV 12

Mevlâna Alaeddin Sofya XVI 8

Sofu Mehmed Paşa Sofya XVI 16

Karabulutzâde Hızır Çelebi Pravadi XVI 3

Abdülbaki Paşa Rusçuk XVII 7

Mustafa Paşa Vidin XVIII 5

Şerif Halil Ağa Şumnu XVIII 10

Ömer Ağa Niğbolu XVIII 3-5

Müşebbekli Şumnu XIX 7

Ömeriye Şumnu XIX 12

Hacıoğlu Şumnu XIX 9

Hacı Hüseyin Efendi Şumnu XIX 5

Yahya Bey Şumnu XIX 11

Hacı Hüseyin Ağa Selvi XIX 4

Çarşu Camii Selvi XIX 4

Yusuf Paşa Berkoviçe XIX 5

Debbağhane (Arnavud Ağa)

Camii Rusçuk XIX 3

Arnavud Mehmed Ağa Yanboli XIX 3

Tablo 1'deki verilere göre Bulgaristan'da kurulan Osmanlı medreseleri en az üç, en fazla onaltı hücreden oluşmaktadır. Büyük medreseler, yani on hücreden fazla olanlar yüksek seviyeli Osmanlı idareci ve görevliler (Bosna Beylerbeyi Sofu Mehmed Paşa, Haraccı Kara Mehmed, Sadrazam Kethudası Şerif Halil Ağa), yani maddi gücü daha büyük olan kişiler tarafından bina edilmiştir. Büyüklüğü açısından Bulgaristan topraklarında yapılan Osmanlı medreseleri müstesna bir mahiyet taşımamaktadır. Balkanlar'ın diğer yerlerinde bina edilen medreselerin büyüklüğü Bulgaristan'daki yapılarla kıyaslanabilecek seviyededir. Örneğin 1469'da kurulan Üsküp İsa Bey ve 1508'de açılan Manastır Dülbendkadızâde İshak

Efendi Medreseleri on hücreden oluşmaktadır.94 XVI. yüzyılda faaliyete geçen Ohri Zeynulabeddin Paşa Medresesi dört hücrelidir.95 II. Bayezid'in kızı Selçuk Sultan ise 1508-09'da Siroz'da oniki hücreden oluşan bir medrese yaptırmıştır.96

Bulgaristan medreseleri, Osmanlı medrese sistemi içinde önemli bir yer almaktadır. Osmanlı medrese hiyerarşisi Fatih II. Mehmed saltanatı zamanında daha kesin bir şekilde belirlenmiştir. Ancak medreselerin seviyeleri onlarda ders veren müderrislerin rütbelerine bağlı tutulmuştur. Bu rütbeler ise medrese öğretmenlerinin aldıkları günlük ücretlerine (yevmiye) göre belirlenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı medrese geleneğinde Yirmili, Otuzlu, Kırklı, Ellili ve XVI. yüzyıldan itibaren Altmışlı medreseler meydana gelmiştir. Bulgaristan Osmanlı medreselerinde ders vermiş olan bazı müderrislerin yevmiyeleri hakkında edinebildiğimiz bilgiler97 Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2'deki verilere göre değişik seviyeli medreselerin oranı şöyledir:

- Yirmili medreselerden daha düşük seviyeli 22 %
- Yirmili medreseler (20-25 akçelik) 48 %
- Otuzlu medreseler (30 akçelik) 7 %
- Kırklı medreseler (40 akçelik) 9 %
- Ellili medreseler (50 akçelik) 7 %
- Altmışlı medreseler (60 akçelik) 7 %

Görüldüğü gibi Bulgaristan'da faaliyette bulunmuş olan Osmanlı medreselerinin çoğu en alt seviyededir. Bu durum zaten Rumeli'de de müşahede edilebilir. 1660'larda hazırlanan İstanbul ve Rumeli Medreseleri Ruznamesi'ndeki veriler bizi aynı sonuca götürmektedir ki, bu durumu Tablo 3'ten de kolayca tespit edebiliriz.

Bulgaristan Osmanlı medreselerinden en yüksek seviyeli olanlar arasında Niğbolu Mevlâna İvaz (Ellili), Razgrad Maktul

İbrahim Paşa (Altmışlı), Köstendil Mollazâde Hasan Efendi (Altmışlı) ve Sofya Sakallızâde Hacı Ahmed (Altmışlı) Medreseleri yer almaktadır.

XVI ve XVII. yüzyılda kaleme alınan Osmanlı ulema biyografilerine göre müderrislerin kariyerleri oldukça hareketli gözükmektedir. Anadolu ve Rumeli'deki muhtelif medreseleri bir kaç yıl içinde dolaşıp, rütbe rütbe yükselterek genelde İstanbul'da bulunan en yüksek seviyeli medreselerde ders vermekte ve sonrasında sultan hocası, kadıasker, şeyhülislâm, yüksek mevleviyet kadılıkları görevlerini yapmaktadırlar. Ancak yalnız bu tür kaynaklara bakılırsa gerçeğe pek uymayan sonuçlara varılabilir. Çünkü bunlar, genelde kariyerleri İstanbul'a ulaşan ulema sınıfından müderrislerin tercümeihallerini ihtiva etmektedir. Oysa taşradaki medreselerde ders vermiş olan birçok öğretmenin kariyerlerinin her halde bukadar parlak olduğu düşünelemez. En azından XVIII ve XIX. yüzyıllara ait arzuhal, ilâm ve berat mahiyetindeki belgeler daha farklı bir tablo çizmektedir ki, bunlara göre yeni müderrisler çoğu zaman taşradaki düşük seviyeli bir medresede senelerce çalışıp vefat eden müderrislerin yerine tayin edilmektedir. Bu durum da bunların kariyerlerinin hiç ilerlemediğini göstermektedir.

Ancak taşradaki medreselerin amacı, Osmanlı İmparatorluğu'nun değişik topraklarında yaşayan Müslüman gençlerin arasından ulema kariyeri seçenleri en alt seviyesinden medrese sistemine sokmak ve bu sistem içerisinde kademe kademe İstanbul'daki en yüksek medreselere ulaşıncaya dek yetiştirmektir. Sofya Milli Kütüphanesi'nde saklanan ve ancak bütün olmayan bir belgede İstanbul medreselerinden onüçünde tahsil gören öğrencilerin (talebe) isimleri verilmiştir. 1826 senesinde yazılan bu listelerde talebelerin çoğunun nereli olduğu da kaydedilmiştir. Belgede adları belli olan 253 kişiden 11'i Tırnovalı, 7 Balçıklı, 7 Selvili, 6 Pazarcıklı (yani Hacıoğlu Pazarcığı'ndan), 4'ü Filibeli, 2'si Vidinli, 1'i Silistreli, 1'i Şumnulu, 1'i Berkofçalı, 1'i Niğbolulu ve 1'i Varnalı'dır.98 Yani bu

öğrenciler, içinde medreselerin bulunduğu Bulgaristan şehir ve kasabalarından olup medrese sistemine girmiş ve tahsilini İstanbul'daki medreselerde sürdürüp tamamlamışlardır. Bu şekilde de Bulgaristan'da kurulan ve faaliyette bulunmuş olan medreselerin Osmanlı medrese sisteminde gerçek yerini tespit etmekteyiz. Bulgaristan Osmanlı medresleri, bir yandan bu sistemin gerçek anlamda tabanını oluşturmakta, öte yandan Balkanlar'ın önemli bir bölgesini yaklaşık beşyüzyıl boyunca etkilemiş olan Osmanlı medeniyetinin bir simgesi olmaktadırlar.99

1 Arif Bey, "Devlet-i Osmaniyye Teessüs ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulemâ", Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, 1332, sayı 1, s. 137-144; M. Ş. Yaltkaya, Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler, İstanbul, 1940; İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç. Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, toplayan A. S. Ünver, İstanbul, 1956; M. C. Baysun, "Osmanlı Devri Medreseleri", İslâm Ansiklopedisi, Cilt VIII, İstanbul, 1960, s. 71-77; İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, Ankara, 1965 (1984, 1988); Ş. Tekindağ, "Medrese Dönemi", Cumhuriyet'in 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1973, 3-54; C. Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri. Teşkilât. Tarih, İstanbul, 1976; M. Zilfi, "The İlmiye Registers and the Ottoman Medrese System prior to the Tanzimat", Contributions a'l-histoire économique et social de l'Empire Ottoman, publ. par J. -L. Bacqué-Grammont et P. Dumont. Paris, 1983, pp. 309-329; K. Kreiser, "Medresen und Derwischkonvente in Istanbul: Quantitative Aspekte", Économie et sociétés dans l'Empire Ottoman (Fin du XVIIIe - Début du XXe siècle), publ. par J. -L. Bacqué-Grammont et P. Dumont. Paris, 1983, pp. 109-128; H. Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. Medrese Programları - İcazetnameler - Islahat Hareketleri, İstanbul, 1983; M. L. Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1984; R. Repp, The Mufti of Istanbul. A Study in the Development of the

Ottoman Learned Hierarchy, Oxford, 1986; Y. Akyüz, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e), İstanbul, 1994; A. Gül, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârü'l-Hadislerin Yeri, Ankara, 1997; C. İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, Cilt I-II, İstanbul, 1997; E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Cilt 2, ed. E. İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 1998, s. 223-361.

2 E. İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965). Keşif ve Tasarlama Dönemi", Belleten, Cilt LXIV, sayı 240, 2000, s. 541-582; Y. Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, 1999, sayı 3, s. 23-39.

3 C. Baltacı, a.g.e., s. 85, 101, 108-109, 141-142, 257, 420-421, 567.

4 Mihaloğlu Ali Bey'in 901/1496 tarihli vakfiyesinin sureti için bkz. Nüzhet Paşa, Ahvâl-i Gâzi Mihâl, Dersaadet, 1315, s. 86-91 ve A. S. Levend, Gazavat-Nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-Nâmesi, Ankara, 1956, s. 359-360. Mihaloğlu Ali Bey'in Plevne'deki medresesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. O. Sabev, "The Family of Mihaloğlu and Muslim Education in Bulgarian Lands of the Ottoman Empire", History of Muslim Culture in Bulgarian Lands, ed. R. Gradeva, Sofia, 2001, pp. 136-164 (Bulgarca olarak basılan makale, İngilizce özeti s. 165-166'de).

5 Sofu Mehmed Paşa Külliyesi için bkz. İ. Eren, "Mimar Sinan'ın Sofya'da Bilinmiyen Eseri", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, 1968, sayı 8, s. 66-70.

6 Maktul İbrahim Paşa'nın külliyesi ve vakfiyesi için bkz. M. Kiel, "Hrazgrad-Hezargrad-Razgrad. The Vicissitudes of a Turkish Town in Bulgaria (Historical, Demographical, Economic and Art Historical Notes)", Turcica, Vol. 21-23, 1991, pp. 495-563.

7 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. O. Sabev, “Ottoman Medreses in Ruscuk-Rousse”, Mélanges Prof. Machiel Kiel. Études reunies et prefacées par Prof. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, 1999, pp. 507-528.

8 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Tapu Tahrir Defterleri, No. 713, s. 34.

9 Sofya Milli Kütüphanesi, Oryantal Bölümü (NBKM), OAK 4/57. Bulgarca tercümesi için bkz. Turski izvori za balgarskata istorija, T. 2. Sofia, 1966, s. 341.

10 BOA, Tapu Tahrir Defterleri, No. 382, s. 729; Cevdet-Maarif 425 (1773 tarihli), 807 (1788).

11 BOA, Tapu Tahrir Defterleri, No. 409, s. 599-600. III. Mehmed (1595-1603) dönemine ait Sofya Sancağı tahrir defterindeki kaydı için bkz. N. Genç, XVI. Yüzyıl Sofya Mufassal Tahrir Defterinde Sofya Kazası, Eskişehir, 1988, s. 94-95, 680.

12 BOA, Tapu Tahrir Defterleri, No. 542, s. 286.

13 S. Kenderova, “Hadith Literature in Bulgaria 17th-19th Centuries”, Mjusjulmanskata kultura po balgarskite zemi, ed. R. Gradeva, Sv. Ivanova. Sofia, 1998, p. 353-377 (Bulgarca olarak basılan makale, İngilizce özeti s. 377-379’da).

14 O. Keskioğlu, “Bulgaristan’daki Bazı Türk Vakıfları ve Bali Efendi’nin Vakıf Paralar Hakkında Bir Mektubu”, Vakıflar Dergisi, sayı IX, s. 81-95.

15 Die Protokollbücher der Kadiamtes Sofia, bearbeitet von G. D. Galabov, herausgegeben von H. W. Duda, München, 1960, p. 127, dok. 505.

16 M. K. Özergin, “Eski Bir Ruzname’ye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri”, Tarih Enstitüsü Dergisi, sayı 4-5, 1973-1974, s. 263-290, No. 70.

17 M. K. Özergin, a.g.m., No. 33, 69, 72, 73, 76, 118, 128, 134.

18 a.m., No. 77, 34, 143, 117, 133, 37, 135, 13, 59, 71, 74, 75.

19 NBKM, SM 5/8. Bulgarca tercümesi için bkz. Sl. Draganova, “Un document Turc inédit sur la condition de la population de mineurs dans la kaasa de Samokov au cours de la première moitie du XVIIe siècle”, Izvestija na Darjavnite arhivi, Sofia, 1970, kn. 20, 189-195 (tercüme dışında Bulgarca olarak basılan yorum metni ve Fransızça özet).

20 O. Sabev, “Ottoman Medreses in Ruscuk-Rousse”….

21 BOA, Cevdet-Maarif 5225.

22 M. Süreyyâ, Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye, Cilt II, yayına haz. M. Keskin - A. Öztürk - R. Tosun, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996, s. 148.

23 BOA, Cevdet-Maarif 3225.

24 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA) - Ankara, K. Rabi 35, s. 564. VGMA’de saklanan vakfiyeler hakkında bilgiler BOA’de bulunan kataloglardan alınmıştır.

25 BOA, Cevdet-Maarif 7175.

26 E. H. Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimarî Eserleri, Cilt IV, Kitap 4, Bulgaristan, İstanbul, 1982, No. 2995, 2996.

27 BOA, Cevdet-Maarif 6422.

28 H. Doğru, XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Rumeli’de Sağ Kolun Siyasi, Sosyal, Ekonomik Görüntüsü ve Kozluca Kazası, Eskişehir, 2000, s. 172-173; Aynı medrese E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 1587’de bahsedilmektedir.

29 Evliya Çelebi, Seyahatname, Cilt VIII.

30 M. Kiel, “Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: The Place of Turkish Architecture in the Process”, International Journal of Turkish Studies, Vol. 4, No. 2, 1989, pp. 79-129 (p. 90).

31 M. Süreyyâ, a.g.e., Cilt I, yay. haz. A. Aktan - A. Yuvalı - M. Keskin, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995, s. 187.

32 Evliya Çelebi, Seyahatname, III. Cilt.

33 E. H. Ayverdi, a.g.e., s. 104. Ancak 1163/1750 tarihli bir takrir, Sofya Veli Mahmud Paşa Camii'nde dersam olan Ebu Bekir Efendi'den bahsetmektedir: BOA, Cevdet-Maarif 6495 (belge çürük halindedir).

34 Evliya Çelebi, Seyahatname, Cilt III.

35 A.e., Cilt III., V., VI., VII. ve VIII.

36 NBKM, S 67, s. 42, II. belge; 1728'de Mustafa Paşa, aynı külliyesi için yeni bir vakfiye düzenlemiştir. Sureti o yıla ait Vidin sicilindedir: NBKM, S 56, v. 34a-35b.

37 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 2104. Bu medrese ile ilgili 1247/1831-32 tarihli bir arzuhal da mevcut, ancak çürük halinde: BOA, Cevdet-Maarif 6190.

38 Osmanski izvori za istorijata na Dobrudja i Ceveroiztochna Balgarija, Sofia, 1981, s. 172, No. 339.

39 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 924; 1256/1840 tarihli ilâm (BOA, Cevdet-Maarif 1149) ve 1280/1864 tarihli inhada (BOA, Cevdet-Evkaf 28280) aynı medrese bahsedilmektedir.

40 Şumen Tarih Müzesi, No. 397. Bu vakfiye'nin faksimilesi va hakkında yorum H. W. Duda tarafından yayınlanmıştır: H. W. Duda, "Moschee und Medrese des Şerif Halil Pascha in Schumen", Balkantürkische Studien, Wien, 1949, pp. 63-89, 115-126; VGMA'da bulunan bu vakfiyenin sureti O. Keskioğlu tarafından yayınlanmıştır: O. Keskioğlu, "Şumnulu Şerif Halil Paşa Vakfiyesi", Vakıflar Dergisi, sayı XIX, 1985, s. 25-31.

41 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 1776.

42 NBKM, R. 11, v. 6a, 19b.

43 M. Süreyyâ, a.g.e., Cilt II, s. 165.

44 Z. İvanova, “Köstendil Kütüphanesi”, Ümit Eğitim ve Kültür Dergisi, Sofya, 1999, sayı 28, s. 18-20. 1231/1816 tarihli arz (BOA. Cevdet-Evkaf 13897) ve 1246/1830 tarihli inha (BOA, Cevdet-Maarif 6681) aynı medrese ile ilgilidir.

45 BOA, Cevdet-Maarif 6372. 1206/1792 (BOA, Cevdet-Maarif 49) ve 1208/1794 tarihli (BOA, Cevdet-Maarif 51) iki belge yine bu medrese ile ilgilidir.

46 BOA, Cevdet-Maarif 2200. Aynı medrese ile ilgili diğer bir belge 1208/1794 tarihli bir hüccettir, ancak çürük halinde: BOA, Cevdet-Maarif 7092.

47 BOA, Cevdet-Maarif 4698.

48 BOA, Cevdet-Evkaf 7644.

49 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 2017.

50 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 434.

51 BOA, Cevdet-Maarif 2177. 1234/1819 tarihli çürük halinde olan takrir (BOA, Cevdet-Maarif 6355) ve 1259/1843 tarihli tahrirat (BOA, Cevdet-Maarif 5989) bu medreseyi bahsetmektedir.

52 İ. E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi. II. Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara, 1991, s. 112, 301.

53 BOA, Cevdet-Maarif 5558.

54 İ. E. Erünsal, a.g.e., s. 98, 299.

55 NBKM, S 21, s. 108-110. Bu vakfiyenin diğer bir sureti VGMA’da (K. Rabi 35, s. 616) bulunmaktadır.

56 BOA, Cevdet-Maarif 6788.

57 BOA, Cevdet-Maarif 6810.

58 BOA, Cevdet-Maarif 129. 1218/1803 tarihli istida da (BOA, Cevdet-Maarif 5666) aynı konu hakkındadır.

59 BOA, Cevdet-Maarif 89. 1245/1830 tarihli ilâm yine bu medreselere müderris tayiniyle ilgilidir (BOA. Cevdet-Maarif 1998).

60 BOA, Cevdet-Maarif 3791. Bu medrese Sofya sicilinde kaydolunan 1207/1792 tarihli bir şukkada da bahsedilmektedir (NBKM, S 311/6, v. 11b).

61 BOA, Cevdet-Maarif 92.

62 VGMA, K. 5/36, s. 36.

63 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 964.

64 İ. E. Erünsal, a.g.e., s. 86.

65 NBKM, R. 11, v. 6a, 17b, 19b.

66 BOA, Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri, No. 10267, v. 1a.

67 VGMA, K. Sabi 37, s. 114-115.

68 Ruse Tarih Müzesi, No. 2922, v. 135b-136a. VGMA'da bulunan diğer bir suret ise 1262/1846 tarihlidir: VGMA, A. Başlar 1255, s. 277.

69 BOA, Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri, No. 10267, v. 1a. Listede Rusçuk'taki cami, medrese, zaviye ve hamamların olduğu gibi bu medreselerin Şumnu'da bulunduklarına dair her hangi bir işaret konulmamıştır. Ancak bunların Şumnu medreseleri oldukları diğer kaynaklardan tespit edilebilir.

70 BOA, Cevdet-Maarif 7103.

71 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 108.

72 BOA, Cevdet-Maarif 4544.

73 BOA, Cevdet-Maarif 5270 (çürük).

74 BOA, Cevdet-Maarif 6294; E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 419.

75, 76, 77 BOA, Cevdet-Maarif 6167, 1149, 8421.

78 BOA, Cevdet-Maarif 2294; E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 2798.

79 BOA, Cevdet-Maarif 2564.

80, 81 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 1191, 1192, 1037.

82 NBKM, Defter D 361, v. 59a.

83 BOA, Cevdet-Maarif 4863.

84 E. H. Ayverid, a.g.e., No. 420, 421, 424, 596, 577, 578, 3287, 1045, 1046, 2715, 177, 965, 284, 283, 1483, 2326, 1937, 2944, 1219, 1225, 2016, 109, 3008, 3011, 923, 925, 3179, 994, 1519, 685.

85 E. H. Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri, Cilt IV. Kitap 5: Yunanistan, İstanbul, 1982, No. 1138, 1207, 1208, 1231, 1352.

86 E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 337.

87 BOA, Cevdet-Evkaf 13679.

88 Bu gelişmeler için bkz. J. R. Barnes, An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire, Leiden: E. J. Brill, 1986, ve özellikle altıncı bölümü: Government Takeover of Bektaşi Property and That of All Dervish Orders, s. 87-101.

89 M. Aydın, "Ahmed Arif Hikmet Beyefendi'nin Rumeli Tanzimat Müfettişliği ve Teftiş Defteri", Belleten, Cilt LVI, sayı 215, 1992, s. 69-165.

90 A. Stoilova, Z. Ivanova, "On Two New Collections of Books in the Arabic Script Preserved in Bulgaria", Mjusulmanskata kultura po balgarskite zemi, ed. R. Gradeva, Sv. Ivanova. Sofia, 1998, 380-396 (Bulgarca olarak basılan makale, İngilizce özeti s. 397-399'da).

91 Evliya Çelebi, Seyahatname, Cilt VI.

92 S. Parveva, "Representatives of the Muslim Religious

93 Institution in the Town in Bulgarian Lands During the 17th Century", Mjusjulmanskata kultura po balgarskite zemi, ed. R. Gradeva, Sv. Ivanova. Sofia, 1998, pp. 127-209 (Bulgarca olarak basılan makale, İngilizce özeti s. 210-211'de).

93 1906 yılında İhtiman'daki Mihalzâde Mahmud Bey vakfının mütevellisi olan Yusuf Rağıb'a göre Mahmud Bey külliyesinde bir de

medrese varmış (Y. Gökçek, Köse Mihal-Oğulları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mezuniyet Tezi, 1950, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Tez 1801, s. 34). Daha erken dönemlere ait belgelerde her hangi bir medreseden bahsedilmemektedir. Bk. O. Sabev, "The Family of Mihaloğlu…"; E. H. Ayverdi İhtiman'daki Haraccı Kadı adındaki diğer bir medreseden söz ederken, C. Baltacı'nın XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri başlıklı eserini (s. 561) kaynak göstermiştir. Ancak C. Baltacı, eserinde böyle bir medreseden bahsedilmemektedir. Bkz. E. H. Ayverdi, a.g.e., No. 877.

94 E. H. Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri, Cilt III: Yugoslavya, İstanbul, 1981, s. 252, 100.

95 E. H. Ayverdi, a.g.e., Cild III, s. 143.

96 C. Baltacı, a.g.e., s. 413.

97 Bu konuda C. Baltacı ve M. K. Özergin'nin verdikleri bilgilerin dışında birçok Osmanlı kaynaklarından da istifade ettik: BOA, Tapu Tahrir Defterleri, No. 409, 542; İbnülemin-Evkaf 743; Cevdet-Maarif 49, 51, 89, 92, 807, 1926, 1998, 2200, 3225, 4698, 5942, 6372, 6681, 6787, 6788, 7175, 8421, 8644; Cevdet-Evkaf 7644; NBKM, S 21, S 56, S 67; Şumen Tarih Müzesi, No. 397.

98 NBKM, F. 119, a.e. 1824.

99 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. O. Sabev, Ottoman Schools in Bulgarian Lands, 15th-18th Centuries, Sofia, 2001 (Bulgarca olarak basılan kitap, İngilizce özeti s. 301-304'te).

ALTMIŞBİRİNCİ BÖLÜM:

OSMANLI KLÂSİK DÖNEMİNDE DİL VE EDEBİYAT

A. Klâsik Dönem Osmanlı Türkçesi

Osmanlı Türkçesi / Doç. Dr. Nurettin Demir - Doç. Dr. Emine Yılmaz [s.475-488]

Başkent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Dönemin Adlandırılması

Oğuzların Anadolu'ya gelmelerinden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar olan süreyi içine alan dönemin dilinin adlandırılması konusu farklı çalışmalarda tartışılmıştır. Elimizde, Anadolu'da Türk birliğinin sağlanmamış olduğu 1300-1500 tarihleri arasındaki dönemden kalma çok sayıda eser vardır. Eserlerin dilinin kendi içerisinde bir birlik oluşturmadığı bu dönemi, günümüz Türkolojisinde bilim adamları Eski Anadolu Türkçesi, Eski Türkiye Türkçesi, Eski Osmanlıca gibi terimlerle adlandırmayı tercih etmektedirler. Aynı dönem için Eski Osmanlıca adının da kullanıldığı görülmektedir. Ancak Türkler, 14. yüzyılın sonlarında Balkanlara yayıldılar. 15. yüzyıldan itibaren Sarayevo'dan Bağdat'a, Belgrat'tan Kahire'ye kadar Türkçe konuşan memurlar ve askerler gitmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve kültürel bir güç olarak gelişmesiyle

dil özellikleri bakımından-kesin bir tarih olmamakla birlikte-İstanbul'un fethine kadar olan dönemin diline Eski Anadolu Türkçesi, bu tarihten sonraki dönemin diline de Osmanlı Türkçesi denilmektedir.1 Ancak Eski Anadolu Türkçesine has dil özelliklerinin bir anda ortadan kalkmadığını, sonraki yüzyıllarda yazılmış eserlerde de görülmeye devam ettiğini belirtmeliyiz. Bu yüzden yeni dönemi 15. yüzyıl sonlarından başlatanlar da vardır. Eski Anadolu Türkçesi de kendi içerisinde 1. Selçuklular Dönemi (11.-13. yüzyıllar arası), 2. Beylikler Dönemi (14. yüzyıl), 3. Osmanlılar Dönemi (15. yüzyıl ortalarına kadar) olmak üzere üç döneme ayrılabilir. Yeni dönemin adlandırılması ve dönemlerinin tespiti de başlı başına bir sorundur. Bu dönemin dili için Osmanlıca veya Osmanlı Türkçesi terimleri yaygın olarak kullanılmaktadır. Her ikisiyle de geniş halk kitlesinin konuştuğu Türkçeden kopuk, Arapça ve Farsça unsurların ağırlıkta olduğu karma bir yazı dili kastedilmektedir. Terimlerin kullanılmasında zaman zaman duygusal yargılar ağır basmış, bir taraftan olumsuz yan anlamlar asıl kastedilene eşlik edip, sanki Türkçe olmayan bir dil sözkonusuymuş gibi bir tavır takınılırken diğer yandan gerçek durumu bir tarafa bırakan aşırı derecede yileştirici yorumlamalara da gidilmiştir.

Osmanlı Türkçesi terimini Türkiye Türkçesini de içine alacak şekilde kullananlar arasında yer alan ünlü Macar Türkoloğu Németh, 1957 yılında dönemin adlandırılması tartışmalarıyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanır: ”Belki de Türkiye'de 'Osmanlı Türk Dili', 'Osmanlı Türkçesi' tabirleri, özellikle son nesil zevkine göre sunî, sevimsiz, tatsız ve Türkiye'nin bugünkü durumunda mânasız gibi gelebilir, fakat benim gözümde bu tabirlerde Türklüğün ana kitlesinden ayrılmış olan özel bir kolun yedi yüz yıllık tarihi vardır.”2 Németh bu görüşüyle “Anadolu Türkçesi”, “Türkiye Türkçesi” terimlerine, kastedilen dilin bu bölgeler dışında da kullanıldığından hareketle karşı çıkar.

Biz bu çalışmamız çerçevesinde Osmanlı Türkçesi veya Osmanlıca terimiyle, 15. yüzyılın ortalarında Osmanlı devletinin bir siyasi ve kültürel güç olarak kendini kabul ettirmesinden sonra ortaya çıkan ve Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasına kadar kullanılan her türlü Türkçeyi kastediyoruz. Bugünkü Türkiye Türkçesi, kimi yansımaları hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız ve bazı dönemleri iyi araştırılmamış olan bu dilin doğrudan devamıdır.

Oğuz Yazı Dili

Selçuklular ve Türkmenler adıyla sürekli olarak güneybatıya göç eden Oğuzların konuştukları dile ilişkin en eski özelliklere Orhon Yazıtları'nda rastlıyoruz. Söz başında m-sesine karşılık b- bulunduran biçimler: ben, bıñ "1000", beñgü "sonsuz", buñ "sıkıntı", beñ "ciltteki siyah lekeler", bin- vb.; -mış/-miş eki ile kurulan geçmiş zaman; iş küç bermek deyimi içinde geçen iş küç ikilemesi vb.

Oğuzcanın bir yazı dili olarak ortaya çıkışı 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da gerçekleşmiş ise de bundan çok daha önce, Oğuzlar henüz Orta Asya'da iken gelişmeye başladığı açıktır. Horasan bölgesinde Büyük Selçuklu Devleti'nin oluşmasından (1040) kısa bir süre sonra Oğuzlar, İran ve Azerbaycan yoluyla Anadolu'ya gelerek burada Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurmuşlardı (1075). Kaşgarlı Mahmut 11. yüzyılın ikinci yarısında hazırlamış olduğu sözlüğünde bu dönem Oğuzcasının ayırıcı özelliklerini vermiştir. Bu özelliklerin bazıları şunlardır:

1. Kelime başında t-> d-değişmesi.

2. Kelime içinde ve sonunda w ve d ünsüzlerinin sırasıyla v ve y ünsüzlerine değişmesi.

3. Ek veya ikinci hece başındaki ince ve kalın g ünsüzlerinin yitimi.

4. -ası/-esi gelecek zaman sıfat-fiil ekinin kullanılması vb.

1243'te Moğollara yenilen, 1308'de egemenlikleri sona eren Anadolu Selçukluları döneminde, yönetici kesimin Arap ve Fars kültürüyle olan yakınlıklarından ötürü Türk dili ve bu dil üzerine kurulu bir edebi anlayış çok fazla gelişmemişti. Ayrıca Oğuz yazı dili de henüz Doğu Türkçesi geleneğinden çok uzaklaşmamıştı. Mecdut Mansuroğlu, Mustafa Canpolat, Zeynep Korkmaz gibi yazarların savunduğu teze göre Eski Anadolu Türkçesi Doğu Orta Türkçesinin, yani Orta Asya'daki Uygur yazı dilinin güçlü etkisi altındaydı. Ancak 15. yüzyıldan itibaren Osmanlıcanın ilk devresinde saf Oğuzca öğeler görülmeye başlamıştır.3

Eski Anadolu Türkçesi yazı geleneğinin temelinde, norm olabilecek durumda ağızlar üstü prestij varyantları bulunmaz. Dil Oğuzca izleri taşır, ama kısmen karışmış Doğu Türkçesi unsurlarıyla ileri derecede varyasyona sahiptir. En geç 12. yüzyılda Harezm ve Horasan'da, doğuda kalan Orta Asya Türk yazı diline -her ne kadar farklı ağız ve daha çok Oğuzca özellikler taşısa da- bağlı olan bir batı Türk yazı dili gelişmişti. 12.-13. yüzyılın ilk Anadolu Türkçesi büyük oranda bu dili temsil eder. Horasan'dan Türk göçleri sayesinde getirilen dönemin dili daha sonraki Osmanlıcayla ilgili çalışmalarda, ol- ~ bol- fiilindeki kelime başı değişkenlik yüzünden "olga-bolga" dili olarak adlandırılmıştır. Ancak 13. yüzyıldan itibaren Anadolu Türk yazı dili oldukça bağımsız bir şekilde ve tipik Oğuzca özelliklerle gelişmiştir.

Anadolu Selçuklu Devleti döneminden, karışık dilli eserler adı verilmiş olan Karahanlı, Kıpçak ve Oğuz grubu özelliklerini bir arada bulunduran az sayıda eser günümüze kadar gelebilmiştir. Bunların en önemli olanı 12. yüzyılın sonu ile 13. yüzyıl başlarında yazılmış olan Behcetü'l hadâik'tir. Yazarı belli olmayan bu vaaz kitabının Anadolu'da yazılmış olduğu kabul edilmektedir. Ali adlı bir yazar tarafından 1233'te yazılmış olan Kıssa-i Yusuf, 1343'te Fakih Yakut Arslan tarafından Farsçadan Türkçeye çevrilmiş

olan Feraiz Kitabı, Kudûri Tercümesi, Mevlana ve oğlu Sultan Veled'in Türkçe beyit ve manzumeleri, Hoca Dehhani ve Ahmed Fakih'in eserleri, Şeyyad Hamza'nın Yusuf u Zeliha'sı ve Yunus Emre'nin şiirleri Anadolu'da ortaya çıkan Oğuz yazı dilinin ilk eserleri olarak kabul edilirler.4

11. yüzyıldan itibaren Anadolu Türkleşirken Selçuklular, devlet idaresinde Farsça, din ve bilimde Arapçayı kullanıyorlardı. Halk tarafından konuşulan Türkçe "kaba" bir yerel konuşma dili olarak görülmüş, iki kültür dili karşısında uzun zaman bir varlık gösterememiştir. Moğol akınları önünde Anadolu'ya kaçan Fars dilli insanlar, Farsçanın Anadolu'daki durumunu daha da güçlendirmiştir. 13. yüzyılda Türkçe Anadolu'da hala epeyice itibarsız bir durumdadır. Ancak daha o zaman bile Türkçe İslâmitasavvufi eserlerde, özellikle de dini yayma amacı güden ve bu yüzden de halk tarafından anlaşılabilecek bir dille yazılmaları gerektiği için "kaba" kalmak zorunda olan eserlerde, az da olsa kullanım alanı bulmaktaydı. Yeni yeni başlayan bir Anadolu-Türkçesi şiiri Selçuklular zamanına gitmekle birlikte, bir kültür dili olarak Türkçe 14. yüzyılda Selçukluların dağılmasından sonra gelişme fırsatı bulmuştur. Selçuklulardan sonra Anadolu'da kurulan beyliklerin idarecileri genelde tek dilliydiler. Bu yüzden beyliklerde Türkçe saray dili olarak kabul görmeye, idare dili ve saraylar arasındaki kültür yarışında edebi dil olarak da kullanılmaya başlandı. Bunda, beyliklerin nüfusunu büyük oranda Anadolu'ya göç eden Türk boylarının oluşturmasının da büyük bir etkisi olmuştu.

Bu dönemde kullanılan dil, çeşitli Oğuzca ağızların karışımı bir dil olmalıdır. Bu dil fonoloji, morfoloji, söz varlığı ve imla açısından herhangi bir şekilde kodlanmış, standartları olan bir dil değildir. Daha çok, çeşitli Oğuz boylarının ağızlarının bir karışımı olarak görülür ve bunlar arasında zaman zaman Doğu Türkçesi özelliklerine de rastlanır. Aşağıda da

görüleceği gibi bu dönemin eserlerinde zaman zaman doğu Türkçesine yakın bir imla kullanılmaktaydı. Bu yüzden ilk dönem şairlerinin eserlerinde neredeyse kuralsız bir imlayla karşı karşıya kalırız. Arapça ve Farsça kelimeler de dahil olmak üzere aynı kelimenin farklı yazılışlarıyla karşılaşırız.5

Bu dönem eserlerinin dilinin karışık olmasında şaşırtıcı bir durum yoktur. Eski Anadolu Türkçesi varyantları, Türkçe unsurların çokluğuna rağmen bir yüzyıl sonra alt standart olarak görülmüş ve bu dille yazılmış olan eserler daha sonra "eğitimlilerin" diline yeniden aktarılmıştır. Bunu, örneğin, Mercimek Ahmet'in Kabusname çevirisinin "… bir gün Filibe yolunda padişah hizmetine vardım ve gördüm ki Sultan [Murâd Han] ibn Muhammed Han ibn Bayezid … elinde bir kitap tutar. Bu zaif hastadil ol âli cenabından ne kitaptır deyu istida ettim. O lâfz-ı şekerbarından Kabusname'dir deyu cevap verdi ve eyitti ki hoş kitaptır ve içinde çok faideler ve nasihatler vardır, ama farisî dilincedir. Bir kişi türkîye tercüme etmiş, velî açık söylememiş" sözlerinden anlıyoruz. Kabusname'nin farklı çevirileri üzerinde çalışmış olan Mark Kirchner, Mercimek Ahmet'in çevirisinden önce daha başka çeviriler de olduğu görüşündedir.6

Osmanlıcanın Dönemleri

Osmanlı Türkçesi olarak adlandırılan dönem kendi içerisinde dil özelliklerinin yardımıyla belli alt sınıflara ayrılabilir. 15. yüzyıl ortalarından 16. yüzyıla kadar olan ve Eski Anadolu Türkçesi özelliklerinin yerlerini yavaş yavaş yenilerine bıraktığı geçiş devresi anlamında Başlangıç Dönemi, yeni dil özelliklerinin yerleşip yaygınlaştığı, Türkçenin işlev alanlarının genişlediği, ama aşağıda da görüleceği gibi standardın halk dilinden uzaklaştığı 16. yüzyıldan 19. yüzyıl ortalarına kadar Klasik Dönem, 19. yüzyıl ortalarından 20. yüzyılın başına kadar olan, yeni bir standart dilin gelişmeye başladığı Yenileşme Dönemi ve son olarak 20. yüzyılın başından

Cumhuriyetin kurulmasına kadar olan süreyi içine alan ve günümüzdeki dilden çok farklı olmayan Türkiye Türkçesi gibi. Her dönemi çeşitli özellikler yardımıyla alt bölümlere ayırmak mümkün olduğu gibi daha başka kıstaslar esas alınarak başka zaman dilimlerini içine alacak biçimde farklı dönemlerin ortaya konabileceğini de belirtmeliyiz. Ancak nelerin sınıflandırmada ölçüt olarak alınabileceği konusunda da yeterli ayrıntı çalışması olmaması bir tarafa bu yazı çerçevesinde böyle bir deneme gereksizdir.

Standart Osmanlıcanın Gelişmesi

Osmanlı devletinin kurulması ve yükselmesine paralel olarak dil de gelişir. Yerel bir ağızdan standarda gelişmesi dikkat çekici bir durumdur. Ayrıca bir standart dilin şuurlu bir birlik ve kimliğe, bir halk grubunun bilinçli olarak yükselmesine bağlı olmasının örneği olarak da ilgi çekicidir. Selçuklunun kuzey doğu ucunda bulunan küçük bir beylik kısa zamanda askeri ve politik açıdan gelişmiş, Batı Anadolu'da ve Rumeli'de önemli toprak parçaları elde etmişti. Her ne kadar ilk Osmanlı beyleri Selçukluların eğitim ve kültür seviyesinde olmasalar ve en küçük beyliğe sahip olsalar da bir standart dil geliştirebilecek güce sahiptiler.

Kurucusunun adına göre adlandırılan Osmanlı Devleti'nin doğuşu ve gelişmesiyle birlikte önceki Anadolu Türkçesi ağızlarından bir Osmanlı devlet dili doğar ve gelişir. Eski Anadolu Türkçesi varyantlar yığını bazı edebi, dini ve didaktik işlevleri yerine getirebilmekteydi. Ama Türkçe temel alınarak Osmanlı Devlet teşekkülünü destekleyecek bir standart dil yaratma ihtiyacı ortaya çıkınca bu yetersiz kaldı. Osmanlı Türkçesi yerel bir dil durumundan, çeşitli ağızları konuşanlar arasında bir iletişim aracı olma durumuna gelişti; yazılı ve sözlü bir standart varyant olarak bölgeler ve imparatorluğun genişlemesine ve idarede Türk olmayan unsurların da görev almasına paralel olarak milletler üstü geçerlilik kazandı. Her ne kadar

oldukça homojen bir standart yazı dili gelişmediyse de özellikle bilimsel ve idari yazılarda Osmanlıcanın işlevleri önemli ölçüde arttı. Bu arada kaynaklar prestij dilleri olan Arapça ve Farsçadan çok sayıda unsurla tamamlandı.7

Osmanlının gücünün sağlamlaşmasıyla yeni dil bağlayıcı hale gelmiş ise de tam bir kurallar kitabı anlamında bir biçimsel kodifikasyon hiçbir zaman olmamıştır. Türkçe unsurlar için doğruları önceden bildiren bir kural koyucu gramer veya imla kılavuzu yoktu. Sadece Arapça-Farsça unsurlar için imla, söyleyiş, dilbilgisi ve söz varlığıyla ilgili belli kurallar vardı. Bu durum her iki dile ait bilgilerin gelişmesiyle birlikte, verici dillerdeki imla ve söyleyiş kurallarına uyma şeklinde kendini göstermiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünün artması (zirve 16.-17. yüzyıl) ve yazı dilinin olgunlaşması ve gelişmesiyle Türkçeden gittikçe artan bir uzaklaşma görüldü. Bu şekilde ortaya çıkan yüksek dil, iktidarı elinde bulunduran elitlerin idaresinde, konuşulan varyantlardan önemli ölçüde uzaklaştı ve sadece Arapça ve Farsça bilgisi olanlarca anlaşılır duruma geldi. Bu, yabancı unsurlarla kurulmuş, ileri derecede seçilmiş, sadece resmi amaçlara yarayan bir tür üsluptu. Çok geçmeden, yukarıda da işaret edildiği gibi, öteki eski Anadolu Türkçesi varyantları alt standartlar olarak değerlendirildiler ve bunlarla kaleme alınmış olan eserler ”okur yazar” Türkçesine yeniden aktarıldı. Standart Osmanlıca, aynı zamanda yazı ve konuşma dili olarak işlev gören milli bir genel dil değildi. Osmanlı toplumunun hiçbir tabakası yüksek varyantı günlük konuşmanın normal aracı olarak kullanmıyordu. Standart dil ve geride kalan varyantlar yığını arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmıştı.8

Ancak Osmanlıca, dil varyasyonu ”standart”-”alt tabakaya has” şeklinde basit bir zıtlığa indirilemez. Üslup teoricileri ”fasih Türkçe” ile ”kaba Türkçe” arasında ”eğitimli kesimin konuşma dili” olarak işlev gören

bir de ”orta Türkçe” var sayarlar. Aradaki geçiş bölgesinden, uzun müddet konuşma dili normu olarak işlev gören, daha az resmi bir genel dil gelişmiştir. Bu batı Osmanlıcası standart dilinin temeli eğitimli kesimin konuştuğu İstanbul Türkçesi idi. Bu Türkçe oldukça erken bir zamanda baskın duruma gelerek güçlü bir bölgeler üstü etkisi olan, edebi olmayan, bağlayıcılığı bulunmayan, kodlanmamış bir konuşma varyantı idi. Yüzyıllar boyunca değişik tabakalardan konuşanlarca değiştirilmiş ve her yönden yeni unsurları bünyesine almıştır. Bir çok bölgeden İmparatorluğun payitahtına gelen konuşucu akını, bugün bile genel Türkiye Türkçesinin özellikleri arasında yer alan ve bir çok yeniliğe yol açmış olan bir etkide bulunmuşlardır. Burada yazı dili değil, zaman zaman yazılan bir konuşma dili söz konusudur. Elde bulunan dil yadigarlarının sadece standart Osmanlıcayı yansıtmaları yüzünden bu dilin dökümü iyi yapılmamıştır.9

Özellikle bilimsel ve idari yazılarda Arapça ve Farsça kaynaklardan çok sayıda kelime alınmak suretiyle Osmanlıcanın işlev alanları önemli ölçüde genişletilmiştir. Dil pratik olarak normlaştırılmış, serbest olan varyant sayısında azalma olmuştur. Ancak buradaki normlaşma gayri resmidir. Normların nasıl olduğunu önceden belirleyen herhangi bir ”imla kılavuzu”, daha önce de söylendiği gibi, yoktur. Tamamiyle bağlayıcı bir normlaşma, neyin nasıl yazılması veya söylenmesi gerektiğinin kurallarını koyan bir uygulama Osmanlıca için hiç bir zaman olmamıştır.

Bu yazı dili yeni kurulmaya başladığı zamanlarda halk tabakasının konuştuğu dile oldukça yakındır. Daha sonra idareci elitlerin elinde dil, halk dilinden önemli ölçüde uzaklaşmıştır. Yeni dil ancak Arapça ve Farsça bilenlerin kullanabileceği ve alt tabaka için anlaşılmaz bir durumdaydı. Kısa bir süre sonra ileri derecede seçkin bir dil durumuna geldi. Bir imparatorluğun dili olarak gerekli yeknesak bir normun belirginleştirilmesi aynı zamanda dilin katılaşmasına, durağanlaşmasına da sebep oldu. Böylece

standart Osmanlıca bir dilin kullanılabileceği her durum için uygun olmaktan da uzaklaşmış ve bir standart varyant olmaktan çok, yabancı unsurlarla desteklenmiş, sadece resmi amaçlarla kullanılabilen bir üslup haline gelmiştir.10 Böylece Standart Osmanlıca hem yazı hem de konuşma dili olarak kullanılan bir genel dil olmaktan da uzaklaşmış oldu. Bunun sonucu da üst dil ile diğer varyantların birbirinden aşırı olarak uzaklaştığı bir ayrılma ortaya çıktı. Aradaki kopukluğu giderme çabaları bir sonuç vermedi. Daha sonra günlük dilden uzaklaşan bu üslup yerini, birbiriyle rekabet halindeki varyantlardan gelişen yeni bir standart dile bırakmak zorunda kaldı.

Gene de Osmanlıca'nın değişik ağız konuşurları arasında bir iletişim aracı olduğunu vurgulamalıyız. Grubun dışında Osmanlıca konuşmak, idareci kesimin sahip olduğu prestij yüzünden kabul görmekteydi. Bu varyantı kullanmak aynı zamanda bunu konuşanın sosyal kimliği açısından da önem taşımaktaydı. Osmanlıca, bir ağızdan böylece işlevsel anlamda bir standart dil olma yeteneği kazanmıştır. Eski Osmanlıca kaynaklar bu yeni biçimlerin geniş bir coğrafyada geçerli olduğunu göstermektedir.11

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir güç olarak yerleşmesi sonucunda yeni biçim bir standart dil olarak bağlayıcı duruma da gelmiştir. Bunun kullanılmasının kabulü devletin yaptırımları ve ödüllendirmeleriyle gerçekleşmiş olmaktaydı: İmparatorluğun sıkı sosyal sisteminde standart dili bilmek, kariyer yapmaya imkan sağlıyordu. Her yeni fethedilen bölgede ulema devlet organizasyonunun sağlamlaşması için çaba sarfetmekteydi. Devlet dilinin gayri resmi de olsa kodlanması ve gelişmesi bu genişleme ve sağlamlaşmaya paralel olmaktaydı. Osmanlıca, devletin savunulması ve idaresinde ana dili Türkçe olmayanların da görev almas sonucu, işaret edildiği gibi, milletler üstü bir karakter kazanmıştır.

Sık sık Osmanlıcanın ortaya çıkmasındaki asıl farkın söz varlığında olduğu, buna karşılık dilin iç yapısını, yani fonolojik envanterini, ünlü uyumlarını, morfolojik araçlarını ve cümle yapısını önemli ölçüde değiştirmediği söylenir. Ancak dilin söz varlığı dışındaki alanlarında da diğer varyantlar yığını ile standart Osmanlıca arasında, söz varlığında olduğu kadar yoğun olarak hissedilmese de, çok önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır.

İstanbul'un Dili

Dil bakımından İstanbul çok farklı dil türlerinin konuşulduğu bir şehirdi. Çeşitli eğilimlerin kaynaşmasıyla ortaya çıkmış olan şehir ağzı yerel bir varyantlar yığını durumundaydı. Türkçe olmayan alt ve üst katman varyantlarının, etnik açıdan Türk dilli olmayan çeşitli ”milletler”in etkisi de önemliydi. Türkçe söyleyişteki kimi ses özellikleri, Yunan, Ermeni, Yahudi veya başka bir kökenden olanlar için tipiktir. Karagöz oyununda bu etnik azınlıkların kimliklerine geleneksel olarak belli fonetik hususiyetlerle, karikatürize edilmiş biçimde, işaret edilir. Ancak bu halk kesiminin Türkçenin ayrı varyantlarını konuştuğu iddiası belgelenmiş değildir.12 Aynı durum Yunanlılar tarafından kaleme alınmış olan metinler için de geçerlidir.13

İstanbul şehir ağzı elbette İstanbul konuşmasına dayanan standart dilden ayrılır. Bunun bazı özellikleri, 19. yüzyılın ikinci yarısında yazılan nesirde, mesela Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın eserlerinde görülür. Burada çoklukla eğitimli kesimin teklifsiz bir üslubu söz konusudur. Eski İstanbul Türkçesi, bugün sık sık dile getirildiği gibi, payitahtın seçkin semtlerinde kadınlar tarafından ”en güzel” biçimiyle konuşulmaktaymış. Burada herhalde hem yüksek dilin hem de en alt sosyal tabakanın etkisinden oldukça uzak kalmış bir dil söz konusu olmalıdır.14 Ancak İstanbul'da daha çok kadınlar

tarafından konuşulan ”güzel Türkçe”nin nasıl bir dil olduğu konusu da iyi araştırılmış değildir.

İlk olarak 19. yüzyılda, bir standart kaymasına yol açan dil reformları başlatılmıştır. Standart dil yerini daha az resmi bir biçime bırakmak zorunda kalmıştır. Genel İstanbul dili bunun yolunu açmıştır. Türkçülerin başını çektiği ılımlı dil reformcuları, Türkçeyi İstanbul halkının, özellikle de kadınlarının konuştuğu gibi yazmayı teklif etmişlerdir. ”Orta” varyant böylece, yazı dilinin diğer gelişmelerine esas olan ve bugünkü Türkiye’nin milli dilinin temelini oluşturan yeni bir standart varyanta gelişmiştir.15

Varyasyon ve Değişme

Eski sosyal tabakalara bağlı varyasyona gelince, bunun ”kaba Osmanlıca” olarak adlandırılan tezahürlerinin sadece üst dilden sapmaları gösterdiğini veya üslup açısından hoş görülmeyen bir Osmanlıcayı oluşturduklarını belirtmek gerekir. Her standart, rekabet halindeki normların tesirine ve bunlar kanalıyla çözülmeye bağlıdır. Mesela yabancılar tarafından yazılmış olan orta Osmanlıca sözlüklerde vulgar olduğu belirtilen kelimelerin çoğu daha sonra standart biçimin yerini alan bir varyasyona sebep olmuştur. Geçiş çoklukla tedricidir. Bir müddet iki sosyal tabakaya has, biri ilerlemeci biri tutucu iki varyant varolmuştur. Bunu takip eden nesillerde yenileşme zaman zaman başka tabakaları da içine alacak şekilde yaygınlaşmış, genelleşmiş ve böylece daha önce kendisine yamanmış olan sosyal değerden kurtulmuştur. Amaçsız bir dil değişkenliği düzenli bir dil değişmesine dönüşmüştür. Temel olarak rekabet halindeki alt standart varyantları, standardın bünyesine dahil edilebilmekteydi. Bir gelişme basamağında kaba veya eğitimsiz görülen şey bir sonrakinde kabul edilebilmekteydi. Orta Osmanlıca için tipik olan eski morfolojik yapının yavaş yavaş çözülmesi ana hatlarıyla böyle olmalıdır. Sosyal açıdan üstün varyantlar gene de mesela fonolojik özelliklerin kopyalanmasıyla ortaya

çıkan yenilikçi yönler taşıyabilmektedirler. Prestiji düşük varyantlar prestij unsurlarını alabilmekte ve böylece yüksek varyantla aradaki uçurumu azaltabilmekteydi.16

Edebi olmayan varyantların tabakalaşmasında ise bir genel dil var sayılır. Bunun altında halk dili, halk dilinden daha prestijsiz bir alt standart olarak argo ve bayağı dil bulunur. İstanbul'da konuşulan genel dil hakkında özellikle yabancılar tarafından Arap alfabesi dışında alfabelerle yazılmış olan transkripsiyonlu metinlerde oldukça fazla malzeme bulunmaktadır. Bu eserlerin araştırılması ise Türkoloji içerisinde neredeyse ayrı bir kol haline gelmiştir, denilebilir.17

Alfabe ve İmla

Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcanın yazımında Arap alfabesi kullanılmıştır. Diğer alfabelerle yazılmış ve transkripsiyonlu metinler olarak da bilinen, özellikle dil incelemeleri açısından çok önemli eserler varsa da bunlar Osmanlıcanın yaygın olarak kullanıldığı alfabeler olma özelliğini hiçbir zaman kazanamamıştır. Sandart yazı dilinin gelişmesinde özellikle başlarda imla iki ayrı yazı geleneğinin izlerini taşır: 1. Uygur yazı geleneği; 2. Arap-Fars yazı geleneği. Bu geleneklerin imlaya yansıması şu şekilde özetlenebilir:

Uygur Yazı Geleneğinin Etkileri:

1. Ünlülerin yazıda gösterilmiş olması: vàJä0˝z "getürüñ!".

2. Nazal ñ sesinin gösterimi için xÖ grubunun kullanılışı: |wÜz "göñül"

3. N harfinin art ünlülü kelimelerde de kullanılışı: áõtO "sakın".

4. ç için 9 ve p için + kullanımı: ˝,˝0 tapa"…e doğru".

5. Eklerin kök ve gövdeden ayrı yazılışı:"LäO väPz! "eksüksüz".

Arap-Fars Yazı Geleneğinin Etkileri:

1. Ünlülerin yazıda gösterilmeyişi: ÄKwö "yigirmi".

2. Nazal ñ sesinin gösterimi için v harfinin kullanılışı: vLäz "gözüñ".

3. V harfinin art ünlülü kelimelerde kullanılışı.

4. ç için ∏ ve p için ∑ kullanımı.

5. Eklerin kök ve gövdeye bitişik yazılışı.

6. Tenvin kullanımı: ÚÚGÇ}à! “ölmedin (ölmeden önce)”.18

Sesbilgisi

Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcada Ünlüler

Eski Türkçede olduğu gibi Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcada da sekiz ünlü kabul edilmektedir: a,ı, o, u, e, i, ö, ü.

Ancak yine Eski Türkçede olduğu gibi uzun ünlüler’in ve kapalı e sesinin varlığı tartışmalıdır ve bu nedenle ayrı bölümler olarak ele alınmaları uygun görülmüştür:

Uzun ünlüler: Ana Türkçedeki asli uzun ünlülerin Eski Anadolu Türkçesinde kısalmış oldukları kabul edilmektedir. Aruzla yazılmış olan şiirlerde imalelerin gerçekte asli uzun ünlüleri gösterdiği öne sürülmüşse de Brendemoen yaptığı ayrıntılı çalışmada bunun ancak bir ölçüde doğru olabileceğini göstermiştir.19 Ona göre Karahanlı şiirinde imale gerçekten uzunlukları gösteriyordu ve Anadolu’da doğu Türkçesi geleneğinin bir devamı olarak ortaya çıkan Oğuz yazı dilinde uzun ünlüler çoktan kısalmış oldukları halde, imaleye denk gelen etimolojik uzunluklar ancak doğu Türkçesi yazı dili geleneğinin etkisiyle açıklanabilirler.

Bununla birlikte çağdaş Oğuz grubunun doğu bölümünde yer alan Türkmencede uzun ünlülerin bulunuyor olması (gâl-, sây-, çOban, yhk vb.) Ana Oğuzcada uzun ünlülerin korunmakta olduklarını ve batı Oğuzcasında kısaldıklarını göstermektedir.

Arapça ve Farsçadan girmiş olan kelimelerde ise çok sayıda uzun ünlü bulunur.

Kapalı e: Eski Türkçede olduğu gibi Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcada da kapalı e ünlüsü bazen i ünlüsünü gösteren işaretle, bazen

de ünlü işareti olmaksızın ifade edilmiştir. Buna karşılık açık e ve i ünlülerinin gösteriminde herhangi bir tutarsızlığa rastlanmaz. Türkologlar çoğunlukla, bugün Türkiye Türkçesinde e veya i ile söylenip de Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcada ye ile gösterilmiş olan köklerde bir kapalı e ünlüsü kabul etme eğilimindedirler. Osmanlıcadaki ye gösteriminin kapalı e'yi değil i ünlüsünü yansıttığı görüşü de vardır.[20]

Bu döneme ait metinler incelendiği zaman Eski ve Orta Türkçe döneminde, kök hecede e ve i ünlüleri arasında kararsızlık gösteren köklerin Türkiye Türkçesinde e veya i'ye değiştiğini, düzenli olarak e ile yazılan köklerde ise bu ünlünün yalnız e ile temsil edilmiş olduğunu görürüz (Yılmaz 1991: 160-161):

de-~di-> de-; et-~it-> et-; gece ~gice > gice; ver-~vir->ver-; gey-~giy-> giy-; eşit ~işit-> işit-; get-~git->git-; eki ~iki > iki vb.

sev-= sev-; ses = ses; gel-= gel-vb.

Ünlü Uyumları

Önlük-Artlık Uyumu

Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcada önlük-artlık uyumu güçlüdür. Bugün uyuma girmeyen-ki aitlik ekinin bu dönemde ötümlü ünsüzle başlayan art ünlülü biçimi de vardır: başında-gı, uçmakda-gı vb.

Yine bugün yalnız i-biçimi bulunan ve Eski Türkçe er-eyleminden gelen i- yardımcı eyleminin -dük sıfat-fiil eki almış idüg-i biçimi de önlük artlık uyumuna girmektedir: az ıdugın, hak ıdugın vb.

Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu

Bu uyum Eski Türkçe ve Türkiye Türkçesine göre Eski Anadolu Türkçesinde ve Osmanlıcada oldukça zayıftır. İlk dönemlerde çeşitli sebeplere bağlı olarak belirgin bir yuvarlaklaşma vardır. Bu olay hem kök ve gövdelerde, hem de eklerde ortaya çıkar. Kök ve gövdelerde gerçekleşmiş olan yuvarlaklaşmanın üç temel nedeni vardır:

1. Çok heceli sözcüklerin sonunda bulunan -E/-g seslerinin düşmesi: kapıg > kapu, sarıg > saru, bilig> bilü, sevig > sevü vb.

2. Dudak ünsüzlerinin etkisi: demür, kirpük, bülezük, süvri vb.

3. Söz yapımında kullanılan, düz ünlülü biçimleri bulunmayan yapım ekleri:

-(u) k/-(ü) k: aç-u-k, del-ü-k, eksü-k, tanış-u-k vb.

-aru/-erü: il-erü, iç-erü, yuk-aru vb.

-dur-/dür: bil-dür-, yap-dur-vb.

-ur/-ür: ir-ür-, sav-ur-vb.

-Eur/-gür: ir-gür-, dir-gür-vb.

-lu/-lü: saadet-lü, et-lü, ev-lü kanat-lu vb.

-suz/-süz: din-süz, yir-süz, arı-suz vb.

-(y)ıcı/-(y)ici: tur-ıcı, dilen-ici vb.

-cı/-ci;-çı/-çi: yol-cı, ok-çı vb.

Çatı eklerinin bağlama ünlüleri ise genellikle düz, bazen yuvarlaktır.

gör-i-n-, bul-ı-n-, dok-ı-n-, dut-ı-ş-, bul-ı-ş-, öp-i-ş-, kuç-ı-ş-, kuç-u-ş-, kurt-ı-l-, düz-i-l-, göz-i-k-, göy-ü-n-, ur-u-n-, tut-u-l-, süs-ü-l-vb.

İsimden isim yapım eki -lık/-lik'in de bazen yuvarlak ünlülü biçimleri görülmektedir: toğru-lık, ayru-lık, nazük-lük, kul-luk vb.

Bunların dışında da örnekseme olarak adlandırabileceğimiz dağınık yuvarlaklaşma örnekleri vardır: altun, dilkü, kendü, delü, sayru, üzengü, azuk, kadgu, yanku vb.

İsim ve fiil çekim eklerinin de bir bölümü yalnızca yuvarlak ya da yalnızca düz ünlü bulundurdukları için eklenmede uyumun bozulmasına neden olurlar. Bu ekleri şöyle sıralayabiliriz:

Yalnız yuvarlak ünlülü biçimleri bulunan çekim ekleri

1. Zarf-fiil eki-(y)up/-(y)üp;-(u) ban/-(ü) ben: gel-üp, id-üp, geç-üp, al-uban, oyna-y-uban vb.

2. Zarf-fiil eki -(y) u/-(y) ü: ağla-y-u, gözle-y-ü vb.

3. Emir kipi, 3. kişi ekleri-sun/-sün;-sunlar/-sünler: di-sün, bil-sün, oyna-sun, ağla-sunlar, görme-sünler vb.

4. 1. çoğul kişi bildirme eki -(y)uz/-(y)üz;-vuz/-vüz: biz-üz, perişan-uz, degül-üz, toğrı mı-y-uz, ne-vüz vb.

5. 3. tekil kişi bildirme ekleri-dur/-dür; durur/dürür: iş-dür, güneş-dür, yakın-dur, diri-durur vb.

6. Geçmiş zaman sıfat-fiil eki -duk/-dük: al-dug-ı-n-dan soñra, söyle-dük içün, içerü gir-dük yirde vb.

7. Geniş zaman eki -(u) r/-(ü) r: yat-u-r, yanku-lan-u-r, sığın-u-r vb.

8. İstek ve koşul kipinin çekiminde kullanılan 1. çoğul kişi eki -vuz/-vüz: kıl-a-vuz, söyle-y-e-vüz; al-sa-vuz, gel-se-vüz vb.

9. Tekil 1. kişi iyelik eki -(u) m/-(ü) m: bil-ü-m, kat-u-m, akl-u-m vb.

10. Çoğul 1. kişi iyelik eki -(u) muz/-(ü) müz: bağr-u-muz, din-ü-müz, çara-muz, ümid-ü-müz vb.

11. Tekil 2. kişi iyelik eki -(u) ñ/-(ü) ñ: kulag-u-ñ, şah-u-ñ, derd-ü-ñ vb.

12. Çokluk 2. kişi iyelik eki -(u) ñuz/-(ü) ñüz: beg-ü-ñüz, iş-ü-ñüz vb.

13. İlgi eki -(n) uñ/-(n) üñ (ben ve biz zamirlerinden sonra -üm): iş-üñ aslı, a-n-uñ zülf-i, ben-üm derd-ü-m, biz-üm ılduz-u-muz vb.

14. Tekil ve çoğul 1.ve 2. kişi çekiminde görülen geçmiş zaman ekleri -du-m/-du-m;-du-k/-dü-k;-du-ñ/-dü-ñ;-du-ñuz/-dü-ñüz: vir-dü-m, al-du-m, gelme-dü-k, bil-dü-k, bil-dü-ñ, sev-dü-ñ, kılma-du-ñuz, añla-du-ñuz vb.

Yalnız düz ünlülü biçimleri bulunan çekim ekleri

1. Belirtme durumu eki -(y) ı/-(y) i;-nı/-ni: kol-ı, göz-i, sözüm-ni, kuş-nı vb.

2. Tekil 3. kişi iyelik eki -(s) ı/-(s) i: söz-i, kapu-sı vb.

3. Soru eki -mı/-mi: sakınur mı, usanmaduñ mı, degül mi vb.

4. Üçüncü tekil kişi çekiminde görülen geçmiş zaman eki -dı/-di: otur-dı, gül-di, dur-dı vb.

5. Görülmeyen geçmiş zaman eki -mış/-miş: bul-mış-am, tol-mış, dur-mış-uz vb.

6. Emir kipi tekil 2. kişi eki -gıl/-gil: tut-gıl, vir-gil vb.

7. Fiil çekiminde kullanılan tekil ve çoğul 2. kişi ekleri -sın/-sin;-sız/-siz: sevinür-sin, bilür-sin, işide-siz, añlaya-sız vb.

8. 2. tekil ve çoğul bildirme ekleri -sın/-sin;-sız/-siz: sen-sin, güneş-sin, canlarum-sız, kör-siz vb.

9. Zarf-fiil eki -ınca/-ince: ol-ınca, gör-ince vb.

Son dönemde transkripsiyonlu metinler olarak bilinen ve Arap alfabesinden başka alfabelerle yazılmış metinlerle ilgili olanlar başta olmak üzere yapılan çalışmalar önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Buna göre köke yakın olan eklerde ünlü uyumu daha erken gelişmiştir. Genel olarak 17. yüzyılda dudak uyumunun gelişmeye başladığı, 18. yüzyılda ise günümüzdekine benzer bir uyumun konuşma dilinde gelişmiş olduğu söylenebilir. Halen devam etmekte olan istatistik çalışmalar dudak uyumu konusunda münferit kelime veya eklerin nasıl bir gelişme gösterdiğini ortaya çıkaracaktır.

Osmanlı Türkçesinde dudak uyumunun ortaya çıkış tarihi konusuna transkripsiyonlu metinlerden hareketle Johanson çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu çalışma tarihi morfonoloji sahasında bu karmaşık süreçle ilgili verimli bir tartışmanın da başlatıcısı olmuştur. Teorisinin çıkış noktası dudak uyumu bakımından önemli morfemlerin yeni bir sınıflandırmasına dayanır. Bu sınıflandırma sözkonusu morfemlerin Eski Anadolu Türkçesinde sadece-ı/-i veya-u/-ü olmasına dayanmaz, aksine kendine has bir sınıfı göz önünde bulundurur. Bu sınıfın ünlüsü Eski Türkçe bağlama ünlüsüne gider ve Eski Anadolu Türkçesi dönemi metinlerinin ünlüleri ya

düz ya da yuvarlak olarak kaydedilir ve bunlar zaten Eski Türkçede sınırlı bir keyfiyete bağlıdırlar. Johanson ayrıntılı bir çalışmada bu ünlülerin fonolojik değerleriyle ilgilenir ve uyum yönünde büyük bir çaba görmez. Tersine yansız dönemi koruduğu görüşündedir ki buna göre düz: yuvarlak zıtlığı ortadan kaldırılmıştır ve daha arada telaffuz edilen yansız ünlüler söyleyişe hakimdirler. Ayrıca burada eski açık ünlülerin kalıntıları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Johanson daha sonra transkripsiyonlu metinlerin yardımıyla fikirlerini geliştirir. Bunlar Osmanlı morfonolojisi için yegane kaynak durumundadırlar. Elbette bu kaynaklar da ses değerlerini tam vermemeleri yüzünden dikkatli kullanılmalıdırlar. Ancak Johanson yansızlık görüşüyle şimdiye kadar açıklanması zor olan kimi sesleri de açıklayabilmiş ve sınıflandırmıştır. Malzemesinin önemli bir bölümünü Uppsala Üniversitesi kütüphanesinde bulunan, 17. yüzyıl Azeri konuşma dilini yansıtan bir kaynak oluşturur. Türk Acemi olarak da adlandırılan bu kaynakta Johanson düzlük yuvarlaklık uyumunun gelişmesinde Azeri Türkçesinin daha çekingen davrandığını, Osmalıcanın ise daha ileri olduğunu tespit eder. 17. yüzyıl Osmanlıcasında bu uyum epeyice ileridir. Azerice ise açıkça daha ön basamağın izlerini taşır21

Ünsüz Değişmeleri

1. Palatal n sesinin durumu: Eski Türkçedeki söz içi ve söz sonu ince n (ny) sesi bugün Halaçça dışındaki bütün Türk dillerinde y'ye değiştiği halde, Ana Oğuzcada bazı kelimelerde n olarak korunmuştur. Kaşgarlı Mahmut Divan'da Oğuzların kayu yerine kanu dediklerinden söz etmektedir. Eski Anadolu Türkçesinde kanı, kankı ve modern batı Oğuzcasındaki hangi (Türkiye Türkçesi), hansı (Azerice), angı (Gagauzca) biçimlerine karşılık doğu Oğuzcasında (Türkmence) y ile haysı gelişmesi görülüyor.

Eski Türkçe ny sesinin yn ve ym şeklinde ayrıldığını gösteren örnekler de vardır: Eski Türkçe kony > Az., Trkm. goyun, TT koyun; Eski Türkçe kanyak ”kaymak” > TT kaymak; Eski Türkçe bony ”boyun” > boyun.[22]

2. Söz başı t-> d- değişmesi: Eski Anadolu Türkçesinin tipik özelliklerinden olan bu değişme düzenli ve tutarlı değildir. Her kelimede gerçekleşmediği gibi aynı metin içinde de farklı yazılışlara rastlanmaktadır. Ayrıca bugünkü Türkiye Türkçesindeki durumla da tam bir örtüşme yoktur. Ön ünlülü Türkçe kelimelerde t->d-değişiminin neredeyse tümüyle gerçekleştiği, çift biçimlerin daha çok art ünlülü kelimeler için geçerli olduğu görülmektedir:

tag> dağ, te-> di-, tüş > düş, ter > der (TT ter), titre-> ditre-(TT titre-), tut-> dut-(TT tut-), toğ-, (TTdoğ-), ton-(TT don-), tamar (TT damar) vb.

3. Söz başı k-> g-değişmesi: Bu değişme kelimelerin çoğu için geçerli olmakla birlikte söz başı t-> d-değişmesi gibi tutarsızdır. Alfabeden bunun ölçüsünü belirlemek mümkün olmadığı için okuyuşlarda Türkiye Türkçesi esas alınmaktadır:

kök > gök, keç-> geç-, köz > göz, kiçi (TT küçük), kişi, kendü vb.

4. W sesinin durumu: Söz başında olduğu durumda k-sesi gibi ötümlüleşmemiş, kendini korumuştur: kamu, kaygu, kanda, kangı vb.

Söz içi, hece başı ve sonu durumda sık sık sızıcılaşarak H olmuştur: daHı, yoHsa, yoHsul, uyHu, bıraH-, yaH-, arHa, çıH-, koHu vb.

5. E ve g seslerinin durumu: Çok heceli kelimelerin sonunda ve ek ve ikinci hece başındaki E/g sesleri düşmüştür:

bilig > bilü, sarıE > saru, edgü > eyü, sarEar-> sarar-, bolEa biz > bolavuz, tarıE-laE > tarla, kelgen-> kelen vb.

6. Söz içi ve söz sonu ve hece başında b >v değişmesi:

seb-> sev-, ab > av, ebir-> evür-, yabız > yavuz, ben ben > ben-ven, eb > ev, tabışEan > tavşan vb.

7. Söz başında b-sesinin durumu:

Söz başı b-sesi üç kelimede v’ye değişmiştir: bar-> var-, bar > var, ber-> ver-.

Bir kelimede ise düşmüştür: bol-> ol-.

8. Söz içi ve sonunda d > y değişmesi: adır-> ayır, kedı > gey-, edgü > eyü, kod-> koy-vb.

9. Ünsüz ötümlüleşmesi:

Asli uzun ünlülerden sonra gelen p, ç, t, k ünsüzleri ötümlü karşılıklarına değişmişlerdir: çâkır-> çağır-, ht > od, nç > öc, knker-> göğer-, tÜp > dib vb.

10. y-yitimi: Kurallı değildir, bazı kelimelerde görülür: yılan > ılan, yıpar > ıpar, yılduz > ılduz, yürek > ürek.

11. y-türemesi: Kimi kelimelerde karşılaşılır: igren-> yigren-, ırla-> yırla-.

12. v- türemesi: Yalnız ur- fiilinde görülür: vur-.

Ünsüz uyumu: Türkçede eklenmede ünsüzlerin ötümlülük ötümsüzlük açısından benzeşmeleri genel bir kural olduğu halde, Eski Türkçede olduğu gibi, Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlıcada da bu kurala aykırı durumlar vardır. Şu eklerin Eski Anadolu Türkçesinde yalnızca ötümlü biçimleri bulunduğu için ötümsüz ünsüzle biten kök ve gövdelere eklendiklerinde en azından yazıda ünsüz uyumu bozulur:

Bulunma eki -da/-de

Ayrılma eki -dan/-den

Görünen geçmiş zaman eki -dı/-di,-du/-dü

Sıfat-fiil eki -duk/-dük

Ettirgenlik eki -dur/-dür

Biçimbilgisi

İsim Çekimi

Durum Ekleri23

Yalın durum -

İlgi durumu -uñ/-üñ,-nuñ/-nüñ (ben ve biz zamirlerinin ilgi durum ekli biçimleri, iyelik ekine örnekseme yoluyla benüm ve bizüm'dür)

Belirtme durumu -ı/-i,-yı/-yi;-nı/-ni

Yönelme durumu -a/-e,-ya/-ye;-ga/-ge

Bulunma durumu -da/-de

Ayrılma durumu -dan/-den;-dın/-din;-da/-de

Araç eki -n;-la/-le,-lan/-len

Eşitlik eki -ça/-çe

Yön gösterme eki -ra/-re;-ru/-rü

Yokluk eki -suz/-süz

İyelik Ekleri

1. tekil kişi -um/-üm,-m

2. tekil kişi -uñ/-üñ,-ñ

3. tekil kişi -ı (n)/-i (n);-sı (n)/-si (n)

1. çoğul kişi -umuz/-ümüz,-muz/-müz

2. çoğul kişi -uñuz/-üñüz,-ñuz/-ñüz

3. çoğul kişi -ları/-leri

Fiil Çekimi

1. Görülen Geçmiş Zaman: İyelik kökenli kişi ekleriyle çekilir. Ancak çoğul birinci kişide -duk/-dük sıfat-fiilinin etkisiyle, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi kişi eki olarak -k kullanılır:

Tekil Çoğul

1. kişi -du-m/-dü-m -du-k/-dü-k

2. kişi -du-ñ/-dü-ñ -du-ñuz/-dü-ñüz

3. kişi -dı/-di -dı-lar/-di-ler

2. Görülmeyen Geçmiş Zaman: Ek önce yalnız üçüncü kişi için kullanılırken 14. yüzyılda örnekseme yoluyla birinci ve ikinci kişiler için de kullanılmaya başlanmıştır. Başlangıçta yalnız olumlu fiillerle kullanılıyordu. Çünkü -mış/-miş sıfat-fiili olumsuz yapılarda görülmüyordu.24

Çekimde zamir kökenli kişi ekleri kullanılır. Bu nedenle birinci tekil kişide ben zamirinin hem b-> v, hem de b-> ø değişimli biçimleri bulunur:

Tekil Çoğul

1. kişi -mış-am/-mış-em -mış-uz/-miş-üz

-mış-van/-miş-ven

2. kişi -mış-sın/-miş-sin -mış-sız/-miş-siz

3. kişi ø;-mış-dur/-miş-dür, -mış-lar/-miş-ler

-mış durur/-miş durur -mış durur-lar/-miş durur lar

-mış-lar-dur/-miş-ler-dür

3. Geniş Zaman: Genelde yuvarlak ünlüyle, daha az olarak da düz-geniş ve düz-dar ünlülerle oluşturulmuştur. Ünlü ile biten fiil kök ve gövdelerine çoğunlukla y yardımcı sesini alarak -(y)ur/-(y)ür biçiminde eklenir ancak bugün olduğu gibi doğrudan-r olarak da gelebilir. Zamir kökenli kişi ekleriyle çekilir:

Tekil Çoğul

1. kişi -ur-am/-ür-em -ur-uz/-ür-üz

-ur-van/-ür-ven

-ur-ın/-ür-in

2. kişi -ur-sın/-ür-sin -ur-sız/-ür-siz

3. kişi -ur/-ür -ur-lar/-ür-ler

Günümüzdeki anlamda şimdiki zaman ekine yazılı kaynaklarda 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rastlanır. Ek önce hareket fiillerinde görülür; ancak bu yüzyılda çoğu yazarca kaba bulunur. 15. yüzyılın sonuna

doğru kısalarak-(I)yür olur. Bu ekten ilk bahseden gramer Pietro Della Valle'ya aittir. Jazijùr, Jazijurùr. Daha sonraki yıllarda ise Meninski söz eder.25 Ekin transkripsiyonlu metinlerde ilk geçen şekli dar ünlülüdür. Gerek dil tarihi açısından eski metinlerdeki örnekler, gerekse bugünkü ağızlardaki dağılım bize eskiden farklı farklı şimdiki zaman ekleri olduğunu göstermektedir. Yukarıda verdiğimiz örneğin yanında, çok az örnekte-yörür gibi bir biçimden gelişmiş olan ek örneklerine de rastlanmaktadır. Bu varyantın seyrek geçmesinin sebepleri arasında İç ve Batı Anadolu yazı dillerinin bu ekin ortaya çıkmaya başladığı 15. yüzyılda ortadan kalkmaları ve yabancılar tarafından yazılan gramerlerin de bu ekin geçerlilik alanının dışında kalan İstanbul Türkçesinden hareket etmeleri gösterilebilir. Şimdiki zaman ekiyle ilgili bir başka ilgi çekici durum da -yor ekine 18. yüzyıl öncesi eserlerde rastlanmamış olmasıdır. Ek bir kere Holderman tarafından yazılmış olan gramerde isteıyor şeklinde geçer. Daha sonra ise Pianzola tarafından yazılmış olan Türkçe-İtalyanca konuşma kitabında bu ekin örneklerine rastlarız. Ekten sonraki yıllarda bahseden Viguier bağlama ünlüsünün geniş zaman ünlüsü ile aynı olduğuna da işaret eder. -yor'dan önceki ünlünün bugünkü şekliyle sadece dar olarak kullanması ise 20. yüzyılda ortaya çıkan bir durumdur.26

4. Gelecek Zaman: Eski Anadolu Türkçesinde ortaya çıkmış ve daha sonraki dönem eserlerinde ancak seyrek olarak rastlanan -ısar/-iser gelecek zaman eki ve zamir kökenli kişi ekleriyle oluşturulmaktaydı:

Tekil Çoğul

1. kişi -ısar-am/-iser-em -ısar-uz/-iser-üz

-ısar-van/-iser-ven

2. kişi -ısar-sın/-iser-sin -ısar-sız/-iser-siz

3. kişi -ısar/iser -ısar-lar/-iser-ler

-açak/-eçek (-acak/-ecek) ekiyle ilgili farklı görüşler vardır. Ek gereklilik ve gelecek zaman gösteren bir sıfat-fiil olarak ilk kez 13. yüzyılda tespit edilmiştir: gelecek nesne.27 Fiil çekimi tarihine dair bir kitap yayımlamış olan M. Adamovi/ ekin ortaya çıkışıyla ilgili olarak özetle şunları yazar: -acak/-ecek yazılı kaynaklarda 14. yüzyıl ortalarında önce sıfat fiil olarak hareket fiillerinden sonra ve yer kelimesinden önce kullanılmaya başlanır. sığınacak yer, varacak yer gibi. Gelecek zaman eki olarak kullanılmasının ilk örneklerine ise 14. yüzyılın ikinci yarısında rastlanır. Başlarda daha çok 3. kişilerle sınırlıdır. Ekin bütün şahıslar için kullanılması ise 15. yüzyılda olmalıdır. Bu şekilde gelişen ek, mevcut gelecek zaman eklerinin -ki bunlar sadece gelecek zaman ifade etmiyorlardı yerini almıştır. Bu gelişme sonucu -ısar/-iser ortadan kalkmıştır. İstek ekinin gelecek zaman işlevi ise -acak/-ecek ekinin gelişmesi sonucu sınırlanmıştır. Halk dilinde -acak/-ecek ekinin tamamen yaygınlaşması daha erken olurken yazı dilinde bu yeni ek uzun zaman kaba görülmüştür. Edebi bir üslup tercih edenler 17. yüzyıla kadar istek ekini yeni eke tercih etmişlerdir. Bu yüzden ek eski tarihli transkripsiyonlu yayınlarda da geçmez. Ekin yazı dilinde kullanılışı 17. yüzyıla rastlar.28

5. Emir Kipi: Türkiye Türkçesinde olduğu gibi belli bir kip ekinden söz edilemez. Kip ve kişi kavramı aynı ekle ifade edilmiştir. Birinci tekil kişide ekin son ünsüzü olan-n'nin tekil birinci kişi iyelik ekine örnekseme yoluyla-m'ye değişmeye başladığı da görülür:

Tekil Çoğul

1. kişi -(y) ayın/-(y) eyin -(y) alum/-(y) elüm

-(y) ayım/-(y) eyim

2. kişi -gıl/-gil; ø -uñ/-üñ;-ñ

-uñuz/-üñüz

3. kişi -sun/-sün;-suñ/-süñ -sun-lar/-sün-ler

6. İstek Kipi: Zamir kökenli kişi ekleriyle çekilir:

Tekil Çoğul

1. kişi -(y) a-m/-(y) e-m; -(y) a-vuz/-(y) e-vüz

-(y) a-vuz/-(y) e-vüz

2. kişi -(y) a-sın/-(y) e-sin -(y) a-sız/-(y) a-siz

3. kişi -(y) a/-(y) e -(y) a-lar/-(y) e-ler

-(y) a-vuz/-(y) e-vüz istek biçimi Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olmakla birlikte 17. yüzyılın sonuna kadar kullanılmıştır.

7. Koşul Kipi:

Tekil Çoğul

1. kişi -sa-m/-se-m -sa-vuz/-se-vüz

2. kişi -sa-ñ/-se-ñ -sa-ñuz/-ñüz

3. kişi -sa/-se -sa/lar/-se-ler

Eylemsiler:

1. İsim-fiil ekleri:

-mak/-mek: kılmak, bilmek vb.

-maklık/-meklik: söyle-meklik, dur-maklık vb.

2. Sıfat-fiil ekleri:

Geçmiş zaman sıfat-fiil ekleri:

-duk/-dük (-dugı/-dügi): bin-dügi, çık-dugı-nı, di-düg-üñ vb.

-mış/-miş: göger-miş ekin, ögren-miş geyik vb.

Geniş zaman sıfat-fiil ekleri:

-an/-en: eyle-y-en, dut-an, dinil-en vb.

-ar/-er,-ur/-ür,-r: ak-ar su, uyı-r gişi, düş-er olsa vb.

-maz/-mez: yara-maz hava, bil-mez gişi vb.

Gelecek zaman sıfat-fiil ekleri:

-acak/-ecek: var-acak yer, di-y-eceg-üm söz vb.

-ası/-esi: kapumız yok sıgın-ası, vir-esi-y-e reva degül vb.

3. Zarf-fiil ekleri

-(y) a/-(y) e: gül-e gül-e, ceng ed-e ceng ed-e vb.

-ı (y)/-(y) i,-(y) u/-(y) ü: ağlaş-u aglaş-u, di-y-ü, ugra-y-u vb.

-(y) urak/-(y) ürek,-(y) arak/-(y) erek: eglen-ürek, acı-y-urak, gez-erek vb.

-ken, iken: gün doğar-ken, ider iken vb.

-(y) ınca/-(y) ince: gice ol-ınca, olma-y-ınca, toy-ınca yedi vb.

-madın/medin: ayakdan düş-medin, hükm eyle-medin vb.

-(y) ıcak/-(y) icek: yat-ıcak, anadan doğ-ıcak vb.

-dukça/-dükçe,-dugınca/-dügince: belürt-dükçe, toğ-dukça, es-dügince, tur-dugınca vb.

-dukda/-dükde,-dugında/-dükinde: ak-dukda, bil-dükde, işit-düginde vb.

-(y) up/-(y) üp,-(y) uban/-(y) üben;-(y) ubanı/-(y) übeni, (y) ubanın/-(y) übenin: ideme-y-üp, ırla-y-up, eyle-y-üben, çık-uban, vir-übeni, al-ubanın vb.

Ekeylemin Çekimi

Ekeylem birinci ve ikinci tekil ve çoğul kişilerde zamir kökenli kişi ekleriyle, üçüncü kişide ise Eski Türkçe tur-fiilinin geniş zaman eki almış biçimi olan durur ile çekilir:

Tekil Çoğul

sayru-van, sayru-y-am sayru-vuz

sayru-sın sayru-sız

sayru durur sayru durur-lar

diri-ven, diri-y-em diri-vüz

diri-sin diri-siz

diri dürür diri dürür-ler

(Adamovi/ 1985: 28).

Modern Türkiye Türkçesine

Geçişte Ortaya Çıkan Temel

Fonetik ve Morfolojik

Değişmeler

1. Ünlü uyumlarının giderek güçlenmesi.

2. ğ sesinin söyleyişten düşerek komşu ünlüyü uzatması.

3. ñ sesinin n'ye değişmesi.

4. İsim çekiminde araç eki n'nin,-ra/-re yön gösterme ekinin,- dın/-din ayrılma ekinin kayboluşu.

5. Sıfatların derecelendirilmesinde kullanılan-rak/-rek ekinin kullanımdan düşmesi.

6. Şimdiki zaman eki olan -yor'un kullanılmaya başlanması.

7. Gelecek zaman eki olan -ısar/-iser yerine -acak/-ecek ekinin ortaya çıkması.

8. durur ekeyleminin -dur/-dür biçiminde ekleşerek uyuma girmesi.

9.-gıl/-gil tekil ikinci kişi emir ekinin kaybolması.

10. Bazı sıfat-fiil ve zarf-fiil eklerinin kaybolması -ısar/-iser,-uban/-üben vb.) 29

Söz Varlığı

Osmanlıcanın özellikle söz varlığı açısından gün geçtikçe halk dilinden uzaklaşmış olduğu yaygın bir görüştür. Ancak genel olarak Türkçenin olduğu gibi Osmanlı Türkçesinin de mevcut kaynaklarda yer alan bütün kelimelerin alındığı bir tarihi sözlüğü henüz yazılmamıştır. Tarihi sözlüğün olmaması yanında mevcut eserlerdeki yabancı kelimelerin oranını gösteren istatistik çalışmalarının da eksikliği yüzünden sözvarlığındaki yabancılaşmanın durumu hakkında kesin bir şey söylemek şimdilik mümkün değildir. Dönemin dilindeki yabancı kelime oranını göstermek için yapılan popüler yayınlar da yazarın ispat etmek istediği sonuca göre örneklendirilmektedir. Oysa bilimsel açıdan savunulabilir sonuçlara

ulaşmak ancak değişik türden eserler üzerinde yapılacak ayrıntılı çalışmalarla mümkün olabilir.

Söz varlığından bahsederken Osmanlı Türkçesinin içinde bulunduğu Oğuz grubuna has bazı kelimelere sahip olduğuna, bu kelimelerle Türkçenin öteki lehçelerinden ayrıldığına işaret etmeliyiz. Bu gerçek uzun zaman göz ardı edilmiştir. Oysa ana dilden gelen ortak söz varlığı ve dil ilişkileri sonucu kazanılan ödünç sözcükler bir yana bırakıldığında bugün yalnızca Oğuz grubu dilleri için tipik olan bir söz varlığından bahsedebiliriz. Bunlara örnek olarak şu kelimeler verilebilir: 30

Oğuz Grubu Diğerleri

1. ısır- 1. tişle- 2. köpek 2. it 3. kapı 3. eşik

4. keçe 4. kiyiz

5. bul- 5. tap-. ileri 6. burun, murun

7. eyi, iyi 7. yakşı

8. el 8. kol

9. tavşan 9. koyan

10. dudak 10. erin

11. çok 11. köp

12. göbek 12. kindik

13. başka 13. özge

14. dinlen- 14. tın

15. dön- 15. kayt-

16. yolla- 16. yiber-

17. söyle- 17. sözle-

18. güneş 18. kuyaş

19. söğüt 19. tal

20. yen- 20. ut-

21. kurt 21. böri

Osmanlıcanın söz varlığıyla ilgili olarak bize genel bilgi verebilecek en önemli kaynak, 160 seçme eserin taranmasıyla meydana getirilmiş Tarama Sözlüğü'dür. Ancak adı geçen çalışma Türk dili için çok önemli bir kaynak olmakla birlikte daha çok 16. yüzyıl öncesi eserlere dayanması bir tarafa ”öztürkçe” kelimeleri ortaya çıkarmak, böylece özleşmeciliğe yeni kelimeler sunmak amacını da güder. Bu amaçla seçilen malzeme derlenen dönemin söz varlığını bütünüyle içine almak yerine belli kelimelere yer vermiştir. Yazılı metinlere dayanılarak hazırlanmış olmakla birlikte, Osmanlıcanın Berardo da Parigi (1665), F. Meninski (1680), Vankulı (1729) gibi önemli isimler tarafından yazılmış olan büyük sözlükleri kaynaklar arasında yer almaz. Ancak bütün eksikliklerine ve sınırlı amaçlarına rağmen, Tarama Sözlüğü'nün en geniş çaplı tarihsel sözlük durumunda olduğunu bir kez daha vurgulamalıyız. Metin edisyonu çalışmalarında ise genel bir indeks verilmemiş ise daha çok Arapça Farsça kelimeler sözlüğe alınmaktadır. Ancak son yıllarda Türk Dil Kurumu tarafından uzun zamandır sürmekte olan daha geniş bir tarihsel sözlüğün hazırlanıyor olması bir tarafa, belli konularda tarihsel sözlüğe malzeme verebilecek ilgi çekici çalışmaların da yapıldığını görmekteyiz. Bunlara Krakow üniversitesinde yapılan bir çalışmayı örnek olarak verebiliriz.

S. Stachowski tarafından yapılan sistemli bir çalışmada, birisi fiilden birisi de isimden isim yapan ve birlikte benzer anlamlarda kullanılan CI ve ICI ekleriyle 13. yüzyıldan -en son tarihlisi 1917 olmak üzere- 20. yüzyıla kadar olan sürede türetilmiş kelimelerin bir sözlüğü hazırlanmıştır. Bu eklerin günümüzde de olduğu gibi 1. yapan eden, 2 belli bir politik veya sosyal düşüncenin taraftarı veya bir ideolojinin temsilcisi, belli bir şeyi temsil eden savunan, paylaşan, 3. kelime kökünde belirtilen durumda bulunan şahıs adları türetmek gibi işlevleri vardır. Bu eklerle türetilmiş olan gövdeyi çoğu durumda bir lXk eki takip eder. Stachowski çalışmasında

toplam 1498 kelime tespit etmiştir. Sözü edilen eklerle en fazla kelime ise 17. ve 20. yüzyıllarda türetilmiştir. Buna göre 17. yüzyılda 560, 20 yüzyılda ise 428 tane kelime ilk defa kaynaklara girmiştir. Adı geçen eklerle türetilmiş ve kaynaklarda varlığı belirlenmiş bu 1498 kelimeden, 14'ü transkripsiyonlu metinlerin yazılmaya başlanmasından sonraki tarihten olmak üzere, Tarama Sözlüğü'nde toplam 132 kelime tespit edilmiştir. Geri kalan 118'i ise Eski Anadolu Türkçesi eserlerine aittir Stachowski'nin çalışması her şeyden önce dayandığı kaynaklar açısından Tarama Sözlüğü'nden ayrılır. Son sözü edilen seçme eserlere dayanırken, araştırmacı dört grup kaynaktan yararlanır. Bunlar sırasıyla: 1. Tarama Sözlüğü, 2. Belli dil yadigarlarıyla ilgili münferit Türk veya Türk olmayan araştırmacıların kaleminden çıkmış sözlük çalışmaları ve Tarama Sözlüğü'nde taranmamış çalışmalar, 3. Latin, Kiril ve Yunan harfleriyle yazılmış ve çeviriyazılı metinler olarak da bilinen Osmanlı Türkçesi kaynakları, 4. Komşu ülkelerin dilindeki Osmanlı Türkçesi ödünçlemeler. Ödünçlemeler bir dilin önemli kaynaklarından olmalarına rağmen, komşu dillerin çoğundaki Türkçe kelimelerin bir etimoloji sözlüğünün olmaması, bu kaynakların kullanılmasını oldukça zorlaştıran hususlardan birisidir.

Kullanılan malzeme yardımıyla sadece Osmanlıca kelime hazinesine dair bilgilerimiz genişlemekle kalmamış aynı zamanda bilinen kelimeler de yeni belgeler ve yeni ses varyantlarıyla desteklenmiştir. Bir başka önemli yönü, kelimelerin tam bir kronolojisinin ortaya konmuş olmasıdır. Kelimenin tarih sırasına göre önemli bir bölümü çeviri yazılı metinlerden oluştuğu için kelimelerin tarih içerisinde geçirdiği ses değişikliklerini görebildiğimiz gibi nasıl bir anlam değişmesine uğradığını da inceleyebiliyoruz. Bu, çalışmayı tarihi anlambilim açısından eşi bulunmaz bir kaynak haline getirmektedir. Ayrıca kelimelerin komşu dillerde var olup olmaması da Türkçenin kullanıldığı yerleri göstermesi bakımından

önemlidir.Bir fikir vermesi amacıyla kitapta geçen bazı örnekleri şöyle sıralayabiliriz:Mesela rüşvetçi kelimesi ilk defa 1911 tarihli kaynakta geçmektedir. İlk defa 13. yüzyılda tespit edilmiş olan muştucu ‘müjdeci’ kelimesinin 1791 yılına kadar hayatta olduğunu görüyoruz. Ama ondan sonraki yıllarda araştırmacının kullandığı kaynaklarda geçmez. Oysa bu kelime günümüzde de Anadolu ağızlarında kullanır. Gerçi kelime Anadolu ağızlarında aynı anlamda değil, ”Girdiği evlere sevindirici haber getirdiğine inanılan, kelebeğe benzer kahverengi bir böcek” anlamıyla kaydedilmiştir.31 Stachowski’nin çalışmasından mektupçu kelimesinin 1641’de, yoğurtçu’nun 1828’de, yolcu’nun yolçı biçimiyle 14. yüzyılda, yağcı’nın ‘yağ imalatçısı’ anlamıyla 1641’de (mecazi anlamı kaynaklarda geçmez), çokolatacı’nın 1835’de, ”entrikacı” entrigacı veya entrikacı olarak 1911’de yazılı kaynaklarda geçtiğini öğreniyoruz. ”Büyücü” bögici, bögüci, bugucı olarak 1680’de, sadece bir kere geçen aminci ‘il dit toujours amen’ 1828’de kullanılmışlardır. Gene bugünkü gazeteci kelimesi 1867 yılında gazetacı, kazetacı olarak kaynaklarda geçer ve 1917 tarihli yayına kadar gazetacı olarak kullanılır. Adı geçen yayından ayrıca kelimelerin zaman içerisinde geçirdiği anlam değişikliklerini izlemek de mümkündür. Burada yerimizin darlığı yüzünden örnek veremiyoruz. Ancak merak edenlere, mesela 1672 yılındaki bir kaynakta tespit edilen çorbacı kelimesinin geçirdiği anlam değişikliğine bakmalarını tavsiye edebiliriz (49). Oldukça geniş bir dönemi içine alan Osmanlı Türkçesinin söz varlığı konusunda sağlıklı hükümlere varılabilmesi için araştırmayı yapanın, ispat etmek istediği görüşü belgelemeye yarayacak sözlüklere değil, dili bütünüyle kavramaya çalışan sözlük çalışmalarına ihtiyaç olduğunu vurgulamalıyız Böyle bir sözlük hazırlanırken kaynakların çok dikkatle seçilmesi gerektiğini belirtmeliyiz. Bu dönemin dilini tespit etmek, için aşırı örneklerde karşılaştığımız ve sonuçta ancak belli bir türü yansıtabilecek

veya bunun tersi olarak bugün de anlaşılır örnekleri seçmek yeterli değildir. Türkoloji böyle bir çalışmanın üstesinden gelebilecek bilgi birikimi ve donanıma sahiptir. Kaynak açısından ise zaten bir sıkıntı sözkonusu değildir.

Dil İlişkileri

Son yıllarda gelişen dil ilişkileri incelemelerinde, yani dil bilimin, dillerin bir arada yaşaması veya herhangi bir şekilde karşı karşıya gelmesi sonucu ne olduğunu; nelerin, niçin, nasıl, ne dereceye kadar değiştiğini araştırmayı amaç edinen kolunda önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Türkçe dil ilişkileriyle ilgili son yıllarda önemli çalışmalar yapılmıştır. Hatta bu konu üzerinde yoğun olarak duran Lars Johanson dil ilişkilerinin incelenmesinde Türkçe malzemenin yardımıyla başka diller için de kullanılmakta olan bir model geliştirmiştir. Bu modele göre, Johanson, verici dilde bir şeyin eksilmediği, alıcı dilde ise orijinalin aynısının bulunmadığı görüşünden hareketle Türkçede olduğu gibi bir çok batı dilinde de bir dilbilimi terimi olarak yaygın biçimde kullanılan 'ödünçleme'yi reddeder. Bunun yerine isabetli bir şekilde kopyalama'yı önerir. Bu kodkopyalama modeli, herhangi bir dil etkileşmesinde, sosyal olarak üstün durumdaki bir dilin, B-kodunun ('baskın kodun' unsurlarının, sosyal olarak zayıf durumdaki dilin cümlesinin çerçevesine, A-koduna ('zayıf koda'), kopyalanması esasına dayanır. Buna göre, kopyalanan unsurlar, 'verici B dili'ne ait unsurların 'alıcı A dili'ne eklenmesinden çok, A dili sisteminde benzerlerine örnek oluşturur ve bu yüzden burada ödünçleme söz konusu değildir. Kopyalanan unsurlar alıcı dilin sistemine uymak için belli süreçlerden geçerler. Böylece bu unsurlar, sosyal bakımdan üstün bir dile ait olarak görülmekten de çıkarlar. Bu arada kopya, B dilinin sistemine değil A dilinin sistemine ait olduğu için, kopya ile orijinal arasında her zaman ufak tefek farkların var olduğu da kabul edilir.

Kopyalamada global kopyalar ve seçme kopyalar olmak üzere iki farklı türün varlığından hareket edilir. Birincisinden bir dile ait bir unsuru ”blok” olarak bütün yönleriyle başka bir dile kopyalama, ikincisinden ise malzeme, anlam, bağlanma veya sıklık gibi yapı özelliklerinden bir veya birden fazlasının kopyalanması anlaşılır. Bunun yanında daha çok genel kopyaların bazı bölüm yapısı kopyalarını da beraberinde getirmesi sonucu ortaya çıkan karışık kopyalar davardır.

L. Johanson 1992 yılında yayınladığı Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten (Stuttgart)32 adlı kitapta ve bazı makalelerinde teorik çerçevesini çizdiği veya uyguladığı bu modelin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Yeni çalışmalar Türkçe ile ilişkide bulunduğu diller arasındaki yoğun ilişkiler sonucu dillerin hemen hemen her alanında etkileşme olabileceğini göstermektedir. Bu tür ilişkiler sonucu dillerde nelerin ne dereceye kadar değişebileceği yukarıda adı geçen çalışmada geniş olarak ele alınmıştır.

Alıcı dil Olarak Osmanlıca

Genel olarak kabul edildiği gibi Osmanlı döneminde Türkçe sadece alıcı dil durumunda olmamıştır. Her şeyden önce Anadolu yanında güney doğu Avrupa, Kuzey Afrika gibi geniş bir alanda devlet ve değişik milletler arasında iletişim aracı olduğu için hakimiyet alanında kalan bölgedeki bütün dilleri yoğun etkilemiştir. Yapılan çalışmalar sadece başka dillerden Türkçeye değil Türkçeden de diğer dillere çok canlı bir akış olduğunu göstermektedir.

Genel kopyalamada materyal yapısı da birlikte kopyalanan orijinal, morfemik açıdan basit veya karmaşık, bağımsız veya bitişken olabilir, bir veya daha fazla kelimeyi içine alabilir. Mesela Osmanlıcadaki Arapçadan kopyalanmış-ât eki bitişkendir ve zamanla Türkçe kelimelere de getirilmeye başlanmıştır (gidişât).

Diller arasındaki bazı açık farklar genel ve bölüm yapısı ödünçlemeleri arasındaki ilişki açısından da mevcuttur. Edebi Osmanlıca, yeni kavramlar için kelime üretilirken genel kopyalamaya ileri derecede meyletmesi sonucu birörnek olmayan bir yapıya bürünmüştür.

Osmanlıca mu‘allim-e Türkçede var olmayan bir cinsiyet kategorisine dahildir ve genel kopyalama için bir örnek oluşturur.

Gramatik cinsiyetler, önemsiz, anlamca oldukça boş ayrımlara dahildirler. Bunlar, herhangi bir telafiye gerek kalmadan bir kenara bırakılabilirler, anlamında vazgeçilebilir durumdadırlar.

Mesela değişik dil ve tarihi arka plana sahip edipler tarafından geliştirilmiş, yüzyıllar boyunca pek çekici olmayan yapılarla sosyal yönden ”belirli” bir varyant olarak kalan Osmanlı edebi dili oldukça çekingen davranmıştır. Diğerleri yanında ileri derecedeki kompartımanlara ayrılma belirgin özelliğiydi. Belli yabancı (Arapça ve Farsça) unsurlar ayrı bir alt sistem oluşturuyordu. Kelime hazinesinin aslına sadık kalınarak reprodüksiyonları yapılmış genel kopyalardan oluşan bölümleri, mesela ses uyumu bakımından ölçüden sapmak suretiyle yapısal düzensizlikler göstermekteydi. Bu birliklerle ilgili etimolojik bilgi, demek ki uyum tedbirlerinden vazgeçmek suratiyle olarak karakterize edilmelerine sebep olmuştu. Bu tür özel muamele durumları da her şeyden önce dil taşıyıcılarının sosyal tavırlarından kaynaklanır.

Osmanlıca gibi bazı Türk dilleriyse başından itibaren yabancı sözdizimi tesirinde kalmışlardır. Yüz yıldan bu yana Türkiye Türkçesi standart dilinin sözdizimi, mesela. basın yayında kullanıldığı şekliyle, zaten farkında olunduğu gibi oldukça güçlü Avrupa dilleri (başlarda her şeyden önce Fransızca) etkisine uğramıştır.

Verici dil olarak Osmanlıca

Yapılan araştırmalar Osmanlının hakim olduğu bölgelerin diline Türkçenin çok önemli etkileri olduğunu, kimi dillerde Türkçe kopyaların genel dilin bir parçası olarak kabul gördüğünü veya yabancı bir unsur olarak dilden atılmaya çalışıldığını ortaya koymuştur. Osmanlı Türkçesi ilişkide bulunduğu dillere sadece kelime vermekle kalmamış, onlarda olmayan yapıların ortaya çıkmasına da sebep olmuş veya var olan eğilimlerin gelişmesini sağlamıştır.33 Dil ilişkileriyle ilgili olarak önceleri sözvarlığındaki etkiler araştırılırken, son yıllara yapısal etkilerin de daha sistemli bir şekilde araştırılmaya başlandığını söyleyebiliriz.34

1 Tartışmalarla ilgili olarak bkz. Timurtaş 1994: VII-VIII, Németh 1960: 1, Kerslake 1998: 180-181.

2 Németh 1957, 1.

3 Konu hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak bkz. Doerfer 1990.

4 Özkan 2000: 63-65; konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Canpolat 1967; Korkmaz 1968, Korkmaz 1972, Korkmaz 1973; Korkmaz 1974; Mansuroğlu 1956; Mansuroğlu 1959; Tekin 1973/74; Buluç 1955; Buluç 1956; Ergin 1950; Ertaylan 1949; Ertaylan 1960.

5 Arap harflerinin Anadolu'da kullanılmaya başlaması sürecindeki sorunlarla ilgili olarak bkz. Scharlipp 1995, 106 vd.

6 Kirchner 1996: 144.7 Johanson 2002.

8 Johanson 2002.9 Johanson 1989, 2002.

10 Johanson 2002.11 Hazai 1978: 46.

12 Mesela 17. yüzyıldan önce yazılmış olan Ermenice-Türkçe metin İstanbul'un günlük dilini yansıtıyor olabilir. bkz. Sanjian/Tietze 1981: 62.

13 Johanson 2002.14 Bkz. Johanson 2002.15Bkz. Johanson 2002.

16 Bkz. Johanson 2002.17 Bu tür metinlerle ilgili çalışmalar hakkında genel değerlendirmeler için bkz. Hazai 1978.

18 Mansuroğlu 1959: 162.

19 1996: 335-345.20Foy 1900a: 180-186, 1900b: 180-215.

21 Johanson 1979.22 Schönig 2002.23 Mansuroğlu 1959: 168; Kerslake 1998: 188.

24 Adamovi/ 1985: 188.25 Ayrıntılı bilgi için bkz. Adamovi/ 1985: 116-120.

26 Adamovi/ 1985: 116-120.

27 Mansuroğlu 1959: 174.28 Adamovi/ 1985, 92-112.

29 Hazai 1964: 58.30 Johanson 1998: 120.

31 DS 3224.32 Türkçesi için bkz. Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Faktörler, Çev. Nurettin Demir. Ankara 2002 (Baskıda).

33 bkz. Prokosch 1983, Halasi-Kun 1969, 1973, 1982, Reinkowski 1998; Bulgarcayla ilgili olarak bkz. bkz. Johanson 1998: 149.

34 Türkçenin başka dillere olan etkisi dil ilişkileriyle ilgili genel kitaplara da girmiştir bkz. Bechert/Wildgen 1991. Biraz eski tarihli olmakla birlikte Türkçenin başka dillere olan etkisi hakkında 1950 yılından aşağı yukarı 1985 yılına kadar olan çalışmaların toplu bir değerlendirmesi için bkz. Tietze 1990a. Türkçeye başka dillerin etkisiyle ilgili çalışmaların toplu bir değerlendirmesi için de bkz. Tietze 1990b; Türkçenin diğer diller olan yapısal etkisi hakkında bkz. Johanson 1992.

Adamovi/, Milan (1985), Konjugationsgeschichte der türkischen Sprache, Leiden-E. J. Brill.

Bechert, Johannes, Wolfgang Wildgen (1991), Einführung in die Sprachkontakt-Forschung, Darmstadt.

Brendemoen, Bernt (1980), ”Labiyal Ünlü Uyumunun Gelişmesi Üzerine Bazı Notlar”, Türkiyat Mecmuası XIX, 223-240.

Brendemoen, Bernt (1990), ”The Turkish Language Reform and Language Policy in Turkey”, Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft, Teil I, Hrsg. György Hazai, Akadémiai Kiadó, 454-493, Budapest.

Brendemoen, Bernt (1996), ”Osmanlı ve Çağatay Şiirinde İmale”, Uluslararası Türk Dili Kongresi 1992: 335-345, Ankara.

Buluç, Saadettin (1955), ”Eski bir Türk dili yadigârı. Behcetü’l-hadâ’ik fî mev’izeti’l-halâ’ik”, TDED 6: 119-131.

Buluç, Saadettin (1956), ”Behcetü’l-hadâ’ik fî mev’izeti’l-halâ’ik’den örnekler”, TDED 7: 17-44.

Canpolat, Mustafa (1967), ”Behcetü’l-Hadâ’ik’in dili üzerine”, TDAYB 1967: 165-175.

Develi, Hayati (1998), ”18. Yüzyıl Türkiye Türkçesi Üzerine”, Doğu Akdeniz 1: 27-36.

Doerfer, Gerhard (1990), ”Die Stellung des Osmanischen im Kreise des Oghusischen und seine Vorgeschicihte”, Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft, Teil I, Hrsg. György Hazai, Akadémiai Kiadó, 13-34, Budapest.

Duman, Musa (1998), ”Damak Ünsüzlerinin Klâsik Osmanlı Türkçesi Dönemindeki Gelişmelerine Dair”, Doğu Akdeniz 1:1-26.

Ergin, Muharrem (1950), ”Bursa kitaplıklarındaki Türkçe yazmalar arasında”, TDED 4: 107-132.

Ertaylan, İ. Hikmet (1949), “VII.H./XIII. M. asra ait değerli bir Türk dili yadigârı. Behcetü’l-hadâ’ik fî mev’izeti’l-halâ’ik”, TDED 3:275-293.

Ertaylan, İ. Hikmet (1960), Behcetü’l-Hadâyik, Tıpkıbasım, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 859. İstanbul.

Foy, Karl (1900a), ”Das aidinisch Türkische”, KSz. I: 180-186.

Foy, Karl (1900b), ”Türkische Vocalstudien”, MSOS. III: 180-215.

Halasi-Kun, Tibor (1969), ”The Ottoman Elements in the Syrian Dialects”, Archivum Ottomanicum 1, 14-91.

Halasi-Kun, Tibor (1973), ”The Ottoman Elements in the Syrian Dialects”, Archivum Ottomanicum 5, 17-95.

Halasi-Kun, Tibor (1982), ”The Ottoman Elements in the Syrian Dialects”, Archivum Ottomanicum 7, 117-267.

Hazai, György (1964), ”Türk Dilinde Tarihsel Gelişme Dönemleri”, Bilimsel Bildiriler 1963: 57-60, TDK yay., Ankara.

Hazai. György (1978), Kurze Einführung in das Studium der türkischen Sprache. Orientalistische Literaturzeitung 76, 573-575.

Johanson, Lars (1979), ”Die westoghusische Labialharmonie”, Orientalia Suecana 27-28: 63-107, Sweden.

Johanson, Lars (1989), ”Substandard und Sprachwandel im Türkischen”, In: Holtus, Günter & Radtke, Edgar (eds): Sprachlicher Substandard II. Standard und Substandard in der Sprachgeschichte und in der Grammatik. Konzepte der Sprach-und Literaturwissenschaft 44: 83-112, Tübingen: Niemeyer.

Johanson, Lars (1990), “Historische Grammatik”, Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft, Teil I, Hrsg. György Hazai, Akadémiai Kiadó, 74-103, Budapest.

Johanson, Lars (1992), Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main, Stuttgart.

Johanson, Lars (1993), “RÑmO and the birth of Turkish poetry”, Journal of Turkology 1: 23-37, Szeged.

Johanson, Lars (1998), “Zum Kontakteinfluss türkische Indirektive”, Turkologie heute-Tradition und Perspektive, Materialien der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4. -7. Oktober 1994, S. 141-150, Yay. Nurettin Demir-Erika Taube. Wiesbaden.

Johanson, Lars (2002), “Türkisch” In: Roelcke, Thorsten (ed.), Handbuch der sprachlichen Variation, Berlin, de Gruyter [baskıda].

Kerslake, Celia (1998), “Ottoman Turkish”, Turkic Languages 179-202, London and New-York.

Kirchner, Mark (1996), “Zwei osmanische Bearbeitungen des persischen Qâbusnâma als Quelle zur türkischen Sprachgeschicihte”, Symbolae Turcologicae 143-156, Stockholm.

Korkmaz, Zeynep (1968), “Eski Bir Kudurî çevirisi”, Bilimsel Bildiriler 1966: 225-231, Ankara.

Korkmaz, Zeynep (1972), “Selçuklular çağı türkçesinin genel yapısı”, TDAYB 17-34, Ankara.

Korkmaz, Zeynep (1973), “Das Oghusische im XII. und XIII. Jahrhundert als Schriftsprache”, CAJ 17: 294-303.

Korkmaz, Zeynep (1973/74), ”XI-XIII. yüzyıllar arasında Oğuzca”, TDAYB41-48.

Korkmaz, Zeynep (1975), “Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler”, Bilimsel Bildiriler 1972: 433-446, Ankara.

Mansuroğlu, Mecdut (1954), “The rise and development of Written Turkish in Anatolia”, Oriens 7: 250-264.

Mansuroğlu, Mecdut (1956), “Şeyyâd Hamza’nın doğu türkçesine yaklaşan manzumesi”, TDAYB 125-144.

Mansuroğlu, Mecdut (1959), “Das Altosmanische”, PhTF, 161-182, Wiesbaden.

Németh, Julius (1960), ”Osmanlı Türk Dili Tarihi Araştırmalarının Yeni Yolları”, Bilimsel Bildiriler 1957: 1-14.

Özkan, Mustafa (2000), Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul.

Prokosch, Erich (1983), Osmanisches Wortgut im Ägyptisch-Arabischen, Berlin.

Reinkowski, Maurus (1998), “Türkische Lehnwörter im Bagdadische-Arabischen. Morphologische Adaptation an die arabische Schemabildung und Bedeutungsveränderung”, Turkologie heute-Tradition und Perspektive. Materialien der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4. -7. Oktober 1994, S. 239-245, Yay. Nurettin Demir-Erika Taube. Wiesbaden.

Sanjian, A. K & A. Tietze (1981), Eremya Chelebi Kömürjian’s Armeno-Turkish poem ‘The Jewish bride’, Orientalistische Literaturzeitung 79. 278-281.

Scharlipp, Wolfgang E. (1995), Türkische Sprache arabische Schrift. Ein Beispiel schriftlicher Akkulturation. Budapest.

Schönig, Claus (2002), “Zur Entwicklung und internen Differenzierung des Westoghusischen”, Johanson Armağanı, Yay. Nurettin Demir, Fikret Turan, Ankara.

Stachowski, Stanislaw (1996), Historicsches Wörterbuch der Bildungen auf-CI//-ICI im Osmanisch-Türkischen, Jagiellonian University Press, Kraków.

Tarama Sözlüğü. (1963-1979), TDK, Ankara.

Tekin, Şinasi (1973/74), “1343 tarihli bir eski Anadolu Türkçesi metni ve Türk dili tarihinde ‘olga-bolga’ sorunu”, TDAYB: 59-157.

Tietze, Andreas (1960), “Anadolu Türkçesinin Tabakalanışı”, Bilimsel Bildiriler 1957: 71-76, TDK yay., Ankara.

Tietze, Andreas (1990a) “Der Einfluss des Türkischen auf andere Sprachen (Die Veröffentlichungen seit etwa 1950) ”, HdTS. 119-145, Budapest.

Tietze, Andreas (1990b) “Die fremden Elemente im Osmanisch-Türkischen”, Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft, Teil I, Hrsg. György Hazai, Akadémiai Kiadó, 104-144, Budapest.

Timurtaş, F. Kadri (1994), Eski Türkiye Türkçesi, XV. yüzyıl, Gramer-Metin-Sözlük, İstanbul.

Turan, Fikret (1996), Old Anatolian Turkish: Syntactic Structure, Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilisation, doktora tezi, Cambridge, Massachusetts.

Yılmaz, Emine (1991), "Ana Türkçede Kapalı e Ünlüsü", Türk Dilleri Araştırmaları 1991: 151-165, Ankara.

XVII ve XVIII. Yüzyıllarda İstanbul Türkçesi: Sesler ve Uyumlar Üzerine Bir Değerlendirme / Prof. Dr. Mertol Tulum [s.489-508]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türkiye Türkçesinin üç ana döneminde yaklaşık sekiz yüzyıl süreyle kullanılmış olan Arap kökenli eski Türk abecesi (alfabesi) dilimizin gerek

kendi ünlü ve ünsüzlerini, gerekse -başta Arapça ve Farsça olmak üzere- yabancı dillerden alınıp konuşma diline girmiş kelimelerde değişmelerle ortaya çıkmış olan sesleri yansıtabilecek işaretlere ne yazık ki sahip değildi. Bu yüzden en eski tarihli metinlerden başlanarak bu uzun süre içindeki durumu incelenebilecek olan eski imlâmız, Türkçemizin türlü fonetik gelişmelere bağlı olarak hem kendi ses düzeninin gelişimini, hem de alıntılardaki halklılaşma (bu aynı zamanda 'Türkçeleşme'demektir) sürecinin safhalarını belirleme açısından doyurucu sonuçlara varmamıza imkân vermez. Bununla birlikte -aşağıda sık sık vurgulayacak olduğumuz gibi- özellikle alıntı kelimelerin söylenişindeki değişikliklerin -tam doğru söyleyişleri vermek vb. gibi farklı amaçlarla- metinlere yer yer yansıtılmış olması; bu arada okur yazar sayısının artmasına bağlı olarak çok kullanılmakla kararsız görüntüsünden kurtulup iyice yerleşen imlâyı -pek de tahsil görme imkânı bulamadığı için- iyi bilmeyen, ama okumaya ve yazmaya olan heves ve düşkünlüğü yüzünden yazmadan edemeyen; kimilerince hor görülmüş, kimi zaman da 'eli kuruyasıca' diye ilençle anılmış olan eli öpülesicelerin yanlışları (tabii ki donuklaşan imlâya göre); ama daha da önemlisi, bu çalışmada ilk defa değerlendirilecek malzemeyi sunan, dilin meselelerine özel ilgi duymuş, farklılıkların farkında olarak karşılaştıkları açmaz ve çıkmazları aşacak yol ve geçit arayışı içinde olmuş olanların denemelerinin saçtığı aydınlık sayesinde belli noktalara kadar yürünebilmektedir.

Öte yandan alıntı kelimelerin farklı yazılışlarla metinlere yansıtılmış olmaları hemen ve her yönüyle değerlendirilmeleri için yeterli sayılamaz. Her alıntı, söyleyişte ortaya çıkabilecek değişikliklerle birden ve kısa bir sürede öylece benimsenmiş olarak konuşma dilinde yer bulamaz; ayrıca her alıntının farklı zaman dilimlerinde dile girdiği ve değişikliklerin gerçekleşme süreçlerinin bu yüzden her kelime için ayrı ayrı olduğu göz

önünde bulundurulacak olursa, ne belli kelimeler için, ne de belli zaman dilimleri için işleyen belirleyici bir süreçten söz etmenin mümkün olabileceği anlaşılır. Bu yüzyıllar boyunca işleyen ve durmaksızın yenilenen süreçte, önceleri üst sınıfların diline (yeni süreçlerde yaşandığı gibi, yabancı dil bilenlerin aracılığı ile) asıl söylenişleriyle girmiş nice kelime, dar bir alana sıkıştığı için hiçbir değişikliğe uğratılmaksızın donuklaşıp yabansı yanlarıyla öylece kalakalmış, niceleri ise günlük dilin ihtiyaçlarına karşılık olan bir kavramı (bu yalın ve yoğun bir kavram olabilir) yansıtmasına bağlı olarak kısa bir sürede bulduğu geniş kullanım alanı içinde hızlı, ama ayrı ayrı yerlerde birden çok değişikliğe uğratılarak, dilin kendi kaynak kelimeleri yanına yerleşivermiştir.

Her iki durum açısından da önemli olan, yine de kullanılan yazı türünün ve ortak kabule dayanan yazım sisteminin konuşma dilinin değişimlerini yansıtabilme araçlarına ne derecede sahip bulunduğudur. Kullanılan abece yeterli değilse, başka malzeme ve araçlar da bulunmuyorsa, özellikle dönemler içinde farklılaşmış olması çok doğal olan fonolojik değerlerin belirlenmesinde büyük güçlükler, hattâ imkânsızlıklarla karşı karşıya kalınmış olacaktır.

Bütün bu sebeplerle Türkiye Türkçesinin bütün dönemleri için geçerli olmak üzere, ses yapısında uzun ünlü de bulunan bütün alıntı kelimelerin ünlüler bakımından fonolojik durumunu değerlendirmek yerine, halklılaşarak dilde geniş kullanım alanı kazanmış ve bu yüzden de uğratıldığı değişimin yazımına yansıdığı kelimeleri ele almak; ayrıca, zamanın konuşma dilini tanıtan çeviri yazılı metinlerin verdiği malzemeyi de kullanarak, daha sınırlı bir değerlendirme çerçevesi içinde kalmanın uygun olacağını düşünmekteyiz.

Böyle bir yaklaşım, tarihli metinlere dayanılarak, 14. yüzyıldan itibaren Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin konuşma dilindeki değişim süreçleriyle

ilgili değerlendirmeler yapmamıza imkân verir. Belki az sayıda kelime üzerinde, ama yazılış farklarını yanlış sanmadan, bunları fonolojik değerde sayarak yapılacak ciddî çalışmalar, değişen söyleyişi yazıya yansıtılmamış başka kelimeler üzerinde -bir ölçüde de olsa- sonuç çıkarmamıza da yarayabilir.

Bu yazıdaki amacımız, evvel emirde, 17-18. yüzyıllar Türkçesinin fonolojisini bu yüzyılların üç büyük dil bilimcisine, aynı zamanda minnetle anılası üç büyük Türkçe hadimine (Evliya Çelebi, Meninski, Viguiér) dayanarak en önemli yönleriyle ortaya koymaktır. Bununla birlikte, özellikle Evliya Çelebi'nin Türkçenin o yüzyıldaki seslerini yansıtmak için eski Arap kökenli abeceyi kullanırken yürüdüğü yol üzerinde öncekilerin ayak izlerinin bulunduğunu göstermek üzere, çalışmalarımız sırasında kullandığımız kendi özel kaynaklarımız arasında yer alan iki ayrı metnin malzemesini kullanacağız.

Bunlardan biri, adını 'Hüsâm-ı Sahrâvî' olarak kaydeden ve kimliği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan bir yazarın Tuhfeten li-Hazreti'l-aliyye adlı eseridir ki eldeki biricik nüshası 1948 yılında merhum Prof. Ahmed Ateş tarafından tanıtılmıştır. Kanuni Sultan Süleyman'a (1520-1566) ithaf edilen bu eserin biricik nüshasının sonu eksiktir, ancak bu nüshanın yazarının elinden çıkma (otograf) nüsha olduğunu sanıyoruz; dolayısı ile bu eser bizim değerlendirmelerimiz açısından 16. yüzyılı temsil etmektedir. Dr. Osman Kemal Kayra'ya bu nüsha üzerinde yaptırdığım dil çalışması değerli, ancak birçok yönden tamamlanmaya muhtaçtır. Bu metin için Tuhfe kısaltmasını kullanacağız.

İkincisi bizim kütüphane çalışmalarımız sırasında bulduğumuz ve malzemesini kendi çalışma konularımız için çoktandır derlediğimiz hâlde yayımına bir türlü zaman bulamadığımız Ravzatü't-Tevhîd adlı eserdir. Kendisini 'Ahmed Çelebi' diye tanıtan ve yaşadığı renkli ve maceralı hayatı

da benzersiz eserine ekleyen bu yazar Yavuz Sultan Selim ve Kanuni çağlarını idrak etmiş bir 16. yüzyıl simasıdır. Kullandığımız nüsha 987/1597 tarihini taşımaktadır; dolayısıyla bu eser de incelememiz açısından 16. yüzyılı temsil etmektedir. Bu eser için kullandığımız kısaltma Ravza'dır.

17-18. yüzyıllar konuşma Türkçesinin fonolojisini aydınlatmak amacındaki çalışmamızın ana malzemesi Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinin ilim dünyasında S nüshası olarak tanınan yazmasının ilk dört cildinden toplanmış olan 'farklı' yazım örnekleridir. Yazmanın müellif hattı olduğu konusundaki düşünceye (bu düşünce ilkin Kreutel tarafından ileri sürülmüştü) karşı çıkan kimi ilim adamlarının (Prof. Fahir İz gibi) 'yanlış' saydığı bu örnekler üzerinde -eserle ilgili bir neşir kılavuzu hazırlamak görevi ile- 1987 yılında yaptığımız bir inceleme bunların aslında 'sistemli yanlışlar' olduğunu göstermişti. Bu sistemi o zaman hemen hemen çözmüştük; ne var ki ortaya çıkan fonolojik sistem esaslarının başka verilerle desteklenmesi gerekiyordu. Bu veriler de o zamanların Türk ülkesine ve Türklerine ilgi duyan yabancıların yazmış oldukları Latin harfli Türkçe metinler, gramer ve sözlüklerdi. Meninski'nin dört ciltlik büyük sözlüğü üzerinde başlayan çalışmamızın ilk sonuçları şaşırtıcı idi. Seyahatname'den elde ettiğimiz esaslar Meninski'nin uyguladığı çeviri yazı esasları ile bire bir denecek uygunlukta idi. Bu arada Boeschoten'in incelemesi yayımlandı. Elindeki bizimkine göre az sayıdaki örnekle önemli sayılabilecek sonuçlar elde etmişti. Sonraki yıllarda özellikle 18. yüzyıl için incelediğimiz Viguiér'in grameri ise Evliya ve Meninski'nin 17. yüzyıl için belirlediği Türkçenin fonolojik esaslarının çok az farklılaşmış biçimlerini sunmakta idi. Elde ettiğim sonuçların daha ayrıntılı olarak işlenebilmesi için üç ayrı öğrencime bu malzemeler üzerinde doktora tezleri yaptırdım.

Bunlardan, Seyahatnâme’nin S yazmasının malzemelerine dayanan Musa Duman ve Hayati Develi’nin çalışmaları yayımlanmıştır (bk. Kaynaklar).

Aşağıda sunulan çalışma, esas olarak, 17. ve 18. yüzyıllarda Türkçe’nin sesleri ve ses uyumları üzerine yapılmış bir değerlendirme, Seyahatname’nin sözünü ettiğimiz Arap harfli yazması ile Meninski ve Viguiér’in çeviri yazılı malzemeleri üzerinde bir fonolojik yorum denemesidir. Bu yorumun Arap harfli metin malzemeleri kullanılarak önceki yüzyılla/yıllarla da ilgilendirilmesi ve desteklenmesi gerekmekteydi; bunun için de yazma kitaplıklarda yıllardır yaptığımız araştırmalar sırasında karşılaştığımız başka metinlerden elde edilmiş malzemeleri kullandık. Değerlendirmemizde önceki yüzyılla kurulacak ilişki, her şeyden önce, ele alınan gelişme süreçlerinin 17. yüzyıldan önceki uzantısına, tanıttığımız iki yazmanın sağladığı malzemenin sınırları ölçüsünde atıfta bulunmaktır. Bununla, yorum sonuçlarının 16. yüzyılla doğrudan ilgisinin bulunmadığını belirtmek istiyoruz.Sesler Ünlüler 17. yüzyıl Türkçesinde kaç ünlü vardı ve bunların fonetik değerlerini belirleyen ayırıcı özellikler nelerdi? Bu iki soruyu Evliya Çelebi’ye kadar Türkçeyi ana dili olarak kullanan herhangi bir kimsenin ne kendi kendisine sorup cevabını aradığı, ne de öğrenmek için bir başkasına yönelttiği hakkında bir bilgiye sahibiz. Bir Türkçe gramer yazmamış olsa da -Türkçe’yi ses, yapı ve anlam incelikleri ile tanımış olduğunu çalışmaları ile ortaya koymuş bulunan rahmetle anılası Edirneli Mehmed Muhyiddîn-i Gülşenî’nin (Muhyî) (ö. 1014/1605) hakkını vermeden geçmeyelim. Dünyanın ilk yapma dilini icat eden (Eserine bu dilin kelime ve kurallarına göre ‘Bâley Belen’ [Muhyî’nin Dili] adını vermiştir) 16. yüzyıl ilim ve kültür hayatımızın bu parıltılı simasının, yapacağı dilin ses düzenini kurmaya çalışırken, ana dilini iyi incelemiş ve asıl yapı malzemesi olarak kendi dilinin seslerini kullanmış olduğu görülür.

Yine de onun doğrudan Türkçeye karşı yoğun ilgi duyduğu söylenemez; bu da hayıflanacak bir durumdur.

Soruları bu biçimde soran ve cevaplarını arayan olduğu bilinmiyor, bu doğrudur; ama yazma metinlere çoğu kez belki serpinti biçiminde, kimi zaman ise -bizim burada malzemesini tanıttığımız Ravzatü't-Tevhîd'de olduğu gibi- bir sağanak gibi bol ve bereketli düştüğü görülen farklı yazım örnekleri, aslında birçok okur yazarın konuşulan dil ile yazıya geçirilen dil arasındaki farktan, ayrıca yazıya geçiriş biçiminden duydukları rahatsızlığın ve kendi arayışlarının cesur ifadeleridir. Bu yüzden herkesin yaptığından farklı olanı yapmışlar, kullanılagelen kalıpları değiştirmişler, araçları eksik ve yetersiz bulup zenginleştirmeye veya kendi içinde yeniden düzenlemeye çalışmışlar, böylece de her şeyden önce kendi duydukları ölçüde bir ihtiyacı karşılama yoluna gitmişlerdir.

Evliya Çelebi'nin duyduğu ihtiyacın sınırları ise çok genişti. O seyahatleri sırasında gördüklerini kabaca ve kısa yoldan aktarmakla yetinecek yaradılışta biri değildi. Doymak bilmez merakı ile her şeyi alabildiğince öğrenmek ve bunları olabildiğince kusursuz ve eksiksiz bir biçimde yansıtabilmek onda sanki bir tutkuydu ve bunun için çok önceleri hazırlamış bulunduğu belli bir çalışma taslağına sahipti. Bu taslakta tanıtacağı her yörenin hemen her şeyi ve bu arada özellikle dili de vardı; (çünkü onun dile duyduğu ilginin canlılığı eserinin neredeyse her sayfasında hissedilir) bu yüzden eseri Türkçe'nin ağızlarından ve başka dillerden de (Kafkasya'nın küçücük kabile dillerine kadar) örnekler ihtiva eder. Öte yandan bu taslakta gezileri sırasında tanıdığı insanları da bütün renkli kişilikleriyle tanıtma düşüncesi yer alıyordu; bu yüzden de onları tanıtırken onların kendi 'ağız'larına, kendi kullandıkları 'kelime' ve 'deyim'lerine ve 'söyleyiş biçimlerine yer verir. Hasılı o kendi renkli kişiliğinin de katıldığı çok renkli bir dünyaya ayna tutmak istemiş müstesna

bir kişilikti. Gördüğü, duyduğu, öğrendiği her şeyi, yaşadığı maceralı ve fırtınalı hayatın her ânını ve sahnesini bütün canlı parçalarıyla, bir fotograf sadakati ve netliği ile yansıtıp gösterebilme kaygısı taşıyan bu müstesna yaradılışın elindeki biricik vasıta ‘dil’; kulağının algıladığı sesleri kayda geçirebileceği, gözünün gördüğü renk, çizgi, kalıp ve hareketleri sabitleştirebileceği tek imkân da ses kalıpları olan ‘harfler’ idi.

İşte Evliya Çelebi’nin -boyutları itibariyle- ne kendisinden önce, ne de kendisinden sonra kimsenin başaramadığı bir işe girişmesi böyle büyük ve zorlayıcı bir ihtiyaçla karşı karşıya kalmak olmuştur. Aşağıda belli bir ölçü içinde kalınarak ele alınacak bu büyük girişim, Türkçenin o gün kullanılmakta olan abecesini düzenleyerek kulağının duyduğu sesleri olduğu gibi yansıtabileceği bir yazım sistemi kurmak amacına dayanır. Bunun için iki tür malzemeyi, kulağının duyduğu sesler ile abecedeki ses kalıplarını, birbirleriyle mükemmel surette denkleştirerek, konuşma biçimlerini aktarabileceği biçimde düzenledi. Bu düzenleme öncelikle dilin iki tür sesinin, ünlü ve ünsüzlerinin belirlenip, ses niteliklerine göre iki öbek hâlinde ilişkilendirilmesine dayanır. Onun ilk yaptığı da bu olmuştur. İkinci husus ise bu ilişkilerin yazıya hangi malzemeler ile aktarılacağıdır. Bu malzemeler eldeki (çünkü yeni bir şey katamazdı) abecenin harf işaretleri ile öteki seslilendirme vasıtaları olan ‘hareke’lerdi. Bunları kullandı.

Evliya’nın ana hatları ile tanıtmaya çalıştığımız sistemini nasıl kullandığı, gerçekleştirdiği uygulama örnekleri üzerindeki değerlendirmelerle aşağıda sunulacaktır.

***

Evliya Çelebi’nin Türkçe ve yabancı kökenli alıntı kelimeler üzerindeki uygulamasına göre 17. yüzyılın konuşma dilinde 9 ünlü bulunmaktadır:

/a/, /e/, /é/, /ı/, /i/, /o/, /ö/, /u/, /ü/.

Onun bu belirlemeyi nasıl başardığı ve sesleri konuşma dilindeki gibi (söylendiği gibi) aktarmak istediği için zamanında kullanılan ‘yazı işaretleri’ (‘harf işaretleri’ ve ‘hareke’ denilen ünlü işaretleri) ile kurduğu yazım düzeni içinde bu ünlülerin yerini nasıl ayırt ettiği aşağıda tek tek ele alınıp değerlendirilecektir.

Evliya’nın sekiz ünlüsünü tek tek ele almadan önce uzun ünlüler hakkında kısa bir değerlendirme yapmayı gerekli görüyoruz.

Arapça ve Farsçadan alınmış kelimelerle birlikte dile girmiş olan uzun ünlülerin bu yüzyıldaki durumunu ne Evliya’nın emsalsiz uygulamasını ihtiva eden Seyahatname’nin S nüshasına dayanarak, ne de çeviri yazılı metinlerin yardımı ile tam olarak belirlemek mümkündür; ancak halklılaşan kelimeler üzerinde, yazıya yansıtıldığı ölçüde, tek tek değerlendirme yapılabilir. Bu ölçü içinde kalındığında, Evliya’nın bu tür kelimeler üzerindeki sistematik imlâ uygulaması oldukça iyi bir fikir verebilmektedir.

Uzun ünlülerle ilgili asıl kaynaklar (gramerler de dahil) çeviri yazılı metinlerdir; ama başta, Meninski’nin abidevî sözlüğü olmak üzere, çeviri yazılı metinlerin bu meseleyle ilgili malzemeleri konuyu 17. ve 18. yüzyıllar için dahi aydınlatmaya yetmez. Bu yüzden yine de bu metinlerin kaydettiği halklılaşmış (Meninski bunları ayrı ayrı belirtmektedir) biçimleri Arap harfli metinlerin verileriyle karşılaştırmakla yalnızca konuşma diline inmiş kelimelerin sığdığı ölçek içinde kalınarak değerlendirme yapmak en iyi yoldur.

Aşağıda tek tek ele alınarak durumları incelenecek olan ünlülerin değerlendirilmesi sırasında bu meseleye de temas edilmiş olacaktır.

Düz Ünlüler

/A/

a. Türkçe kelimelerde çoklukla medli elif (başta) ve elif ile, halklılaşan alıntı kelimelerde medli elif, elif ve üstün ile belirtilmiştir. Türkçe kelimeler

için örnek vermek gereksizdir; aşağıya Evliya'nın halklılaşmış alıntı kelimeler üzerindeki uygulamasını gösteren örnekler alınmıştır.

medli elif ile (başta)

abraş < ebreş; ahı (< ehî); anbar (< enbâr)

elif ile (iç ve son seste)

davul (< tabl);

mağara (son hecede; < megâre; Orta hecenin uzunluğu kaybolduğu için düşürülen elif'i son hecede a için kullanılmıştır.);

maşad 'Yahudi mezarlığı' (ikinci hecede; < meşhed);

parekende (< perâkende). Bu örnekteki uygulama da oldukça çarpıcıdır. Açık ilk hecenin değişip kalınlaşan ünlüsü için elif kullanılmış, ikinci hecede ise, ünlünün uzunluk değeri değiştiği için elif düşürülmüştür.);

sarnıc (< sahrîc); şamata (son hecede; < şemâte[t]. 'Mağara' kelimesinde olduğu gibi, orta hecede uzun söylenmediği için yazılmayan elif, son hecede a için kullanılmıştır.);

şar (< şehr);

şazravan (< şâdervân. Bu örnekte kapalı hecelerde elif, aslında uzun/a/değerinde olduğu hâlde, kısa/a/değeri ile bırakılmış (Bunun kapalı hecelerin ünsüz sesleriyle ilgili olduğu söylenebilir.] üç heceli kelimenin uyum gereği değişen açık orta hece ünlüsü için de elif kullanılmıştır:)

üstün ile abdal (İlk hece ünlüsü ayın ile yazılmış, ayrıca üstün de konmuştur. < ebdâl); damağları (İlk iki heceye konmuştur.< demâg; Farsça'da kapali/e/ile. Ünsüz-ünlü yapısındaki bu gibi örneklerde üstün'ün a değerinde bulunduğunu söylemek mümkün değildir; ancak sonraki hecenin kalın ünlü taşıması hâlinde bu hecenin bir gerileyici benzeşmeye uğramış olduğu söylenebilir);

garez (< garaz.) her iki heceye konmuştur. İkinci hecede son ünsüzün ze ile yazılması ünlünün ince söylenmesi yüzündendir.);

kulampara (< gulâm-pâre. İkinci hece ünlüsünün kaybolan uzunluğu yüzünden elif kullanılmamıştır.);

Haydar (< Hayder; her iki hecede kalın ünlü için elif kullanılmış, ayrıca üstün de konmuştur.);

haylaz (İlk hecede, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, hem elif, hem hareke kullanılmıştır.);

para-lamazız (< pâre-; İlk hecede yalnız üstün, ikincide hem elif, hem üstün kullanılmıştır.);

rahat-lığının (İkinci hece sonundaki ünsüzün te yerine tı ile yazılmış olması, hece ünlüsünün bir ince/a/değerinde söylenmediğinin delilidir. Meninski/a/ile/e/arasında bulunan ve/e/'ye yaklaşan bu ünlü için á işaretini kullanır. Aslında birçok yazma metinde belli ünsüzlere sahip alıntı kelime tabanlarının çoğu kez ince sıradan ek (-lik gibi) aldığının görülmesi, bu sesin geçmiş dönemlerde de -en azından okumuşların dilinde- varlığını ileri sürmek için yeterlidir.);sakî (kaf ile); sa‘leb; sara (< sar‘a); şamata (< şemâte[t]. Söyleyişte uzunluk değerini yitirmiş olan orta hece ünlüsü için elif yerine üstün kullanılmıştır.);

tavlımbaz (< ta‘lîm-bâz)

b. Evliya'nın alıntı kelimelerde uzunluk değeri bulunmayan a sesleri için baş vurduğu ikinci yol ünsüz işaretlerini kullanmaktır; yazmalarda bu uygulamanın da önceki yüzyıllarda tek tük örnekleri bulunmaktadır:

elif yerine ayın

‘abdal (< ebdâl); ‘aşkar (< eşkar); ‘aşkıya (< eşkıyâ); ‘ajder (< ejder)

he yerine ha

(can) havli (< hevli; hevl ‘korku’); muhayyâ (< müheyyâ)

he yerine hı

nezâhatında (< nezâhet)

sin yerine sad

astar (< estâr); sakkâ (sakkâ); saya (< sâye)

peltek se yerine sad

savab (< sevâb)

te yerine tı murtat (< mürted[d]; iki tı arasında elif'e de yer verilmiştir.); rahat-lık (< râhat. Meninski'nin, bulunduğu hece ve komşu hece ünlülerini inceltti̇ğini var saydığı Arapça'nın yazıda ha ile aktarılan sesi, Evliya'ya göre -hiç değilse bu kelimede- böyle bir etkiye sahip değildir. Bunu belirtmek için de son sesi te yerine tı ile yazmaktadır.)

zel yerine zı

zahayır (< zehâir. ayrıca: hı yerine he ile.); zahîre (<zehîre; ayrıca: hı yerine he ile)

ze yerine zad

zanbak (zad'dan sonra bir de elif kullanılmıştır; <zenbak)

/E/

Bu ünlü için Evliya birkaç biçim kullanmıştır:

1. Çoklukla işaretsiz, az sayıda örnekte ise, daha ziyade farklı söyleyişi belirtmek amacıyla, vokal işareti (üstün) ile. Örnekler harekeli olanlardan verilmiştir:

cehet (< cihet); ceyran; deblek (< tablek); derece (birinci ve son hecede; orta hecede he ile); derveze (üç hecede de hareke; < dervâze); devir (< devr); emir (< emr); esbab; kehriba (< keh-rübâ); kel-evvel; kenevir; lehem (< lahm); metris; servi (< serv); serbes (iki hecede de); leş (< lâşe)

2. İlk iki hecesi açık üç heceli kelimelerin orta hecesinde he ile:

ce-re-yan, ha-re-kat, ku-de-ma, ta-ra-fı, se-be-biyle gibi.

Bu uygulama Evliya'dan önce de görülmekte ve buna kelimeleri hecelere ayırmak içinbaş vurulduğu anlaşılmaktadır. Ravza'da şu örnekler bulunur:

haz-re-te; sî-re-ti-len; sû-re-ti; üc-re-ti-dür (hepsi de re'den sonra)

ama:

er-ga-nun; lî-ne-ti

Son iki örnekte bitişen harflerin (gayın ve ye), aslında (yani: doğru yazılışında) bitiştirildiği harften ayrılıp bir he ilâvesiyle hece kurduğuna dikkat edilmelidir. Bunu yapmaktaki asıl amaç, her halde, kelime ‘hareke’siz yazıldığında ikinci hece ünlüsünün yanlış okunmasını engellemektir. Boeschoten Seyahatname’den derlediği örneklere dayanarak, bilhassa dal ve rı’dan sonra kullanılmış olmasına dikkat çeker ve bunun kendisinden sonraki harfle bitişmeyen bu harfler yüzünden kelime sonlarını belirlemekteki tereddüdü gidermek için başvurulmuş bir yol olduğunu söyler. Gerçekten de meselâ ce-rı-ye-elif-nun harfleriyle yazılan ‘cereyan’ kelimesinde birbirine bitiştirilerek yazılan ilk iki harf ‘cer’, ye-elif-nun da ‘yan’ biçiminde anlamlı iki ayrı kelime imişçesine okunabilir. Bununla birlikte, yukarıdaki ‘er-ga-nun’ ve ‘lî-ne-ti’ örnekleri ile aşağıda tanıtacağımız ‘Beyrek Hikâyesi’ yazmasının örnekleri, seslilendirme işareti olan ‘üstün’ kullanılmadığında hece ünlüsünü doğru okutma amacı ile bu yola başvurulduğunu söylemenin daha kabul edilebilir olduğunu destekler; nitekim aşağıda diğer ünlülerle ilgili yazım kuralları ele alındığında, alıntılarda/ı/,/i/için ye, yuvarlak dört ünlü için de vav kullanıldığı görülecektir.

3. İnce ve kalın sırada ünlülerle kullanmak üzere sınıflandırdığı ünsüz işaretleri ile

ayın yerine elif

ezrâil (< ‘azrâil)

tı yerine dal

deblek (< tablek)

zad yerine ze:

garez (< garaz); tezmin (< tazmîn)

ha yerine he:

fehvâ (< fahvâ); hedde (< hadde); heremeyn (< haremeyn); hezm (< hazm); kehhâle (< kahhâle); lehem (< lahm); mükehhel (< mükahhal)

Kapalı /E/

Türkçe köklerde az sayıda kelimenin ilk hecesinde var olan bu sesin yazıya yansıyan örneklere dayanarak Osmanlı Türkçesi'ndeki tarihi ayrı bir değerlendirme konusudur. Ne var ki, bu sesin şehirli dilinde gittikçe alçalarak sonunda açık/e/ile birleştiği, buna karşılık Anadolu ağızlarında korunarak günümüze kadar geldiği söylenebilir.

Önce Tuhfe ve Ravza'da bulunan 16. yüzyıla ait, hepsi üstün ile seslilendirilmiş örnekleri verelim:

Tuhfe

ye-re; de-yicek; ye-digi

Ravza

de-di, de-mişler, de-yelüm, de-yü, de-dügüm; e-rişe; ye-ter

Evliya Çelebi bu sesin 17. yüzyıldaki durumunu oldukça iyi yansıtmaktadır. Ona göre her şeyden önce bu ses İstanbul Türkçesinde yaşamaktadır ve iki yönlü bir gelişme ve değişme içindedir.

O bunu belirtmek için iki yazı aracı kullanır: ye ve hareke (üstün ve esre), kimi örneklerde ise ye ve esre kullanır:

ye ile

dédi, vére, yére

esre ile

déyü, dérken, yédim, yéyün

ye ve esre ile

vérerek

üstün ile

demişler, ver, verüp, verelim, yer, yerim

Meninski'nin bu ses ile ilgili kayıtları da çok önemlidir. Ona göre e'li şekiller halklılaşmış söyleyişleri verir, i'li şekiller ise esas (eski) şekillerdir. Ayrıca Meninski bu ikili biçimleri çoğu kez de -birlikte ve aynı ölçüde kullandığını vurgulamak üzere- 'seu (ya, ya da)' olarak gösterme yolunu kullanmıştır. Bu münasebetle tekrar hatırlayalım; onun vulg. ile kısalttığı 'vulgaris' 'ortak dil, günlük konuşma dili' anlamına gelir, İstanbul'un 'şehirli dili'ni, İstanbul halkının büyük çoğunluğunun konuştuğu dili açıklar. Meninski bazı kelimelerde bu ses için özel bir işaret de kullanmıştır: é. Bunun kapalı/e/'li heceleri seslilendirmek için seçildiği açıktır. Örnekler bu üç seslilendirme biçimine göre öbeklenmiş olarak verilecektir.

açık /e/ ile (yaygın [halklılaşmış] söyleyişler)

dernek; enemek, enenmiş, enetmek; erişmek; etmek; evmek; vere; vermek; yel; yedürmek; yemek; yemiş; yemeler; yeyecek; yeyegen; yeygü; yeyici; yeyiş

/i/ ile (kapalı /e/'nin yükseldiği kelimeler)

dirnek, inemek, inenmiş, inetmek; inmek; irişmek; itmek; ivmek; vere; virmek. Ayrıca: bil (Farsça asıl), şin (Ermenice asıl)

kapalı /e/ ile (yaygın olarak kullanılmayan eskimiş asıl şekiller)

bél; béz; én, énlik; énmek; él (< il); tél; vére (< vire;

Bir kaç alıntı kelimede de aynı gelişme sürecinin bulunduğunu bu içaretle gösterir:

bél (Farsça: bîl); sél (< Farsça: sîl); téz (< Farsça: tîz)

şén (> Ermenice: şîn)

/I/

Eski abecenin Türkçe bakımından en büyük eksiği, bu ünlünün tarihî süreç içindeki durumunu belirlemekte büsbütün yetersiz oluşudur. Bununla birlikte, daha önceki yüzyıllar için damak ünsüzlü ekler (-lIk,-cUk,-dUk

vd.) ve transkripsiyon metinleri (özellikle 16. yüzyıldan sonra) en azından durumu eni konu tartışacak malzeme vermektedir.

Bu ünlüyü belirtmekte Evliya’nın alıntı kelimelerde başvurduğu yol, ince ünlüler için kullandığı ünsüzlere karşılık gelen hı, sad, tı gibi kimi ünsüzleri kullanmaktır.

ıhtılat (tı ile; aslı te ile: ıhtilât)); sıfra (sad ile; aslı sin ile: süfre)

Ama meselâ ‘sıklet’ kelimesi sin ve ‘peltek se’ ile; çünkü hecede kaf’ın varlığı ünlünün kalın okunması için yeter sayılmıştır. Örneklerin tek tek değerlendirilmesi ile, Evliya’nın kalın sıra için kullandığı harfleri ihtiva eden bu gibi (sık) hecelerde ve bir de, kimi kelimelerde, kalın sıralı hecelere komşu hecelerde (ça-dır < çâder/çâdür, kı-na < hınnâ, ça-ma-şır < câme-şûy, dıvâzde < devâzdeh < Peh. dvâzdah, tavlımbaz) -ister harf ile, ister hareke ile belirtilsin- bu ünlüyü ı olarak değerlendirmek gerektiğini söyleyebiliriz.

zırh (çok sayıda, hı ile; aslı he ile: zirh, zirih)

Şu iki örnekte zad ve sad yanındaki ünlünün, ye ile yazılmasına rağmen, uzunluğunu yitirmiş olarak kalın, yani ı okunduğu söylenebilir:

nazıf; tasıh

/İ/

Bu ünlünün Türkçe kelimelerde esre ve ye ile alıntı kelimelerde ise -ye ile yazıldığında ünlü uzunluğunu göstermek üzere- benzer iki işaretle belirtildiği bilinmektedir.

Ravza’da bulduğumuz şu üç örnekte yazıda düşürülmüş olan ye, ünlü uzunluğunun kapalı hecelerde kaybolduğunu açıkça gösterir. Bu örnekler Meninski’nin aşağıda vereceğimiz alıntılar listesindeki örneklerle karşılaştırıldığında da aynı sonuç elde edilecektir.

la‘-lin (< la‘lîn); ye-şim (< yeşîm); zer-rin (< zerrîn)

Evliya’nın uygulaması ise şöyledir:

1. Esre ile (uzun olmayan/i/için)

ceviz-li (< cevz; ünlünün ye ile yazıldığı bir örnek aşağıda verilecektir.); çil (< çihl)

çile (ünlünün ye ile yazıldığı örnek için aş. bk.); divit (< devât); İşfet; İsfeç; izdiham; kilid (iki hecede de); middet (< müddet); iricne < İtalyanca resina; iryal (< riyâl); siğer (< siyer); beygir (> bâr-gîr)

2. ye ile

Bu durumda da uzunluk değeri bulunmayan i sesi için kullanıldığı açıktır. İlgi çekici örnekler şunlardır:

cevizi (< cevz-i); çile-sine; menis (< me'nûs); mürtezika; serika

Son iki örnekte ünlünün ye ile yazılması, öyle sanıyoruz ki, i okunduğunu belirtmek içindir.

3. İnce sırada saydığı kimi ünsüzlerle

ha yerine he ile

sevâhil (he ile; aslı ha ile)

ayın yerine elif ile

iyâl (elif ile; < 'ıyâl)

zad yerine ze ile

mizrab (< mızrâb)

4. Uzunluk değerini yitiren ünlüyü harfle belirtmeden, az sayıda örnekte ise esre ile:

kâgir (esre ile; < kârgîr); kilise (< kilîsâ, kelîsâ); kilid (iki hecede de hareke ile; < kilîd); menis (< me'nûs)

Yuvarlak Ünlüler

Yuvarlak ünlüler için Arap harfli eski Türk imlâsında başlangıçtan beri iki işaret (bir harf: vav ve bir hareke: ötre) kullanıldığı bilinir. Bu işaretlerden vav'ın-aynı zamanda ünsüz olarak kelimelerde yer almasının doğurduğu güçlükler bir yana-bir yandan alıntı kelimelerde uzun ünlüler

için, bir yandan da düzensiz bir biçimde Türkçe kelimelerde bu dilin dört yuvarlak ünlüsü için kullanılmış olması, ayrıca gerek Türkçe, gerekse kimi yabancı dillerden alınmış kelimelerde yuvarlak ünlü işareti olan ötre'nin sistemli olarak kullanılmayışı pek çok kelimede yuvarlak ünlülerin geçirdiği gelişim ve değişimleri izlememize imkân tanımamaktadır.

Evliya bunun da farkındadır ve -hiç değilse halklılaşan kelimelerin doğru söylenişleri için- kendince bir çözüm arayışı içinde olmuştur. Uzun ünlülü kapalı hecelerde -düz ünlülerde olduğu gibi- uzunluğun söyleyişte kaybolduğunu söyleyebiliriz; ancak açık uzun ünlülü hecelerde veya ekleşme ve bitişme sırasında açılan bu gibi hecelerde kaybolan uzunluğun konuşmada ne ölçüde ve hangi durum ve şartlarda ortaya çıkarıldığını bilmemize imkân bulunmuyor. Evliya'nın vav'ı ötre ile birlikte yalnızca ünlünün yuvarlaklık değeri için kullanması, halklılaşan kelimelerin hiç değilse bir kısmında açık hecelerdeki uzunluğun da söyleyişte kalmadığının bir delili sayılmalıdır. Bu durumun daha eski metinlerde de yansımaları görülür:

Ravza:

tufan (vavsız; <tûfân)

Bu örneğî Meninski'nin 'tufanlamak' verisi (865: inundare) ve aşağıdaki kelime demeti içindeki başkaları ile krş.

Evliya:

1. Türkçe kelimelerde uygulanageldiği gibi, alıntı kelimelerde de yuvarlak ünlü için çoklukla ötre ve vav, kimi zaman da her ikisini birden kullanmıştır:

ötre ile

bürc; bürka'; cüsse; cüzam; Dücle (Aynı kelimeyi esre ve aynı örnekte iki harekeli (esre ve ötre ile) yazarak farklı iki söyleyişi aktarmaktadır.); furun (ikinci hece vav ve ötre ile. Evliya bu kelimenin konuşma dilinde

‘fırın’ biçimindeki ikinci söylenişini de kaydeder.); güzer; tuyur (< tuyûr); hümma (< hummâ); külünk (ikinci hecede); mühtekir; müzaffer (bk. Viguiér: aynı); mürevvak; üstühan; zümürrüd; zürriyet

Bu örnekler içinde ‘furun’ (Meninski’nin halklılaşmış biçim olarak aktardığı bu biçim Viguiér tarafından da verilir) ve ‘tuyur’ hariç, diğerlerinin ince ünlü ile söylendiğini sanıyoruz; yani Evliya’nın yalnızca ötre ile belirttiği ünlü, (belki bir tür söyleyişte; bu daha çok üç dilli okumuşların söyleyişi olmalıdır) ince bir yuvarlak ünlüdür.

vav veya ötreli vav ile

burc (ötreli vav ile; < bürc); burnus (her iki hecede de ötreli vav ile; < bürnüs); burka‘ (vav ile); curmı (vav ile); çifud (vav ile. Krş. Meninksi: çifut, Viguiér: çıfıt, Hindoğlu: çifud); dundar (ötreli vav ile; < düm-dâr); hurma (vav ile); hurmuz (her iki hecede de ötreli vav ile); kulampara (vav ile; < gulâm-pâre); mug; mujde (ötreli vav ile); murtat (ötreli vav ile); put; pur (bk. Harsány); tohum (ilk hecede vav ile, her iki hecede de ötre ile; < töhm); turba (< türbe); Urum (ilk hecede ötreli vav, ikincide vav ile); ustura (ilk hecede vav ve sad. Kelimenin söyleyişte kalın sırada bulunduğu son hece ünlüsünün elifle yazılması ile pekiştirilmiştir; < üstüre); usul (her iki hecede vav ile; < üsûl)

ama:

külünk (ilk hecede ötreli vav, ikincide ötre ile); kürsi (ötreli vav ile); güzeşt

Son üç örnek ‘külünk, kürsi ve güzeşt’ hariç (çünkü bunların ilk hece ünlülerini belirleyen ön damak ünsüzüdür), vav ile aktarılmış ünlü, kalın bir ünlü olmalıdır. Evliya’nın bu örnekleri çeviri yazılı metinlerin verileriyle karşılaştırıldığında bu değerlendirmenin doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hı yerine he ile yazdığı hor (<-hor ‘yiyici, yiyen’) ile krş.

Bu tür söyleyişlerin de bir tür söyleyişi yansıttığını ve bunların yaygın söyleniş ürünleri (İstanbul’da, halk arasında ortak) olduğunu söyleyebiliriz.

2. Başvurduğu ikinci yol kendince sınıflayıp kalın ve ince sıraya koyduğu kimi ünsüzleri kullanmak olmuştur.

ha yerine he ile

hümmâ (< hummâ); mühtekir (< muhtekir)

ayın yerine hemze-elif ile

ülefe-ciyân (ilk hecede elif-vav ile; <‘ulûfe)

Bu kelime Harsány [1672] tarafından ‘ülefe’, Viguiér tarafından ise ‘ülufe’ ve ‘ülefe’ biçimlerinde aktarılmıştır.

sin yerine sad ile

sokak (< zükâk)); somat (vav’sız, ötreli. < sümât < simât); sumpare (vav ile; < süm-pâre); sur (< sûr)

te yerine tı ile

tohum (başka örneklerde her iki hece de hem ötreli vav, hem ötre ile); ustura (ikinci hecede vav ve ötre ile; < üstüre)

Bu kelimenin yine vav’lı, ancak sin ile yazıldığı örnek de vardır.

***

Meninski ve Viguiér’e gelince:

Meninski Evliya’nın 9 ünlüsüne bir ekleme yapmış, sayıyı 10’a çıkarmıştır. Ona göre Arapça’nın ha, hı, sad, zad, tı, zı, ayın, gayın ve kaf harflerinin yazıda temsil ettiği ünsüz sesler kalın seslerdir ve halklılaşmamış kelimelerde her durumda yanındaki ünlünün söylenişteki ses değerini belirleyicidir.

Meninski bu 10. ünlü değeri için á işaretini kullanmaktadır. Biz aktardığımız örneklerde ve listede bunu á ile göstermiş bulunuyoruz.

Evliya Çelebi’nin ha ve hı yerine he ile yazarak ünlüsünün ince sırada bulunduğunu belirttiği hecelerde Meninski Arap harfli yazıda ha ve hı’lı

yazılışları korumuş (çünkü o yalnızca imlâsı da farklılaşan kelimelerin bu farklı yazılışlarını verir ve bunlar için de vulg. kısaltmasını kullanır: hergele < chárgele) Latin harfli çeviri yazıda ise ha için de h harfini kullanmış, ancak ünlüyü á ile kaydetmiştir: áhbâb, hárem gibi. Bununla birlikte, onun verdiğimiz kelime demetinde Evliya'nın kelimelerinin de yer alması, onun bu seslilendirmesinin 'söyleyişçe' değil, 'okuyuşça' bir seslilendirme sayılması gereğini vurgular.

Viguiér'de ünlü sayısı 8'dir ve onun hayranlıkla söz ettiği, Türkçenin o uyumlu ve melodik yapısını bu ünlülerin düzenli sıralanışı sağlamaktadır.

Ünsüzler

Evliya Çelebi'nin halklılaşmış alıntı kelimeler üzerindeki abece uygulamasından çıkarılan sonuçlara göre çağının konuşma Türkçesinde şu ünsüzler bulunmaktadır:

/b/, /c/, /ç/, /d/, /f/, /j/ (gayın harfi ile yazılan art damak ünsüzü),/g/ (kef ile yazılan ön damak ünsüzü),/ğ/ (çoklukla kef ile yazılmasına rağmen Evliya'nın çok ilgi çekici örnekler kaydederek süreklileşip bir yarım ünlü olan/y/'ye dönmüş bulunduğunu kaydettiği ses),/h/,/j/,/k/ (ard damak),/k/ (ön damak),/l/ (art avurd),/l/ (ön avurd), /m/, /n/, /p/, /r/, /s/, /ş/, /t/, /v/, /y/, /z/.

Bu ünsüzlerin sembolleri (kullanılan abecedeki-kimi sesler için birden artık-harfleri), ona göre, 'kalın ünlülerle kullanılanlar' ve 'ince ünlülerle kullanılanlar' olmak üzere iki bölüğe ayrılır (Aynı sınıflamayı Meninski de yapar):

Kalın sırada ünlülerle kullanılanlar (eski abecedeki adlarıyla)

ha, hı, sad, zad, tı, zı, ayın, gayın, kaf

İnce sırada ünlülerle kullanılanlar

be, te, se (peltek), cim, çim, dal, zel, re, ze, je, sin, şin, fe, kef, mim, nun, vav, he, ye

Onun bu sınıflamasına göre, ha, hı ve he; se, sin ve sad; te ve tı; zel ve ze, zad ve zı aynı boğumlanma noktasından çıkmakta, aynı fonetik değere sahip bulunmaktadır; bu yüzden o bunları ince ve kalın sıralı heceleri düzenlemekte (yani: ünlü değerleriyle ilgili olarak) kullanır:

ha-hı-he

Onun değerlendirmesine göre, Arapça kelimelerde bulunan ve sürtünmeli bir gırtlak ünsüzü olan/H/değerini yitirmiş, yerini yine bir gırtlak ünsüzü olan sızmalı/h/sesine bırakmıştır.

Aynı şekilde aslında bir damak ünsüzü olan ve/W/sesinin süreklileşmesiyle oluşan/H/da gerçek boğumlanma değerini yitirmiş, /h/'leşmiştir.

Evliya'nın uygulamalarına gelince:

1. Ünlünün kalın söylenmesini sağlayan yapılarda işaretin değiştirilmesi gereksizdir; Evliya da öyle yapar, değiştirmez:

haz (son sesi zı yerine çoklukla zad ile)

Ünlünün kalın okunması için bu yeterlidir.

Meninski'de ha'ya yakın komşu ünlünün á=á olduğunu hatırlayalım.

hazır

Kalın ünlünün elif ile yazılması yeter sayılmaktadır.

2. Abecenin bu üç işaretini hecelerin ünlü sırasını düzenlemekte kullanır:

he yerine ha

Aslı he ile yazılan kelimede hece ünlüsü kalın söyleniyor ise, bunun yerini ha ile değiştirir:

(cân) havliyle (< hevliyle; hevl, he ile: (korku'); muhayyâ (< müheyyâ)

he yerine hı

nezâhat (< nezâhet)

Aslında he ile yazılan bu ses, söyleyişte hece ünlüsünün kalın sıraya geçmesi yüzünden hı ile yazılmıştır.

zırh (< zirh, zirih)

Söyleyişte kalın sıraya geçmiş olan kelimede hece ünlüsünün doğru okunmasını sağlamak üzere.

hı yerine ha

harar; mahzen

Çünkü her ikisinde de hece ünlülerini kalın okutmak için ha yeterlidir.

hı yerine he

hor ‘yiyici’

Çünkü yuvarlak ünlünün vav ile yazılmış olması yetmektedir; hı’nın gerçek ses değeri ile söylenmesi söz konusu değildir.

ha yerine he

fehvâ (Men. fáhvâ); hedde (< Men. hádde); helâl (< Men. hálâl); heremeyn (Men. háremeyn); hezm (Men. házm); hiddet; hikâyet; himâye; hümmâ (Men. hummâ); ihtişam; lehem; mühtekir; mükehhel (Men. mükáhhál); sevâhil

Şu iki örnekte son hecelerde kalın ünlü için elif kullanıldığından ha ile yazılması gereksiz sayılmıştır.

izdiham; kehhâle

Şu iki örnek de bu seslerin eş değerli kullanımı açısından ilgi çekicidir:

rah (he yerine ha; kalın ünlü için elif kullanıldığı hâlde)

Buna karşılık

sabah (ha yerine he ile)

se-sin-sad

Arapçada farklı boğumlanma yerleri olan bu üç sesi de Evliya tek ses olarak, Türkçenin diş sesi olan/s/yerine kullanmış; bu üç işaretle hece ünlülerinin kalın-ince değerlerini yansıtmak istemiştir:

İnce sıradan hecelerde

sin yerine se (peltek)

esmer; esnâ; esvâb; esnâ; isbât; cüsse; esmer

se (peltek) yerine sin

isbât; kesîf; müstesnâ; sa‘leb (Aslı peltek se ile yazılan bu kelimede hece sonunda yer alan ayın’ın ünlüyü kalın okutması yüzünden değişiklik sin ile yazılmakla sınırlanmıştır.)

Kalın sıradan hecelerde

se yerine sad

savab (< sevâb)

sin yerine sad

Tuh’de bulduğumuz ‘tas-tır’ (aslı sin ile) ilk hece ünlüsünün söylenişini ele vermek üzere yazıya geçirilmiş bir önceki yüzyıla ait ilgi önemli ve çok çekici bir örnek sayılmalıdır; çünkü Meninski’nin heceyi ‘tes-’ olarak seslilendirmesi halklılaşmamış bir söyleyişi yansıttığının delilidir; en azından ‘tástîr’ beklenirdi.

Evliya’nın örnekleri şunlardır:

asdar (< estâr); sakka; saya (<sâye); sıfra; sokak (<zükâk); somat (<sümât); ustura (<üstüre); sumpara (<süm-pâre)

Bir örnekte, ünlü kalınlığı için elif yazılmış olduğu hâlde bu değişiklik gene de yapılmıştır:

mesâfe

Şu örnek ise daha da ilgi çekicidir; aslında sad ile yazılan ses peltek se ile yazılmış, çünkü hecenin ünlüsü elif ile belirtilmiştir:

isâbet

te-tı

Evliya aynı değerlendirmeyi bu iki ses işareti için de yapar ve fonetik olarak eş değerde tuttuğu bu iki harfi hecelerin sırasını düzenlemekte

kullanır:

Kalın sıradan hecelerde

te yerine tı

ıhtılat (orta hecede)

Meninski ve Redhause’da da bu kelimenin ikinci hecesi kalın sırada yazılmıştır.

râhatlık

Hece başındaki sesin ha ile yazılması ile yetinilmemiş, son ses için ayrıca tı kullanılmıştır.

tı yerine te

irtibat

Bu örnekte kalın hece ünlüsünün elif ile yazılması yeterli sayılmış, aslında tı ile yazılan hecenin son sesi için te kullanılmıştır.

zel-ze-zad-zı

Bu işaretler de aynı ses değerini yansıtan işaretler olarak hece sıralarını düzenlemekte kullanılır:

Kalın sıradan hecelerde

zı yerine zad

haz; muhâfaza; muzaffer; Nazıf (Paşa)

zad yerine zı

hazır

ze yerine zad

nezahatında (aslı ze ile)

Hece ünlüsü elif ile yazıldığı hâlde bu değişiklik de yapılmıştır.

zanbak (aslı ze ile)

Ancak zad ile yazılmasına rağmen, hece ünlüsü için ayrıca elif de kullanılmıştır.

zel yerine zı

zahâyir; zahîre

İnce sıradan hecelerde

zel yerine ze

güzer; güzeşt; leziz

zad yerine ze

garez; mizrâb

Başka Ünsüz Seslerin Durumu

Yazıya ‘Ayın’ Denilen İşaretle

Aktarılan Ses: /‘/

Arapça’nın bu boğaz sesi Türkçe’de başlangıçtan beri yadırganmış olmalıdır. Bu sesi fonetik değeriyle çıkarabilmenin, her dönemde, ancak ‘tecvid’ eğitimi görenlerce mümkün olabildiğini, bu bakımdan geniş okur yazar kesiminin günlük dilinde bu sesin tutunamadığını ileri sürebiliriz.

Evliya Çelebi’nin 17. yüzyıldaki durumu yansıtmak üzere, bu sesi içinde bulunduran Arapça asıllı kelimeler üzerindeki uygulama örnekleri sınırlıdır; ancak oldukça iyi bir fikir vermeye yeter.

1. İlkin, ön seste değerini tamamen yitirmiş olduğunu sergileyen bir uygulamaya yer verir:

a. /a/ünlüsü yerine medli elif yanında ayın harfini kullanır:

abdal (aslı elif ile: ebdâl); aşkıya (aslı elif ile: eşkıyâ)

Bir örnekte, bu sesin hece başında söyleyişte (bu bir tür söyleyiş olabilir) yok olup, geriye bir ünlü değeri kaldığını, karşılaşan iki ünlü arasına bağlama sesi /y/ için bir ye yazarak ortaya serer:

bizâye (< bizâ‘e[t]

b. Yine ön seste üstünlü ayın’ın bir tür söyleyişe göre kimi kelimelerde/e/, esreli ayın’ın ise bir /i/ değerinde bulunduğunu yansıtır ve bu kelimelerde bu ünlüler için elif (kimi örnekte üstün’lü ve esre’li) kullanır:

ezrail; iyal

c. Ünlüsü kısa bir kapalı hece sonunda değeri kalmamıştır, bu yüzden yazıda yer vermez; ancak söyleyişte ünlüyü uzatıcı bir etki bıraktığı için bu uzunluğu elif ile yansıtır:

Kâ-be (< Ka‘-be)

d. Ünlüsü uzun bir kapalı hecede söyleyişte aynı şekilde düşürülmektedir; bu yüzden o da yazıda yer vermez:

vedâ (çok sayıda; < vedâ‘)

e. Taşra veya ‘İstanbul’un taşralıları’nın dilinde boğumlanma noktasının gırtlaktan art damağa kaymış bulunduğunu aktarır; ancak bu bir ağız söyleyişidir:

şı/ır (< şi‘r

/l/

Bu avurt ünsüzünün, bilindiği gibi, bu gün söyleyişte iki çeşidi vardır ve biri ince ünlülerle, diğeri kalın ünlülerle hece kurduğu için, kolay yoldan ‘ince /l/’ ve ‘kalın /l/’ diye adlandırılır. Bu iki tür /l/’nin Osmanlı Türkçesi’ndeki durumu, özellikle de alıntı kelimelerde geçirdiği gelişim seyri üzerine yapılmış ciddî bir değerlendirme ne yazık ki yoktur.

Şunu belirtelim ki, transkripsiyon metinlerinden önce, daha eski yüzyıllar için, Arap harfli yazmalardan bile birtakım yorumlar çıkarmak mümkündür. Bir örnek verelim: hal ‘durum’ bugün ortak konuşma dilimizde ince /l/ ile, halk ağızlarında ise kalın /l/ ile söylenir; 14-16. yüzyıl metinlerinde bu kelimenin ‘hal-cagızı’, ‘hal-ıdugı’ gibi art damaklı ekler alması kalın/l/ile söylendiğini gösterir. Bizim Tuhfeyazmasındaki kaf-lam-elif ile yazılmış olan ‘kala’ örneği ise, metinde Tekeli dilini (ağzını) tasvir eden bir kelime olarak geçtiği için, bir yöre ağzındaki söyleyişi yansıtır, ama elifle yazılması gösterir ki lam ard sıralı bir ünlüyle kullanılan sestir, yani ‘kalın l’dir.

Meninski bu iki sesten kalın olanını diğerinden ayırmak için özel bir biçim (üzeri eğik çizgili l) kullanmış, ama ne yazık ki uygulamasını eksik bıraktığı gibi tutarlı da olamamıştır. Sonraki yüzyılın çok önemli gramercisi Viguiér, bir yabancı için tanınmasındaki gerekliğin farkında olarak, bu sesi boğumlanma noktası ile tanıtır ve çok dar bir sınır içinde italik karakter ile (olmak) gösterir.

Evliya Çelebi, kimi alıntı kelimelerde bu sesin söyleyiş güçlüklerine yol açtığı, bunun sonucunda da bu gibi kelimelerin ses yapılarının ister istemez değişikliğe uğratıldığının farkındadır. Söyleyişteki her farklılığı yazıya geçirmekte çok dikkatli ve ısrarlı olan bu usta ‘imlâ düzenleyicisi’ bu sesle ilgili şu örneği kaydeder:

gilman (kef ile; aslı gayın ile: gılmân)

Gayın ile yazıldığında da ince bir l ile okunması gereken ve hemen hepsi tecvid eğitimi almış okur yazarlar için öylece söylenmesi belki de zor olmayan bu kelimenin başındaki ünsüzün söyleyişte doğurduğu sıkıntı, damaktaki boğumlanma noktasının öne kaydırılmasıyla giderilmiş, okur yazarın günlük konuşma diline bu şekilde girmiştir.

Evliya’nın bu tespiti, aynı zamanda, alıntı kelimelerde bu sesin tarihinin de incelenmeye değer olduğunu vurgular.

Genizsi /n/ Sesinin Durumu

Evliya’nın yaşadığı çağda bu sesin şehir dilinde büyük ölçüde değişerek diş sesi /n/‘ye döndüğü söylenebilir. Onun bu değişikliği yansıtmakta verdiği örnekler nedense çok sınırlıdır; örnek olarak: tekli ikinci şahıs eki:-sin.

Bazen kef ile, bazen de sin ile yazdığı bu ekin kef’li olanları görülen geçmiş zaman 2. kişideki /ñ/’ye benzetilerek yeni ortaya çıkmıştır. Ama bu şu demektir: /ñ/<->/n/ diye bir fonetik ayırım söz konusu değildir ve yalnızca bu ekin yazılışıyla aktarılan gelişme bu bakımdan çok önemlidir.

Meninski çeviri yazısında bu sese yaygın olarak yer verir ve özel bir işaret kullanır: n-; ‘ben-ız’, ‘den-ız’ (Ünlüyü kalın sıradan kullanması bu genizsi damak ünsüzünün ön damak türünün bulunmadığını mı göstermektedir?). Viguiér de bu sesin varlığını tanıtır, italik n (*n*) ile gösterir; ancak çok az kullanılmakta olduğunu da kaydederek, mes. ‘bana’, ‘sana’nın artık ‘bana’, ‘sana’ gibi söylendiğini kaydeder; ayrıca ‘konşu’, ‘sonra’, ‘sansar’, ‘yanlış’, ‘yanşak’ gibi Türkçe kimi kelimelerde aslî seslerin yaşamakta olduğunu gösterdiği gibi, ‘karanfil’, ‘menber’, ‘menzil’, ‘palanka’ gibi yabancı kelimelerde de damaksıllaşmaya işaret etmeden geçemez.

Aşağıda 1145/1732 tarihli bir Beyrek hikâyesi yazmasını değerlendirirken vereceğimiz örnekler, konuşma dilinde tamamlanmış bu gelişmenin yazıya olanca zengin yönleriyle yansıtılmış durumunu gösterecektir.

Ön Damak Ünsüzü /g/’nin Süreklileşmesi

İki ünlü arasında /g/’nin süreklileşerek bir yarım ünü sayılan /y/’ye dönmesi de bu yüzyıl içinde gerçekleşmiş bir gelişme sayılmaktadır. Bu da transkripsiyon metinleri üzerindeki çalışmalardan elde edilmiş bir sonuçtur. Halbuki önceki yüzyıllara ait Arap harfli metinler üzerinde yapılacak ciddî ve sabırlı bir araştırma bu ses değişikliğinin tarihini çok daha eskiye götürebilir. Bizim doktora çalışmamızda (1968; yayımlanmamış inceleme bölümü) verdiğimiz, biri 15. yüzyıla ait (Tazarru‘-name: bildüyi < bildügi), diğeri Dede Korkut metninde bulunan (göye < göge) iki örneğe son olarak Semih Tezcan Süheyl ü Nevbahâr’da bulduğu 14. yüzyıla ait bir örnek eklemiştir: ‘göy’ (üstinde).

Evliya Çelebi sözlü dildeki bu gelişmeyi de kendine özgü ve -kabul etmeli ki- çok zekice yollar kullanarak aktarmaktadır:

1. Sesi karşılayan harfle

eyn-inden, eyn-ime, eyn-imizden (< T. egin ‘arka, sırt’)

deynek, deyenek, deyeneğ-i (< T. degenek; üçüncü örnekte iki ayrı değişmeden yalnızca birini yazıya aktarmıştır; aşağıdaki ‘köyden köğe’ örneğiyle krş.)

diyer-gun (< F. diger-gûn)

2. ye yerine kef kullanarak

eğe (< T. eye ‘sahip’: yurt eğeleridir)

siğer (< A. siyer)

Bu şu demektir: kef’in bu gibi durumlarda fonetik değeri /y/’dir; istersen kef’le yazmaya devam et ve metin okurken de /g/oku; ama söyleyişte bu böyledir.

3. Bir örnekte daha da uyarıcı ve aydınlatıcıdır:

köyden köğe

Yani:/y/=/ğ/; bu da ses işaretleri bakımından kef= (aynı zamanda) ye. Ancak bununla da yetinmez, kef ile yazılmakla birlikte, bu gibi yerlerde kef’in farklı bir sesle ilgili bulunduğunu vurgular; bunu da çok eski bir işareti kullanarak yapar: kef’in üzerine üç nokta koyarak: değdi.

***

Evliya Çelebi’nin Türkçenin 17. yüzyıldaki bütün sesleri için yaptığı bu çok ilgi çekici ve başarılı abece düzenlemesi, yukarıda örneklerini verdiğimiz üzere, önceki yüzyıllarda da kimi sesler için düşünülmüş, örnekleri bulunan bir uygulamaydı. Konuşma dilinin seslerini yazıya aktarmak, bir açıdan da alıntı kelimeleri söylendiği gibi yazmak ihtiyacından doğan bu uygulamanın sonraki yüzyılda da örnekleri bulunmaktadır. Bu denemelerin okur yazarlar arasında iyice yaygınlaşmasını ve giderek yerleşmesini beklemek bir çok sebep yüzünden elbette söz konusu olamazdı; ama yine de tek tek kişiler eliyle bu

uygulamanın aynı yollarla devam ettirildiğini yansıtan örnekler, duyulan ihtiyacın ve bir arayışın önemi ve boyutu hakkında fikir vericidir.

Aşağıda Evliya Çelebi’nin ölümünden (1682) tam elli yıl sonra yazılmış bir metinde aynı uygulamanın benzer yollarla gerçekleştirilmiş olduğunun örnekleri verilecektir. Bu metin, kendisini ‘Eyyûbî (Eyüplü) Garib’ olarak tanıtan bir ‘meddah’ın 1145/1732 tarihinde yazıya geçirdiği ‘Beyrek Hikâyesi’dir. Başka bakımlardan da çok önemli olan bu metin tarafımızdan yayıma hazırlanmaktadır.

Ünlüler

1. Kısa ünlüler için harf işareti kullanmak

a için elif

ablak (ikinci hecede); hasbıhal (ilk hecede); muallak (son hecede); taraf (ikinci hecede)

e için he (orta hecede)

abdest; avrete, avreti; hasretim; keferetime (üçüncü hecede); keremin; kuvvetin; mukaddema; nazenin; pederi, pederim pederimden,pederinin, pederiniz; rivayetin; saadetinizden; sureta; şehzadem, şehzademin; vilayetinde; zinetin

Aynı uygulama kimi Türkçe kelimeler için de kullanılmıştır:

giderüp; göndersin; göndereyim (iki hecede de); düzeni

Evliya Çelebi’deki örneklerin Boeschoten tarafından yorumlanışına yukarıda değinmiştik; buradaki şu iki örnek (riva-ye-tin, vi-la-ye-tinde) bu yorumu genişletmemiz gereğine işaret etmektedir.

ı/i için ye

çadır; sır; devir; dilâver; diraz; diriga (ilk hecedeki); galiba; giran; hacil; ifade; isim (ikinci hecede); işaret; itaat; izin; kâdir; levazim; menzil; mukarin; tedarik (< tedârük); valide; vilayet; visal

yuvarlak ünlüler için vav

borç; usul; gül; gülistan; gürz; güzide; künbed; kürsi; münasib; ümid

2. Buna karşılık söyleyişte kaybolan uzunluk değerini, harf işareti kullanmamak yoluyla, yazıda da ortadan kaldırmak

âyin; cihangir; mirehor; nefis; peşkeş; tayın (< ta‘-yîn. Çok önemli bir örnektir; bu gün dilden düşmüş ‘tayın bedeli’ terimindeki halklılaşmış söyleyiş biçimi ile krş.); zemin

3. Abecenin ünsüz işaretlerinin hece sırasını belirleyici ses işaretleri olarak iki öbek hâlinde kullanılması yoluyla yabancı asıllı (özellikle Arapça) kelimelerin halklılaşmış söyleyişlerindeki ünlü değerlerini yansıtmak

Kalın ünlüler için

a. Ön seste ayın (Evliya‘nın uygulamasında da görüldüğü gibi)

orman, Ungürüs

b. Ön ve iç seste ha ve hı (Evliya’nın uygulaması ile krş.)

muhayya (iki örnekten biri ha, öteki hı ile; aslı he ile)

rah (ha ile; aslı he ile)

hayran; haram-zâde (her ikisi de hı ile; asılları ha ile)

hamide; hayal; hızmet; imrahor; muhtasarca; taht (hepsi ha ile; asılları hı ile)

Bu iki işaret (ha ve hı), yansıttıkları farklı ses değerleri konuşma dilinde kaybolduğu için, başka kelimelerde başka başka durumlarda da birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Bunu artık yazanın seçiminden başka bir şey saymamalıdır; hele imlâ yanlışı olarak görmek söz konusu bile değildir:

hâmile; hazır; hıle (hepsinde hı ile)

(asılları ha ile)

ahır; hâli; husus; nevaht (hepsinde ha ile)

(asılları hı ile)

c. sin yerine sad

saharı ‘seher vaktinde, tanlayın, tanlacak’

(Aslı sin ve ha ile olduğu için ha’nın belirlediği ikinci hecenin kalın ünlüsü ilk heceyi benzeştirmiş, bu benzeşme sad ile yazıya aktarılmıştır).

ç. ze yerine zad ve zı

arzu (hem zad, hem zı ile); zurna

Evliya Çelebi’nin ilk defa sistemleştirdiği bu abece işleyişine göre, dilde artık bir tek /z/ sesi bulunduğundan, mevcut harf işaretlerinin hecelerin sırasını belirlemekte kullanılması sırasında iki öbek içinde birden çok işaret bulunuyorsa, bunlar birbirinin yerine kullanılabilmektedir; tıpkı ha ve hı’da yapıldığı gibi: mes.zevk, özür, sergüzeşt (hepsi zel yerine ze ile); zarp (zı yerine zad ile).

İnce ünlüler için

ha yerine he

hemra ‘kızıl’; hevale

Ünsüzler

Yukarıda ünsüzlerin ünlü değerleri ile ilgili olarak kullanılışı değerlendirilirken eski Türk abecesinde Arapçanın farklı ünsüzlerine karşılık olan kimi harf işaretlerinin artık özel bir ünsüz değeri yansıtıcı işleyişi kalmadığını vurgulamış, ayrıca Evliya’nın sistemini tahlil ederken de konuyu bütün boyutlarıyla değerlendirdiğimiz için, bu metnin örneklerini ayrıca ele almayacağız.

Başka Seslerin Durumu

Yazıya ‘Ayın’ Denilen İşaretle

Aktarılan Ses: /‘/

Arapça’nın bu boğaz sesinin 17. yüzyıl konuşma dilindeki durumu için Evliya‘nın yukarıda değerlendirilen uygulama örnekleri metnimizin verdiği bir örnekle tamamlanmaktadır:

kale (yazıda ayın‘ı düşürülmüş olarak)

Kelimenin kapalı-açık hece yapısı, bu biçimiyle açık-açık yapıya dönüşmüştür. Bu boğaz sesinin tamamen kayboluşu için en çarpıcı örnektir.

Tuhfe’ta geçen ‘kala’ da aynı durumu ifade eder; ancak ikisi arasında ikinci hece ünlülerini belirleyen farklı ünsüz değerleri söz konusudur. Bu konu yukarıda /l/ ünsüzü tanıtılırken ele alınmıştır.

Genizsi /N/ Sesinin Durumu

Bu sesin yaşama alanının 17. yüzyılın şehirli dilinde (İstanbul’da) çok daraldığı kabul edilir. Çeviri yazılı metinlere dayandırılan bu kabule karşılık, özellikle de Meninski sözlüğüne ve Viguiér’in gramerine dayanarak, yukarıda kısa bir değerlendirme sunmuştuk. Orada da belirtildiği gibi, değişimin örnekleri Evliya’da çok sınırlıdır. Bu metin ise çok sayıda örnek bulundurmakta, meseleyi oldukça iyi aydınlatmaya yarayacak bolca malzeme sunmaktadır.

Aşağıda sınıflandırılmış olarak verilecek bütün örneklerde bu ses kef yerine nun ile yazılmıştır.

a. Gövde seslerinde

ana ‘ona’; karanlık

b. İsimlerde ilgi durumu ekinde

şehrin; Beyreğ’in; dervişin; mübareğin (eli); bunun; padişahın; kâfirin; şahın; cihanın; yolun; aşıkların; Boz’ın; bunların; adamların; Oğuzlar’ın; düşmenlerin; Mansur’un; rivayetin; vezirin; kralın

Bu kelimelerin hemen hemen her biri birden çok geçtiği için örneklerin toplam sayısı oldukça çoktur.

c. 2. kişi iyelik ekinde

muradın (özürdür); (günahın) boynuna; (senin) hakkın; muradın (her ne ise); işin (rasttır); (senin) aklın; elin (nerededir)

ç. Fiil çekiminde 2. kişi ekinde

(éyi) étmedin; görmedin; (basa) idin; vérmedin; vereydin

göndermez-sin

(Bu örneği Evliya Çelebi'nin 'gider-sin' örneği ile krş.)

d. Emir çokluk 2. kişi eki

buyur-un; (haberdar) ed-in; gel-in; getir-in; gid-in; ilet-in; var-ın; vér-in

Buna karşılık metnimizde kef ile yazılmış çok az sayıda örnek de bulunmaktadır:

şehzade-nin; kim-in (olduğu); sen-in (misafirin); éden-in (miktarı); bağça-nın (yolu); oğlu-nun (éttiği/; Banu-nun (gözü); şah-ın (oğlu); vezir-in (muradı)

Şu örnekler ise Evliya Çelebi'de bile bulunmayan çok aykırı yazılış örnekleridir; ama söz konusu sesin kaybolan değerini aykırı bir yoldan desteklemektedir: tıpkı Evliya'nın birbiri yerine gelişigüzel kullandığı zel-ze-zad-ze ve te-tı ile ha-hı-he harflerinde olduğu gibi:

a. Yükleme durumu eki-n için nun yerine kef

(can) sohbetin (édip); levazımın (düzüp); (Akkavak Şah) sarayın (sual édip); (yüzüne) nikabın (çekip); her birin (katl éttirdi)

b. 3. kişi iyelik ekinden sonraki koruma ünsüzü-n-için nun yerine kef

yön-ü-n-i (çevirüp)

***

Ses Uyumları

Damak Uyumu

'Kalınlık-incelik uyumuda denilen bu uyum, bilindiği gibi, kelimenin hecelerini meydana getiren ünlülerin ilk heceden başlanarak kalınlık-incelik bakımından birbirlerine uymalarıdır. Bu uyumun Türkçe kelimelerde tam olarak gerçekleştiği dönem Türkçenin son dönemidir (XIX-XX. yy.). Önceki yüzyıllar açısından durum oldukça karışıktır. Damak ünsüzlerini taşıyan eklerin ekleşmede sıra belirleyici olması bakımından Türkçe kelimelerde bu eklerin taban sırasını belirlemede sağlıklı bir ölçü teşkil

ettiği söylenebilir. Ne var ki aynı eklerin alıntı kelimelere ekleniși belli bir düzenlilik göstermez ve problem de buradadır.

Meninski ve -özellikle gramerini Türkçe'nin hayranlıkla söz ettiği bu uyum özelliği üzerine temellendiren- Viguiér'in bu husustaki değerlendirmelerine geçmeden önce, Tuhfe'den iki örnekle 16. yüzyılı hatırlattıktan sonra Evliyanın eserinde yansıttığı görüntüyü ele alacağız.

Tuhfe'nin şu iki örneği dikkat çekicidir:

hasta-lığ-a (kalın sırada ekle, yani önceki hece ünlüsü de kalın)

Aynı kelimenin 14-16. yüzyıl metinlerinde ince sıralı ek aldığı da görülür; yani önceki hece-ta-değil-te-. Bu durum başka kelimelerde de görülür ve normaldir.

(tana kalıncay-a) dağın (< degin)

Bunu, Evliya'nın aşağıda 3. maddede verilen örnekleri ile krş.

Evliya'ya gelince:

1. Bu gün de uyumdan kaçan cevher fiilin zarf-fiil eki-ken Evliya'nın imlâsında da uyuma girmez: yatır-ken, daldalanır-ken.

2. Buna karşılık aitlik eki-ki bir Arapça asıllı kelimede uyuma girmiş gösterildiği hâlde, başka örneklerde uyumsuz kaldığı yansıtılmıştır: tabaka-da-kı; ama: Osman-cık-da-ki, asrın-da-ki, han-da-ki. (Seçilen örneklerde ekin bulunma durumu ekinden sonra gelmesine dikkat edilmelidir; yani çok muhtemel ki fonetik bir zaruret bulunmamaktadır.)

3. Ortak konuşma dilinde bu gün de yalnızca ince sırada kullanılan dek, bir kaç örnekte önceki hece ünlüsünün etkisiyle kalın sıraya geçer: burnu-n-a dak, sabah-a dak. Aynı kelime için şu örnek farklı (uyumsuz) bir söyleyişin yansıtılmasından başka bir şey değildir: sabah-e dek < sa-ba-há+dek

Bir imlâ kalıplaşması özelliği olarak her durumda he ile (iç seste ise üstün ile veya işaretsiz) yazılan -e ekinin (isimlerin yaklaşma durumu eki)

bu yüzyılda bir şiir veya nesir parçası okuyan tarafından nasıl değerlendirildiğini Meninski'nin örnekleri açıkça gösterir. Okuyuştaki bu farkın aydın kesimin günlük diline de yansımış, böylece okur yazar kesimin içinde konuştuğu 'şehirli dili'ne de bir ölçüde bulaşmış olduğu anlaşılmaktadır.

4. Damak ünsüzlü eklerden 'küçültme eki' çoğu örnekte kurala bağlı kullanımı yansıtır: dolu-cığ-ımız, Osman-cık-daki; ince-cik, söğüd-cik; ama Arapça'dan alıntı şu kelimelerde-eğer ince sıradan gelişi son hece ünlülerine bağlı değilse-uyum dışına çıkmış sayılır: kal-'e-cik (Acaba söyleyişte bu günkü gibi ka-le-cik mi? Aşağıda 'Beyrek Hikâyesi' yazmasının ka-le [ayın'sız yazılmış] örneği ile krş.), tur-'e-cik (Aynen kal'e gibi, acaba ünlüye dönüşen Arapçanın boğaz ünsüzünün iki tür ünlü [/e/ ve açık /a/'ya yakın bir/e/ki buna 'ince a' da denmektedir] değeri kazanmış olduğunu söyleyebilir miyiz?).

Not

Viguiér'in XVIII. yüzyılın sonlarındaki durum için yaptığı tespit çok önemlidir: Ön seste boğumlanma noktasına göre söyleniş değerini belirler, ancak bu sesi yalnızca çok şiir okuyanların ve bilgili kimselerin (kastı her hâlde tecvid eğitimi gören kimselerdir) kullandığını, günlük konuşma dilinde ise kullanılmadığını kaydeder. Gramerinin başka bir yerinde ise bu sesin çift ünlü biçimi alarak yumuşadığını ve / ea / sesini verdiğini yazar ve bu sesin kimi zaman da bir tek ses gibi [/ae/=/á/] duyulduğunu ekler. Bu / á / ona göre açık / a /'ya yaklaşan bir sestir. Meninski okur yazarların dilindeki (yalnızca bir metin parçası okurken) bu ses için á işaretini kullanacaktır.

5. Evliya'nın örneklerine göre, kimi yabancı kelimelerdeki durum daha da şaşırtıcıdır: uzun ünlü taşıyan heceden (bu ünlü elif ile yazılmaktadır)

sonra ince sırada (sert damak ünsüzlü) ek: (harâm)-zinâ-lik, ‘amûd-cük; ama bu arada: gülistân-lığ-ın.

İlk bakışta bu durum gerçekten de şaşırtıcıdır, ancak izahı bakımından çok da can sıkıcı ve umut kırıcı değildir. Evliya, her alıntı (Arapça veya Farsça) kelimenin konuşma dilinde/söyleyişte geçirdiği değişiklik ve Türkiye Türkçesinin -özel fonetik çevre, dış etkiler ve ikincil durumlar dışında- büyük ölçüde süregelen temel uyum kuralına bağlanış biçimlerini elbette vermez; onun kurduğu, elindeki abece ile Türkçede ve farklı dillerdeki söyleyiş biçimlerini (değişik dillerin seslerini) aktarmada yararlanacağı bir sistemdir. Onun, yukarıda ünlü ve ünsüz değerleri açısından incelenen bu sistemi iyi anlaşılırsa, bir çok açıklanamaz gibi görülen örnek

kolayca fark edilebilir bir aydınlığa kavuşur. Yukarıdaki örnekler açısından söylenecek olan, ‘zinâ’ kelimesinde ilk hece ünlüsünün dikkate alınması, yani ‘zinâ > zine’, ‘‘amûd=amud’ kelimesinde ise ön sesteki boğaz ünsüzünün yukarıda kısaca değerlendirilen durumudur; yani ‘emüd’. Böyle olunca bu iki örnekte ekin ince sıradan gelmesinde yabansınacak bir durum yoktur.

Burada şu hususu da belirtelim ki, özellikle alıntı kelimelerin sadece Türkiye Türkçesi içinde değil, genel Türkçe içinde durumlarını değerlendirmede ‘her kelimenin kendi tarihi vardır’ şeklindeki yeni gramer anlayışının öne çıkarılması gereklidir.

Meninski’ye gelince:

Açıkça belirtmek gerekirse, Meninski’nin gerek gramerinde, gerekse büyük sözlüğünde bu uyumla ilgili değerlendirmeleri en az Arap harfli metinlerdeki kadar karışıktır; bununla birlikte bunun dilde var olan farklılıkları yansıtmakta çok değerli bir yanı bulunduğunu kabul etmek gerekir. Hasılı 17. yüzyılda durum Evliya’nın eserine yansıttığı gibidir ve

bu yüzyılın iki büyük dil bilimcisinin aktardığı durum birbiriyle kesinlikle çelişmediği gibi, aksine birbirini tamamlar bir mahiyet taşımaktadır.

Şu önemli hususu bir kez daha belirtelim:

Meninski'nin uyumlu biçimleri verirken kullandığı vul. ve vulg. kısaltmaları 'vulgaris' ve 'vulgo' kelimelerinin karşılığıdır. Bunlardan ikincisi 'halk arasında' anlamındadır, birincisi ise, 'halk dili (vulgaris lingua)' anlamına gelir; ancak Meninski kendisi sözlüğünde bu deyime tam bir açıklık getirir ve 'halk dili'nin 'ortak (trita), alışılmış (usitate), bir yerin halkı tarafından ortaklaşa kullanılan (usurpari solita) dil' demek olduğunu kaydeder, bu dilin Türkçedeki karşılığını da 'sokak dili' olarak verir. 'vulgaris'in aynı zamanda 'me'nûs' yani 'alışılmış' anlamını kaydeden Meninski, bunun aynı zamanda 'me'nûsül-isti'mâl 'kullanımına alışılmış olan, herkesin kullandığı' anlamını kaydetmeyi de ihmal etmez. Onun 'avam dili' ve İstanbul'daki çeşitli milliyetlere mensup azınlıkların 'azınlık dili' ve Anadolu'nun başka başka yerlerinden gelmiş çoğu köylü insanların 'taşralı dilini' nitelemekte kullandığı karşılıklar 'vulgares homines' ve 'plebeii'dir ki bunlar da 'avam, okur yazar olmayan kimselerin, eğitimsiz kişilerin dili' demektir.

Bu açıklmayı yapmaktaki amacımız Meninski'yi anlamak ve değerlendirmek için çok dikkatli olunması gereğinin altını çizmektir. Bu hususa Boeschoten da kısaca dikkat çekmiştir.

Aşağıdaki örnekler bu açıklamanın ışığında değerlendirilirse, bu yüzyılda damak uyumunun bizim 'okumuş şehirli dili' dediğimiz dil seviyesinde hemen hemen gerçekleşmiş bulunduğu görüşü kolayca kabul görecektir.

Benim kullandığım terimle 'halklılaşmış' kelimelerin daha aşağıda verilecek listesinde ise, sıra bakımından birinciler, Meninski'nin vul.

kısaltması ile verdiği İstanbul şehirli dilindeki biçimler, başı sola dönük işaretten sonrakiler ise aykırı ve ikincil biçimlerdir.

Türkçe kelimelerde tabanlarla ekler arasında

ala-ce, hoş-çe, kolay-ce, ma‘kûl-ce

ahşam-e, ara-ye, baş-e, borc-e, borc-i-ne, boyn-ı-ne,boyn-u-ne, bukagu-ye, kan-e, katı-ne, yan-e

boyn-i-nde, huzûr-i-nde, uc-i-nde

ama:

asma-ya, at-a, bag-a, mashara-ya, masharalıg-a, yan-a, yara-ya, yol-a

al-ma, art-ma, bog-ma, boya-ma, bur-ma, çat-ma, kapa-ma, kaz-ma, pastır-ma, ulaş-ma, yagla-ma, olma-ya

çoktan-kı; ırakta-gı-ler; sonda-gı, ama: sonda-ki

ol-a geldügi

savul a!

Yabancı kelimelerde

Burada ölçü damak ünsüzlü eklerdir. Bunlar, en azından kendilerinden önceki heceyi belirlemektedir.

bâgı-lık; bahıl-lık; celâl-lık; fakır-lık; hasta-lık; hayâl-lanmak; hercâyı-lık; ihmal-lık; kavî-lık; ma‘zûl-lıW; kenâr-lamak, ama: kenâr-lemek; meşgûl-lık; râfızı-lık; za‘îf-lık; zebûn-lık

avâre-lik; gani-lik; harâmî-lik

ama:

gâzi-lık; ‘ârif-lık; kâil-lık; mülâim-lık; şâhid-lık

Birinci ve son örnek kümelerini karşılaştırdığımızda, ikinci kümenin kelimelerinde sondan bir önceki hecede görülen uyuma aykırı ünlüleri dikkatsizlik eseri baskıda kalmış yanlışlar gibi de görebiliriz.

Meninski’nin Kaydettiği

Halklılaşmış Kelimeler

Meninski’nin dört ciltlik büyük sözlüğünden derlemiş olduğumuz bu abece sırasına konmuş kelimeler demeti damak uyumu yanında dudak uyumu ile ilgili durumu da yazarının kendince ölçü ve sınırlar içinde kalarak yaptığı değerlendirmelerle yansıtmaktadır. Bu listenin bütününden 17. yüzyıl için çıkarılacak bir takım fonolojik değerlerin Evliya Çelebi’nin Arap abecesini yine kendince düzene koyarak aktardığı fonolojik yapı değerleriyle uygunluk derecesi şaşılacak derecede yakındır.

Bu önemli husus yanında bu kelime demetini burada aktarmaktaki amacımız 17-18. yüzyıl edebiyat dilinde, şiir ve nesir metinlerine sınır konmaksızın alınmış olan Arapça ve Farsça kelimelerin halkın diline (günlük konuşma diline) ne ölçüde indiği ve bu inişin geçirdiği fonolojik değişimle ilgili bir fikir vermektir.

a

abraş < ebreş; ‘adû < ‘adüvv; aslan < arslan; ‘ayâl < ‘ıyâl; ayna < âyîne

b

bâdem < bâdâm; bagdac < bagdaş; bahmat < behîm at; balıkçil < balıkçin; barda < bratva; batal < battâl; bayat < bâyit; bayazet < bâyezîd; bazarlaşmak < bâzârlaşmak; beberlenmek < bebrlenmek; becid < be-cidd, bi-cidd; berhodar < berhordâr; beter < bed-ter; begir, beygir < bâr-gîr; bezer (olmak) < bî-zâr (olmak); bezestân, bedestân, bedesten < bezzâzistân; bora < bûre, burak; boruzan < boru-zen; boryaz < boyraz; Bosna < Bûsine; Budun, Budın < Büdûn; buhur (ha ile) < buhûr; bulgur < burgul; burada < bu arade; Bursa < Bürûsa, Bürûse

c

cânever < cânver; ceb < ceyb, cîb; cebhâne < cebe-hâne; caba < cebâ; ceviz < cevz; cilid < cirîd; cive < jîva; cüz < cüz’; cüzvî < cüz’î

ç

çagana < çegâne; çamazı < çemâzî; çakaçak < çek-â-çek; çamaşir < câme-şûy; çamça < çemçe; çapraz < çep ü râst; çardak < çâr tâk; çarmık < çâr-mîh; çarşav < çâr-şeb, çâdir şeb; çarşu < çâr-sû; çaşid < câsûs; çengel < çengâl; çerkes < çerkez; çehiz, çeyiz < cihâz; çekiç < çâkûç; çeyrek < çâr yek; çift < cift; çil < çehil, çihil; çilinger < cilânger; çirkef < çirk-âb; çorba < şorbâ; çömlek < çölmek; çüfut < cehûd, cühûd; çul < cül; çulha < cüllâh; çüval < cüvâl

d

daha < dahı; damga < tamgâ; darab-hâne < zarb-hâne; davul < tabl; divid < devât; dülger <; dürûdger, dürûger; dümbelek < tablek; dümmele < düblet ‘kabarcık’; dürbâş < dûr bâş

e

él < il; élçi < ilçi; érte < irte; esâme < esâmî; espâb < esvâb; étmek < itmek; eyreti, egreti < ‘âriyetî

f

fayda < fâide; Fatma < Fâtime; fend < fenn; ferece <ferrâce; filcân < fincân; filiz < filis; fitil < fitîl; funduk < bunduk; fodol < fuzûlî

g

gaur < gebr, geber; gaybet (söylemek) < gıybet (söylemek); geriz, keriz < kârîz; gömlek, gümlek < göñlek; gövde < gevde; güle < güre < küre, küret; güleş < güreş

h

haçan < kaçan; hafar < hafir; hafta < hefte; hala <hâlet, hâle; handa < kanda; hanı < kanı; halfa, kalfa < halîfe; halı < kali; hamır, hamur < hamîr; harman < hırmen; hasır < hasîr; hasta (ha ile) < haste, hasta (hı ile); hazna < hazîne; havan < hâven; halencân < havlencân; havuc < havc; hayâl < hıyâl; hezârân < hayzûrân; hedâyâ (tekli anlamda çoklu) < hedîye; hekim < hakîm; hemşeri < hem-şehrî; hergele (he ile) < hargele (hı ile); hevenk <

âvenk; hına< hınnâ; hilâl (he ile) < hılâl (hı ile); hıyâr şembe < hıyâr-i şeb; hız (he ile) < hîz (hı ile); hızmet < hıdmet; hoşav < hoş-âb;; horyad < hoyrad; hubbeyz < hubbâz; hunkâr < hûnkâr

i

igdic < igdiş; iştâh < iştihâ

k

kadı < kâzî; kadı-‘asker < kâzî-i ‘asker; kadın < hâtûn; kâgir < kârgîr; kahpoglı < kahpe oglı; kalaba < galebe; kalbur, galbur < gırbâl; kalıp < kâleb; kalpazan < kalbezen/kalbizen <; kalb-zen; kandil < kındîl; kihaya < kethudâ; karenfil < karenfül; kardaş < karındaş; kalın (n ile) < kalın (ñ ile); karıb < garîb; kâto < kâtib; kavga < gavgâ; kaymakam < kâim-mekâm; kazan < kazgan; kehrubar < keh-rübâ; kemhâ (hı ile) < kemhâ (ha ile); kepçe < kefçe; kereste < kerâste; kereviz < kerefis; kerleme < ker-nâme; kervan < kârvân; kese < kîse; kestene < kestâne; keten < ketân; kıble-nâme < hıbre-nâme; kına < hınnâ; kiler < kilâr; kilise < kilîsâ,; kelîsâ; kires < kirâs; kizbe < küspe; kocaman < kocamend; kofa < kova; konak < konak (ñ ile); köşe < kûşe; köy < kûy; kör < kûr; kulambara < gulâm-pâre; krumb < kerneb, keremb; kutâz < kutâs; külçe < külîçe; güre > küret, küre

l

lagab < lakab; lepeyk < lebbeyk; lepey < lebbeyk; lepe < lebbeyk; lehem (he ile) < lahm,; lahım (ha ile); leklek < laklak; leş < lâş; letember < letembür ‘korkak, yüreksiz; tekmbel’; limân < ilimân

m

magara < megâre; magdanos < ma‘denos; mirahor, imrohor < mîr-âhor; magaza < mahzen; mahmuz < mehmûz; makas < mıkass, mıkrâz; mahrama < makrama, makreme; mangur <; mankur, mankır; masal < mesel; masra < mâsûre; maşrapa < meşrebe; matara < mıthara, mathara; matrabaz < medre-bâz; maya < mâye; mayasıl < mâyesîl; meheng < máhákk; mehkeme <

máhkeme; Mehmed < Muhámmed; melhem < merhem; mencelık < mencenîk; menefşe, menekşe < benefşe; mergiz < merkez; meşe < mîşe; meşim, meyşim < meşîn ‘edepsiz, arsız’; mâyhoş, meyhoş < mâye-hoş; meyşim < meyşûm < meş’ûm; meyt < meyyit; meyve < mîve; mi‘de, mi‘det < me‘ıdet; molla <; mevlâ, menlâ; murtad < mürtedd; muştu < müjde; mutpah < matbah; mürüvvet < mürû’et; müslümân < müslimân

n

nacak > nâcuh, nâcah; nar < enâr; nasıl < ne asıl; nasır < nasûr; nekes < nâ-kes; nişeste < nişâste; nohud < nuhûd; nokta < nükte; nöbet < nevbet; nuzla > nüzle

o

onlar < anler; onsız < ansız; ona < ana; oka < vakıye; orospı < ruspî

p

pahalü < behalü; panzeher < bâd-i zehr; papa < bâbet; papuc < pâpûş; para < pâre; parnâr (agaci) < pernâr (agaci); patlicân < bâdlicân; payvan < pây-bend; pekmez < pekmâz; peksimet < peksimât; perdâh < perdâht; pergel < pergâr; perserk < bersenk, bârsenk; perşembe, peşenbe < pençşembe, penç şenbih; peşin < pîşîn; peşkeş < pîş-keş; peşkir < pîşkîr; peşrev < pîş-rev; peştahta < pîş-tahta; peştimâl < pîştemâl; peynir < penîr; pirinc < birinc; pota, puta < pûte; pusat < bisât; put < büt

r

rafedan < rüfedân; rakı < ‘arakı; reçel < rîçâl; ref < râf; reis kitâb < reîsü’l-küttab; rûbâr < rû be-rû; rübûn < ‘árebûn

s

sabah hayr < sabâhu’l-háyr; sahan < sáhn; sahat < sâ‘at; satır < sâtûr; sahhatler ola < sıhhatler ola; salahor < ser-âhor; salat < sallûta; samur < semmûr; sanâ‘at < sınâ‘at; sarhoş < ser-hoş; sarniç < sıhrîc; sel < seyl; selv < serv; seyd < seyyid; seymen < segbân; seys < sâis; seysene < sâis-hâne;

silıhtâr < silâhtâr; sofa < soffa; sofra < süfre; softa < sûhte; sokak < zükâk; sorguç < sergûc, serkûc; sönmek < söyünmek; stropa < usturpa ‘sopa, başlı değnek’; sura < sûret, sûre ‘Kur‘an bölümü’; susam < sûsen, sevsen; sübek < sebîke ‘külçe’

ş

şamadan < şem‘dân; şamata < şemâte; şeftelü < şeftâlû, şeftâlûd, şeftâlûc; şeher < şehr

t

tabbâk < debbâg; tap-hâne < debbâg-hâne, tâbe-hâne; tabulgu < tabulgu < taberhûn ‘kızıl söğüt’; tafra < tefre; talıh < tâli‘; tamah < tama‘; tane < dâne; tandur < tennûr; tava < tâbe; tavla < tavîlet; tebeşür < tebâşîr; tek nefes > zîk-nefes; tekeşin < tekke-nişîn; telbîzlik < telbîslik; tembelûd < tembelid ‘yükün bir tarafı’; tencere < tancere; tenef < tınâb; tere yag < tire yag; terece < derîçe; terkeş < tîrkeş; testi < tasti; teyel < tegel; téz < tîz; tirid < sirîd; terid < serîd

t

topuz < debbûs, debûs; torba < tübre; turtu, tortı, turtı < dürdî; töbe < tevbe[t]; tult < süls; tulumbaz < ta‘lîmbaz; tura < dürre; turfanda < türvende; turşulamak < türşilemek; tüfek < tüfenk

u

ufak < uvak; urub < rub‘; Urum < Rûm; ustura < üstüre

ü

üstübec, üstübâc < isfidâc

v

vişnâb < vişne-âb

y

yahni (he ile) < yáhnî (hı ile); yançar aga < yenıçeri agasi; yaralamak < yârelemek; yelpeze < yelpâze; yûro < gürk, gürgî, yürgî ‘Gürcü’; yuzum,

yüzüm < uzum, üzüm

z

zampara < zempâre < zenpâre; zâtülcem < zâtülcenb; zebil < zibl, zibil; zekîr < zihgîr, zehgîr; zembil < zimbîl; zemherî < zemherîr; zerdelü < zerdâlû; zincâb < sincâb; zort < zurât; zulumpad < zürümbâd; zurna, zürna < sürnâ; zümrüd < zümürrüd

*

Viguiér'in yüzyıl sonraki tespitleri ise durumun daha da aydınlığa kavuşması bakımından çok önemlidir: 18. yüzyılın sonlarında Meninski'deki ikili kimi (uyumlu-uyumsuz) biçimler konuşma dilinde yerlerini korur; ama 'şehirli halkın dili'nin iyice sıkıştırmış bulunduğu çok dar bir alanda.

"Türkçe'de ı, u, i, ü dört uyum terimidir. Bunlardan birincisi (ı) az durumda da olsa diğer üçünün yerine kullanılabilir. Üçüncü harf i ise (ı'dan daha az olarak) yine diğerleri yerine kullanılabilir. Bu geçici bir değişikliktir. Söze değişiklik katmak ve monotonluğa düşmemek; ya da şiirle düz yazı ve konuşma dili arasındaki farkı belirgin olarak ortaya koymak için bu kullanıma gidilir. Fakat bu ünlü değişimi uyum kurallarının dışına çıkmamalı, özellikle okumada dilin prensiplerini bozmadan kullanılabilmelidir:

efendim-efendım

bazı kerre-bazi kerre

oldular-oldiler

İstanbul halkının büyük çoğunluğu birinci (premiér) söyleyiş biçimlerini (efendim, bazı kerre, oldular) kullanır; kusurlu ve yapmacık olanlarından (efendım, bazi, oldiler) kaçınır, ses zevkine itibar eder ve başkaları tarafından söylenmiş bir çok tabiri (ortak dilin söyleyişinden) ayırır."

Birkaç sayfa sonra konuya tekrar dönen Viguiér, ünlü değişiminin yalnızca birbirlerinin yerine veya yakınlıkları (kalınlık-inceliklerine) ile sınırlı bulunmadığını, bu değişikliklerin karşıtlıklardan da doğabileceğini kaydeder: a-e, e-i, o-ö-u-ü gibi. Ama yabancı kelimelerin söylenişinde bile uyum kuralının uygulanmasının (meselâ: 'zeman' yerine 'zaman','mübarek' yerine 'mubarek' demenin) da doğru ve yerinde sayılacağını söyler ve "Ünlüler için en büyük kural bunların uyumlarına ve yakınlıklarına önem vermek, zıtlık ve değiştirilebilirliklerine bakmadan uyumlu biçimleri tercih etmektir" diye ekler.

Tek tek ekleri ele aldığında verdiği uyumsuz kullanımlar için aynı değerlendirmesini yineleyen Viguiér (mes. a'za-ler, dünya-ler; dünya-ye, dünya-dünya, dünya-den) bunları okunan bir metinle ilgili ikincil biçimler sayar. (Örneklerin Türkçe olmadığına dikkat edilsin; halbuki Meninski'de Türkçe kelimelerde de bu uyumsuzluk hâli aktarılır.)

Sonuç

Damak uyumunun 17-18. yüzyıllar için özeti, uyumlu biçimlerin İstanbul'un şehirli halkı için birincil tercih olduğu, ikincil biçimlerin bozuk (sesçe kötü, yabansı, hattâ gülünç) kullanımları yansıttığı, ama bu biçimlerin özellikle bir şiir ve nesir parçası okuyanlarca veya başkalarının özlü, ezberlenmeye değer bulunmuş sözlerini/deyişlerini ezberden aktarırken kullanıldığını söyleyebiliriz. Yabancı kelimelerin durumu, bunların halklılaşma süreci ile yakından ilgili görülmeli ve karşılaşılan farklılıklar süreç içinde yaşanan kararsızlıkların yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Dudak Uyumu

17. yüzyıla ait çeviri yazılı metinler üzerindeki çalışmalarda örneklerin daha çok o metinlerdeki durumu değerlendirmek için kullanıldığı, bunların

tahliline dayanan karşılaştırmalı ve kapsamlı yorumların ise pek yapılmadığı konunun uzmanlarınca iyi bilinir.

Evliya Çelebi'nin eserinin küçük bir parçası üzerinde Boeschoten'ın gerçekleştirdiği çalışma, bunlar içinde Arap harfli bir metnin örneklerini değerlendirmek bakımından önemlidir. 1988 yılında yayımlanmış eserinde bu konuya oldukça geniş yer veren araştırıcı Seyahatname'nin S yazmasından şu sonuçları çıkarmıştır:

"Seyahatname, genelde, dudak uyumu bakımından ilerlemiş bir seviye arzeder. Çok az morfem (ilgi ve yükleme durum ekleri, 3. kişi iyelik, bağ zarf-fiil eki, geçmiş zaman sıfat-fiili) hiç etkilenmemiştir.

Sonuç olarak, dudak uyumunun tarihi açısından mühim bir kaynak teşkil eden S yazmasındaki vokalize şekillerin kendiliğinden (=tesadüfî) olduğu söylenemez, bu vokalize şekillerde iç değişim tatbik edilmiştir. Bu değişimin varlığından dolayı, standard bir imlânın uygulanmayışından emin olabiliriz; üstelik bizim tarafımızdan bulunan bu değişiklik, yukarıda gösterdiğimiz gibi, çağdaş çevriyazılı malzemelerden edinilen bilgilerle de uyum içindedir."

Öte yandan Johanson daha 1978 yılında, çeviri yazılı metinlerden hareketle Osmanlı ve (ilk olarak kullandığı metinlere dayanarak) Azeri Türkçesi'nde dudak uyumunu incelemiş, çeviri yazılı malzemelerdeki düzensiz ve birbiriyle çelişik bilgilerin sebebini açıklamak teşebbüsünde bulunmuş ve bu uyumun tarihî tatbik işlemiyle ilgili uygun bir teori formüle etmeye çalışmıştır.

Evliya'nın sadece Türkçede değil, tanıttığı başka dil, ağız ve lehçelerdeki (peltek konuşmasına varıncaya kadar) başkalıkları olabildiğince yansıtmak istemesi dudak uyumunun tarihi araştırmaları için de eserini emsalsiz bir kaynak hâline getirmiştir.

Nezaretimiz altında hazırlanmış bir doktora tezinde S yazmasının ilk dört cildinden toplanmış bütün malzeme ile bu uyumun Seyahatname’den yansıyan görüntüsü çıkarılmıştır; ancak bu çok renkli görüntü içinde açık seçik (birincil) olanla bu açıklığın gölgesinde kalmış olanı ayırmak hususunda halâ tam kabul edilebilir sonuçlara ulaşalabildiğimizi söylemek güçtür.

Burada Evliya’nın bu uyumu yansıtan örnekleri üzerinde durmak yerine, -karşılaştırma yapmak isteyecek olanlar açısından yararlı olur ümidiyle- çağdaşı ve yol arkadaşı (gerçekten de bu iki büyük şahsiyet bu yüzyılın iki büyük dil bilimcisi olarak çok meşakkatli bir yola birlikte çıkmışlardır) Meninski’nin büyük sözlüğünden derlediğimiz dudak uyumunu yansıtan örnekleri vermeyi uygun buluyoruz.

Ancak, daha önce ele alınan konularda yaptığımız gibi, ilkin 16. yüzyılda bu uyumun durumunu yansıtan örneklere yer vereceğiz.

Tuhfe bu uyumun 16. yüzyılda çok ilerlemiş olduğunu gösteren zengin örnekler sunmaktadır. Bunları aşağıda sınıflandırılmış olarak aktarıyoruz.

Düzensiz çift ünsüz arasında türeyen ünlü yoluyla iki heceli yapıya geçen tek heceli alıntı kelimelerde

Arapça

bahır (< bahr); cehil (< cehl); dehir (< dehr); ebir (< ebr; bu kelime 14. ve 15. yüz metinlerinde ‘ebür’ biçiminde görülür; tabul ‘davul) < tabl’da olduğu gibi/b/tesiri); ehil (< ehl); fikir (< fikr); kahır (< kahr); nehir (< nehr); şehir (< şehr; kimi metinlerde ve Meninskide: şeher ve 14. ve 15. yüzyıllarda: şar); sabır (< sabr)

Farsça

gülüstân (< gül-istân, gül-sitân); derdimend (< derdmend) yâdigâr (< yâdgâr)

Canlı yapım eklerinde

yen-ik (< yen-ük)

top-çu-sı (< top-çı-sı); yol-cu-lar (< yol-cı-lar)

bil-dir-enin (< bil-dür-enün); ge-tir-mek (< ge-tür-mek)

İlgi ekinde

anın (< anun); anlar-ın-ıdı (< anlar-un-ıdı); bildiren-in (< bildüren-ün); çoban-ın (< çoban-un); eşeg-in; meçi-nin (< meç-i-nün)

3. kişi iyelik ekinde (iç heceye kaydığında)

yüz-ü-ni (< yüz-i-ni); boyn-u-na (< boyn-ı-na); ögüd-ü-ni (< ögüd-i-ni)

Fiil çekimlerinde

a. şekil eklerinde

yat-ır (< yat-ur); yıkıl-ır (< yıkıl-ur)

gör-dü-lerdi (<gör-di-lerdi; olduyıdı ([2] < oldı-yıdı)

gel-dik (<gel-dük)

b. şahıs eklerinde

ider-iz ([2]< ider-üz)

Sıfat-fiil ekinde

olma-dıg-ı (< olma-dug-ı); say-dıg-ı (< say-dug-ı); söyle-dig-i (söyle-düg-i); yé-dig-i (yi-düg-i)

Ravza’nın örnekleri de çok zengindir:

Canlı yapım eklerinde

çok-luk (< çok-lık)

ir-gir-miş (< ir-gür-miş)

kal-dır (< kal-dur)

İyelik tekli ve çoklu 1. kişi eklerinde

devr-im-de (< devr-üm-de); murâd-ım (< murâd-um); zât-ım (< zât-um); cümle-miz-e (< cümle-müz-e)

İyelik tekli 3. kişi ekinde

dost-u-y°m (< dost-ı-yam); gördüg-ü-ne (< gördüg-i-ne)

Fiil çekiminde

-şekil eklerinde

bil-ir-sin (< bil-ür-sin)

eyle-di-m (< eyle-dü-m)

Sıfat-fiil ekinde

di-dig-inden (< di-düg-inden); it-dig-i (< it-düg-i)

gör-düg-ü-ne (< gör-düg-i-ne)

Zarf-fiil eklerinde

id-ip (< id-üp)

göster-ip (< göster-üp); kıl-dır-ıp (< kıl-dur-up; yarad-ıp (< yarad-up)

ve:

n'ol-usar (< n'ol-ısar)

Kimi yabancı yapılarda

1. Farsça izafetlerde (esre yerine ötre veya vav ile)

künc-ü nihân (< künc-i nihân); hubb-u dünyâ (< hubb-i dünyâ); rub'-u meskûn (< rub'-ı meskûn); rûh-u Muhammed (< rûh-ı Muhammed); lutf-u Hak (< lutf-i Hak); sû'-u nazar (< sû'-i nazar; tâvûs-u kudsî (< tâvûs-i kudsî)

2. Bağlama öbeklerinde (vav, seyrek olarak da ötre yerine esre ile)

âb ı gil (< âb u gil); 'âr ı nâm,s (< 'âr u nâm,s); altun ı gümiş (< altun u gümiş); cism i cân (< cism ü cân); çeng i tanbûr (< çeng ü tanbûr); fasl ı bâb (< fasl u bâb); kevn i mekân (< kevn ü mekân); seyr i sülûk (< seyr ü sülûk)

Meninski'nin, dudak uyumunun 17. yüzyıldaki genel durumunu yansıtan örnekleri ise sınıflandırılmış olarak şunlardır:

Türkçe kelime gövdelerinde

alçi (ama: alçu); arkuru; arı (ama: aru); aşürı; ayu; ayrı (ama: ayru); azık (ama: azuk); baldür; beri (ama:berü); bilezük; bukagı (ama: bukagu); dargun; deli (ama: delü); eyi (ama: eyü); eylik (ama: eylük); içerü; kapı

(ama: kapu); karşü; kesmük; kirpi (ama: kirpü); kirpik (ama: kirpük); salgın (ama: salgun); salkum; sanduk; sarı (ama: saru); segirdüm; sevgü; virgü; yardüm; yatsi (ama: yatsü); yavrı; yazı (ama: yazu); sındı (ama: sındu); yapı (ama: yapu); sevgü

Buna karşılık:

boru (ama: borı); bögü (ama: bögi); dolu (ama: dolı); doru (ama: dorı); duyı ‘duymaklık, fehm’; kötü (ama: köti); kuru; kutu (ama: kutı); kuzu (ama: kuzı); ordu (ama: ordı); örtü; ötü (ama: öti); süri

Düzensiz çift ünsüz arasında türeyen ünlü yoluyla iki heceli yapıya geçen tek heceli alıntı kelimelerde

Aşağıdaki bir öbek Farsça kelimedeki özel durum dışında, ünlüsü düz hiç bir kelimede uyumsuz duruma rastlanmamaktadır: ‘akıl, sabır; fikir, zihin vb. gibi.

Arapça

cürüm-lü, cürüm-nâk (< cürm); gusul-hâne (< gusl); hüküm kerden, hukümlik (<hukm); küfür (küfr); mühür-lemek (< mühr); subuh; suluh-çi (< sulh); şükür (<şükr); ‘umur (< ‘umr); ‘usür (‘usr); ‘uşür-ci (‘usr); ‘uzür, ‘uzur-hâh (< ‘uzr); yüsür (<yüsr)

Farsça

büzürgüvâr (< buzurgvâr); zülüf-lü (< zülf); bürdibâr ‘hammal’ (< bürdbâr); murgızâr (< mergzâr)

Buna karşılık

âsümâne (< âsmâne); bâdübân (< bâdbân); derdümend (< derdmend); destübürd ‘yaşma, talan’ (< destbürd); pîşüvâ (< pîşvâ); şâdümân (< şâdmân); zárbuzen (< zárbzen)

Bu öbekteki türeme seslerin dudak ünsüzlerinin etkisinde bulunduklarını göz önünde bulundurmalıdır.

Yunanca

qulub-lü (< kolpas; bu gün: kulp)

Canlı yapım ekli gövdelerde:

yüz-inci

dögüş-ici; bitür-ici; dök-ici; düz-ici; getür-ici; gör-ici; güd-ici; gül-ici; kov-ıci; oku-yıci; sög-ici; sür-ici; tut-ıci; uy-ıci

az-gun; baskun (ama: baskın); çapkun; sal-gun; sın-gun (ama: sın-gın-lık); şaş-kun; taş-kun-lık; yan-gun (ama: yan-gın)

sev-gü

doy-ınce; öl-ince

gün-li (aylı günli); dişi-lü; pas-lı; ev-lü (ama: ev-li); giz-lü, ama: giz-li-ce; kan-lı; kuyruk-lı; küngüre-lü; küsü-lü; nükte-lü; su-lu.

bul-ış; bulış-ış; boz-ış; döniş; düş-iş; gör-iş (ama: (ilk) gör-üş-te); koş-iş; kovla-iş; kuc-iş; sat-ış; sok-uş; sög-üş; sür-iş; dokış (ama: dok-uş); dög-üş

ad-um; al-ım (ama: al-üm, al-üm-lü); at-üm; doy-um; geyim (ama: gey-üm); yar-ım; yut-üm

aç-ik (ama: aç-uk); alış-ik; art-ık; ayr-ık; bitiş-ik; bulan-ık; bulaş-ik; buruş-ik (ama: buruşuk); bozuş-uk; çat-ık; daniş-ik; del-ik; dolaş-ik; eks-ük; karış-ik; kes-ik (ama: kesük); sap-uk; sark-ık; ulaş-ik; yakış-ik; yapış-ik; yaraş-ik; yık-ık

İyelik ekleri:

-Tekli 1.kişi

baş-im; (mâye-i) zindegân-ım

-Çoklu 1. kişi

ıhtiyâr-ümüz; yer-ümüz

-Çoklu 2. kişi

civâr-iniz-de; kankı-nız

-Tekli 3. kişi

borc-i-ne; boyn-i-nde; boyn-ı-ne; boyn-ı-nı (ama: boyn-u-nı); boynuz-ı; cünb-i-nde; gönl-ü; güc-i-ne; koyn-u-ne; kök-i-ni (ama: kök-ü-nden); mazmûn-i-ne; ogl-ı (ama: ogl-u-nun); ön-i-ne; son-ı-nı; söz-i-nden; uc-i-ni; üst-ü-ne (çok sayıda); yüz-i-nden

İlgi hâli eki:

‘akl-un (keskinligi)

biz-üm

Çekimli fiillerde

a. Çekim eklerinde

agır-ür (ama: agır-ır); bil-ür-üm (< bil-ür-em); vir-ür-üm (< vir-ür-em); yakış-ır; yaraş-ır

ol-ur-üm (< ol-ur-am)

agr-iyür; dur-iyür; eril-iyür-üm; ol-ıyür

b. Kişi eklerinde

eyle-yim; n’eyle-yim; ol-ayim; vir-eyim; yara-yim

bil-ür-üm; dir-üm; ol-ur-üm; sez-er-üm; vir-ür-üm

ama:

der-ım

Sıfat-fiil eklerinde:

gel-ür ‘mahsul, vergi’; yaraş-ır ‘yarar, yaraşık’

Kimi yabancı yapılarda

1. Farsça izafetlerde

hukm-i şer‘; hulûs-ı kalb; husn-i ıhtiyâr; püşt-i pâ; vücûd-i mükerrem

2. Bağlama öbeklerinde

âb ü hevâ; cân ü gönül; ceng ü cidâl; cidd ü cehd; edeb ü erkân; kayd u bend; nân ü nemek; raht u baht; zîb ü zînet.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise, bu uyumun tarihini izlemek açısından da çok önemli bir kaynak olan Viguiér’in grameri aradan yüzyıl geçmiş

olduğu hâlde karışık durumun devam ettiğini nakleder; ama onun kayıtları -aynen damak ünlü uyumunda olduğu gibi- çok önemlidir; çünkü uyum dışı hâllerin bütünüyle söyleyişle değil, bir metin parçasını okumak veya bir metinden okunarak ezberlenmiş beyit, şiir parçası veya özlü sözleri aynen aktarmakla ilgili ve sınırlı bulunduğunu belirtir. Demek ki bu uyum açısından da durum, yalnızca 18. yüzyılda değil, 17. yüzyılda da hemen hemen aynıdır; yani İstanbul'un 'şehirli konuşma dili'nde (bu aynı zamanda şehrin nüfusunu oluşturan çoğunluğu kapsadığı için 'tüm İstanbul halkının dili' [la bonne compagnié á Constantinople] demektir) uyumlu biçimler birincil (yaygın, doğru ve güzel sayılan), uyumsuz biçimler ise ikincil (seyrek, yanlış, kaba ve hattâ gülünç karşılanan) söyleyiş biçimleridir.

Bu görüşü desteklemek ve tartışmaya yeni bir boyut katmak için, aşağıda, tarih bakımından Evliya-Meninski ile Viguiér'in tam arasında bulunan bir metinden, tıpkı Viguiér'in-birlikte çalışıp metinler derlediği-Ali Efendi'si gibi bir 'meddah' olan ve kendisini 'Eyüplü Garib (Eyyûbî Garîb)' olarak tanıtan bir 'meddah'ın 1145/1732 tarihinde yazıya geçirdiği Beyrek Hikâyesi'nin dudak ünlü uyumu ile ilgili vokalize örneklerini aktaracağız.

Kelime gövdelerinde

dolu; kuzu (2), ama: kuzı (çok); gendi (29), ama: gendü (daha çok); girü (16); beri (10), ama: berü (2); doğrı (14); banu; kapu

Canlı yapım eklerinde

sor-ucu

sür-ül-m°ş

kal-dır-dı; bil-dir-sin; bin-dir-di; gez-dir-üp; kal-dır-up; bil-dir-em; ét-tir-üp; çal-dır-up; üleş-dir-em; üleş-dir-di; gez-dir-em; kal-dır-up; çal-dır-up

biş-ir-üp, ama: geç-ür-diler

Buna karşılık:

güzel-lüğ-in

İyelik eklerinde

Tekli 1. kişi

derd-im-e; vezirler-im; hal-im-e; yer-im-e; şart-ım; tevabi-im; akl-ım-a; diyar-ım-a; hatır-ım-a; ad-ım; iş-im; derd-im-in; yar-ım-ı; yar-ım-a

Buna karşılık:

yüz-im-e; ömr-im-in

Bütün örneklerde ekin ye+mim ile yazılması dikkat çekicidir. Uyumsuz son iki örneğin fonolojik değerlendirilmesinde yazının tek şekilliliğe olan eğiliminin dikkate alınmaması hâlinde, yapılacak başka tür yorumlamalar kabul edilebilir olmaktan uzak kalır. Aşağıda başka eklerde görülen bu tür aykırılıklara da bu açıdan bakmakta yarar bulunduğunu hatırlatalım.

Çoklu 1. kişi

el-imiz-den; üzer-im°z-e; padişah-ımız-ın; misafir-im°z-sin

Tekli 2. kişi

akl-ın; el-in; hakk-ın (2); iş-in; nişan-ın; cenab-ın-dan (niyaz ederiz); derd-in-e, murad-ın (4); yar-ın-ın;

boyn-un-a (2); kul-un; kol-un-a

Çoklu 2. kişi

kullar-ınız-ı; ruhsar-ınız-da; evlâd-ınız; kız-ınız

Buna karşılık:

ömr-in°z; ruhsar-ın°z-da; evlad-ın°z; kız-ın°z

Tekli 3. kişi

yön-ü-ni; ön-ü-ne (12); oğl-u (10); oğl-u-nı (3); oğl-u-na (3); ön-ü-nden; kol-u-nun; yol-u-n (3); göğs-ü-ne; oğl-u-nun (4); yol-u-na (3); ön-ü-nde (4); yüz-ü-ne; üst-ü-ne (4); köşk-ü-ne

Buna karşılık:

göz-i-ne (2); (taam) şükr-i-n; yüz-i-ne (2); yüz-i-n

İlgi durumu eki

şehr-in (2); derviş-in (7); padişah-ın; kâfir-in; tah-ın; cihan-ın; aşıklar-ın; Oğuzlar-ın; bunlar-ın (2); düşmenler-in; vezir-in (2); kral-ın

bu-nun; yol-un (üzeri)

Buna karşılık:

Boz'ın (9); Mansur'ın (geldiği)

Cevher fiili geniş zaman 3. kişi eki

var-dır (16); reva-dır; hunriz-dir; şehzade-dir; kim-dir; hayır-dır; uğramış-dır; muntazır-dır; (aklı fikri) banuya-dır; kızı-dır; kalmış-dır; (karnım) aç-dır

yol-dur; gündür

Buna karşılık:

özür-dir; gendü-dir, bu-dır

Zaman ekleri

vér-ir-°m; akıd-ır-dı; var-ır-sam; gönder-ir; çağır-ır

Buna karşılık:

al-ur-lar; gel-ür-se; var-ur-am; gel-ür-iz; bil-ür-ler; urabil-ür mi

Anlatılan geçmiş zaman eki

etme-di-n; gel-di-n; görme-di-n; (basa) i-di-n; kaçır-dı-n; söyle-di-n; verme-din; vere-y-di-n;

gör-dü (4); ol-du (4); ol-du-lar (3); yu-du-lar; ko-du-lar; gör-düler

Buna karşılık:

dol-dı; duydı (1); dur-dı (17); gör-di (2) kurdur-dı; kondur-dı-lar

gör-di-n°z (2); buyur-dı-n°z; olur-dı-n°z

vegizle-dün-°z

Aktarılan geçmiş zaman eki uyu-muş-°m

Kişi ekleri

éder-iz; bilmez-iz; dervişler-iz

ister-sin

Emir ekleri

(haberdar) ed-in; var-ın; ilet-in; (yap yap) gel-in; (téz) var-ın (2); vér-in; gid-in

Buna karşılık:

buyur-ın; getür-in (2)

Sıfat-fiil ekleri

eyle-diğ-i°m; gönder-diğ-i; bil-diğ-°nden

ol-duğ-ı

Buna karşılık:

dédüğ-i (2); ét-düğ-i; gel-düğ-i; gel-düğ-°n (gün); gel-düğ-°ne; i-düğ-°n; sev-düğ-°ni; vér-düğ-i

Zarf-fiil ekleri

doğ-up, dokun-up; dol-up; doyur-up; duy-up; (yerinden) dur-up (8)

Buna karşılık:

gezdir-üp; kaldır-up (2); éttir-üp; çaldır-up; dal-up; durma-y-up

ol-unca (2)

ol-ıcak (2)

ara-y-ı ara-y-ı

Yabancı dillerden alınma yapılarda

hüsn-ü rıza; ama: hüsn-i cemal ve banu-yı şebistan/cihan; tir ü keman; şad u handan

Sonuç

Tıpkı damak uyumu gibi, dudak uyumunun da 17-18. yüzyılların şehirli dilinde (bununla İstanbul'da yaşayan halkın büyük çoğunluğunun günlük ilişkilerinde kullandıkları iletişim dilinin kastedildiğini bir kez daha vurgulayalım) çok büyük ölçüde gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Uyumsuz durumlar bir ölçüde vardı; ancak uyumlu kullanışlar baskın ve

birincil durumları teşkil etmekteydi, uyumsuz durumlar ise artık bozuk ve ikincil sayılmaktaydı.

Ahmed Çelebi, Ravzatü’t-tevhîd (yazmanın bizdeki fotografları).

Beğ Beyrek Menakıbı (yazmanın bizdeki fotokopisi).

Bruinessen, M. and Boeschoten H. Evliya Çelebi’nin Diyarbekir, Leiden.

Develi, H. Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar, Ankara, 1995.

Duman, M. Evliya Çelebi Seyahatnamesi’ne Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri, Ankara, 1995.

Evliya Çelebi, Seyahatname (S nüshasının fotografları).

Hazai, G. Das Osmanisch-Türkische im XVII Jahrhundert Untersuchungen an den Transkriptionstexten von Jakab Nagy de Harsány, Budapest, 1973.

Hindoglu, A. Hazine-i Lügat (Dictionnaire Turc-Français), Vienne 1838.

Hüsâm-i Sahrâvî, Tuhfeten li-hazreti’l-‘aliyye (yazmanın bizdeki fotografları).

Kayra, O. K. Hüsam-ı Sahravi, Tuhfeten li-Hazreti’l-Aliyye (Metin-İmlâ-Fonoloji-İndeks), İstanbul, 1991 (basılmamış doktora tezi)

Kreutel, Richard F. “Neues zur Evliyâ-Çelebi-Forschung”, Der Islam 48 (1971), 269-79.

Meninski, F. Thesaurus linguarum orientalium… (6 cilt), Vienna, 1680.

Tezcan, S. Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar, İstanbul, 2001.

Tulum, M. Sinan Paşa, Tazarrû’-nâme (Metin-Fonetik İnceleme), 1968 (basılmamış doktora tezi), İÜ, Edeb. Fak. Genel Kitaplığı.

Viguiér, M. Élémens de la Langue Turque, 1790.

Osmanlı'daki Türk Olmayan Cemaatlerde Türkçenin Yeri / Dr. Orhan Koloğlu [s.509-514]

Araştırmacı-Yazar / Türkiye

Ayrıntılara girmeden önce bu makalenin, şahsi araştırmamdan çok bir tür derleme olduğunu belirtmeliyim. Bir dilci olmadığımı ve dilin yapısı ve evrimi gibi sorunlarla değil, sadece toplumsal etkisi konusuyla ilgilendiğimi anımsatırım. Daha önce de "Arap harfleri kullanmayan, Millet'lerdeki dil sorunlarının Osmanlı'nın son yüzyılındaki iç gerginliklere katkısı" konusunda bildiri vermiştim. Bu çerçevedeki araştırmalarım sırasındaTürkçenin, Akdeniz çevresinde farklı dil konuşanların anlaşmakta kullandıkları İtalyancadan bozma'lingua franca' gibi bir ortak dil haline dönüştüğünü gösteren verilere rastlamıştım. Hatta ondan da ileri giderek yalnız Akdeniz çevresinde değil, Balkanlar ve Yakın Doğu'da da anadili Türkçe olmayan kitleler arasında bir kültür dili haline geldiğine dair çalışmalara rastladım. Balkanlar'daki Türkçe ağırlıklı olan bu kitap ve makalelerin sayıları yüzden bir hayli fazladır. Çok değişik dillerde yazılmış oldukları için bir arada sunulmamış bu incelemelerin topluca değerlendirilmeleri ortaya konulursa, İslâm dünyasının en köklü devleti olarak kabul edilen Osmanlı Devleti'nin sadece silah gücüne dayanan bir yapısı olmadığı, din konusundaki hoşgörüsüyle çağına yaptığı öncülüğe ek olarak, önemli bir kültürel damgasının da varlığının anımsatılmış olacağı kanısındayım. Türk dili uzmanı Agop Dilaçar, "Bir dilin uluslar topluluğu arasındaki yeri belirtilirken şu ayrıtlar yapılır" deyip sıralıyor ve açıklıyor:

"Dünya çapında yaygın dil, diplomasi dili, uygarlık dili, geçer bölge dili (Lingua franca), resmi dil ya da devlet dili, ulusal dil, yazı dili, vb… (…) Yeryüzünde konuşulmuş 2796 dilden bugün ancak 118'i devlet dilidir. Ancak bu 118 dilin hepsi de büyük uygarlık dili sayılamaz. Devlet dili ne

denli işlenmemiş olursa olsun, er geç bir yazı dili doğurur, sonra da kendi çapında bir uygarlık dili durumuna gelir (…) Türkçemizi de XV. yüzyıldan beri bu niteliği kazanmış bir dil olarak görüyoruz. Türkçe bir devlet dili olmasaydı, Doğu Avrupa, Balkan ve Yakın Doğu dillerinin sözcük hazinesine geniş ölçüde girebilir, yüzyıllarca bu bölgelerde bir ‘geçer bölge dili’ (Lingua franca) olabilir miydi?”

Konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla Türk dilinin evrimi hususunda kısa bir sunuşu gerekli görüyorum.

Dil tarihsel bir sürecin ürünüdür. Ses unsurunun etkisi kadar toplumun kendi tarihsellik bilinci oranında yaşama şansına sahiptir. Ayrıca yerleşikliğin ve üretimle eğitim tarzının da yaşamını uzatacak bir gelişmeyi sağladığı gerçektir.

Türkler Orta Asya’dan batıya yönelik göçleri dolayısıyla farklı dillerin kökleşmiş oldukları bölgelere girmişlerdir. Yerleşikliğin kazandırdığı kültür zenginliği sebebiyle Türkçenin bu dillerden (Başlıca Farsça, Arapça, Grekçe) etkilenmesi doğaldı. Bunların o bölgelerdeki sadece ilkel dilleri değil, yazısı olan bazı gelişmişleri de içlerinde erittikleri biliniyor. 9. yüzyıldan itibaren bölgede yoğun şekilde yayılan Türklerin de aynı durumla karşılaşmaları doğaldı. Nitekim Türkçenin üzerinde öncelikle Farsçanın edebiyat ve yönetim dili olarak etkisi hissedildi. Arkasından Arapça, din, hukuk ve bilim dili olarak kendini kabul ettirdi.

Ses unsuru kadar tarihselliklerinin bilinci sebebiyle -de büyük bir olasılıkla göçerlerin ihtiyaç duydukları dayanışmanın etkisiyle- Türklerin ana dillerinden vazgeçmedikleri anlaşılıyor. Abbasi halifelerinin hizmetinde çalıştıkları dönemde üst yönetim kadrosu olarak egemen dili (Arapça) kullanmakla birlikte hem İranlılar hem de Araplar içinde erimemeleri güç aldıkları kitlelerden kopmamak için Türkçeyi terketmemeleriyle sağlanmıştır. İran ve Anadolu Selçuklularında da yönetimde Farsça’nın

kullanılmasına karşılık yine kitleler ana dillerini korumaya ve yeni katkılar ve koşulların getirdiği unsurlarla zenginleştirmeye devam etmişlerdir.

Aynı sırada ll. yüzyılın sonunda Kaşgarlı Mahmud’ -un Divani Lügat-it Türk gibi bir dil abidesini kaleme alması ve “Dünya uluslarının yönetim yularını tanrının ellerine verdiği Türklerin dilini öğrenmek çok gereklidir” yargısını vurgulaması, düşünür kesiminin de yeni koşullar içinde kişiliğini koruma içgüdüsünün üzerinde bir ufka sahip olduğunu gösteriyordu. Bu iki yönden gelişen çabalar sonucundadır ki 1277’de Karaman Beyliği’nde “Bugünden sonra, divanda, dergâhta, barigâhta, mecliste, meydanda Türkçeden başka dil kullanılmayacaktır” kararı alınmıştı. Bununla Türkçe, çevresindeki egemen dillere esir olmama kararlılığını belirtiyordu.

1311’de ölen Arap yazar İbni Manzur’un Lisan al-Arab isimli kitabında Arap dilinin ikinci plana düşmesinden yakınması ve halkın Arapça yerine yabancı dilleri yeğlediğini belirtmesi; 1327’de İbni Batuta’ nın bir zamanlar fasih Arapçanın merkezi sayılan Basra’da gramer hatası yapmadan vaaz verebilecek bir tek din adamının kalmamış olmasından yakınması, adı geçmese de Türkçenin de yaygınlaştığını gösteriyor. Nitekim İbni Haldun 14. yüzyılın son çeyreğinde, daha Abbasiler zamanında Arapçayı kullanmanın ikinci sınıf bir meslek sayıldığından bahseder. Dilin çöküşünden, artık Kur’an dilinin kullanılmadığından, doğru dürüst konuşan kimsenin kalmadığından bahseder; Türkçe, Farsça ve Berber dillerinin egemen olduğunu ileri sürer:

“Araplar sonunda iktidarı kaybettiler, dilleri süpürüldü, konuşmaları bozuldu, güçleri ve hanedanları sona erdi. Yabancılar iktidarı, hükümdarlığı ve egemenliği ele geçirdiler (…) Selçuklular, bu yabancılar, kentlilere karıştılar ve üstlerine çıktılar. Dünya onların Türkçe sözleriyle doldu ve kentli ve yerleşik halk bunları tercih eder oldu. Halk, artık bulunamaz hale gelen (Klasik) Arapçayı unuttu.”

Osmanlı Devleti'nin bölgeye egemen olmasıyla Türkçe resmen devlet dili olduğu gibi koruması altındaki cemaatlerde de yoğun kullanılır bir araç haline geldi. Arapça ve Farsça kurallar ve sözcükler tamamen dışlanmamakla birlikte Türkçe anlayışa uyduruldu böylece dilin zenginleşmesine katkıda kullanıldılar. Bunun yanı sıra en saf Türkçeyle dinsel konuların ifade edilmesi Türkçenin vazgeçilmez bir araç haline geldiğini kanıtlıyordu. Örneğin 1330'larda Âşık Paşa' nın tasavvufi Garibname' sini Türkçe yazmasını "Yalnız Türkçe bilenler de gerçeği anlasınlar; yani Türki dilinde gerçeği bulsunlar" diyerek açıklaması dil konusundaki tabunun aşılması için önemli bir adımdı. Anımsamak gerekir ki "Türk diline kimsene bakmaz idi/Türklere her giz gönül akmaz idi" diyen de aynı yazardır. Onunla çağdaş olan Yunus Emre' nin Türkçe katkısını da hesap etmelidir. 15. yüzyılın ilk yıllarında dile kazandırılan Süleyman Çelebi'nin Vesilet-ün necat'ı mevlid olarak etkinliğini günümüzde de devam ettirmektedir. Aynı dönemde Ali Şir Nevai'nin Muhakemetü'l Lügateyn'de Türkçenin Farsçadan üstün olduğunu gösterme çabası da iddialı bir yaklaşımın varlığını kanıtlıyor. Profesör Nil Sarı bilim dili olarak egemen olan Arapçadan en azından tıp bilimi alanında sıyrıldığına dair örnekler veriyor.

17. yüzyılın eşsiz gözlemcisi Evliya Çelebi, 'din ve cennet halkının dili' olarak Arapçayı bir hayli övdükten sonra Türkçenin vazgeçilemez hale geldiğini şöyle anlatmıştır:

"Güzel söyleyenler, Arabi fasih, Acemce zarif, Türkçe lâtif, diğer diller yanlış, demişlerdir."

Nihat Sami Banarlı 18. yüzyılın başında Türkçenin egemenliğini iyice kurduğundan bahseder. Böylece göçebe bir toplumun dili, yerleşikliğin doruğuna varmasını sağlayan bir süreç sonunda bölgesine tam egemen

olmuştur. Bu oluşumun Osmanlı hakimiyeti altına giren başlıca cemaatlerin dillerine nasıl yansıdığını ayrı ayrı özet olarak belirtmeğe çalışacağız.

Rumca

Bizans'ta resmi yazı diliyle halkın konuştuğu dil arasındaki kopukluk Türklerin bölgede belirmesinden çok evvel, daha 5. yüzyılda başlamıştı. Kilise klasik dili kullanmaya devam ederken, Helenliği unutulup Romaios (Romalı/Rumi) adını alan halk kitleleri yönetim diliyle hiçbir ilgisi olmayan bir konuşma dili (Rumca) kullanıyordu. Bu dil, Balkanlar'dan Pontus ya da Kapadokya'ya doğru büyük lehçe farklılıkları da gösteriyordu. Türk egemenliği, bu lehçeleri Türkçeden alıntılarla doldurdu. Hatta çok büyük bir kısmı Rumcayı tamamen unutup anadil olarak Türkçeyi benimsediler. Belki bunların bir kısmı Ortodoks dinini kabul etmiş Türklerdi. Anadolu'da Müslüman ve Hıristiyan Ortodoks halkların uyum içinde yaşamasında bu dil birliği kuşkusuz önemli bir rol oynamıştır. Patrikhane kendi fildişi kulesinde yazı dilini devam ettirirken, Türkçe konuşan bu Ortodoksların papazları da cemaatlerinin ihtiyacına uygun olarak yaşamlarını Türkçe ile yürütüyorlardı. Ancak yazmaya gelince, hem Arap harflerinin ve yazısının yetersizliği, hem de Patrikhane'nin etkisiyle Türkçeyi Grek harfleriyle yazmaya giriştiler. Karamanlıca adı verilen bu yazıya ait şimdilik bulunan en eski metin l5. yüzyıl ortasına aittir. 18. yüzyıl başından itibaren bu yazı ile yazılmış çok sayıda kitap basılmaya başlamıştır. Bunlar genellikle Patrikhane'nin matbaasında basılıyordu. Daha sonra 19. yüzyılda uzun yaşamlı bir gazetesi de belirmiş ve bu yayınlar Osmanlı hükümetinden de maddi yardım almışlardır. Karamanlıca Anadolu Rumlarının Yunanistan'a göçüne kadar ürün vermiştir.

Gerek Anadolu ve İstanbul Rumlarının, gerekse aşağıda belirteceğimiz gibi Ermenilerin Türkçeye bağlılığının en ilginç kanıtlarından birine bir Protestan rahibinin 1816'da yolladığı raporda rastlıyoruz. Smith adlı

misyoner British and Foreign Bible Society'ye raporunda Ankara Hıristiyanlarının anladıkları tek dilin Türkçe olduğunu ve Grek ve Ermeni alfabesiyle yazılmış Türkçe İnciller gönderilmedikçe burada iş yapılamayacağını kaydeder.

Ermenice

Türkçeyi anadil olarak kullanan bir diğer cemaat Ermenilerdir. Ermenice bir süre Grekçenin, 14. yüzyıldan sonrada Latincenin etkisine girmişti. Burada da yazı dili (Krapar) halktan kopmuş, kilisede kalmış, halkın konuşma dili (Aşkarapar) ise kendi şeklini almıştır. Türkçenin egemenliği gelince konuşulan dile çok sayıda Türkçe sözcük girmekle kalmamış, esasen Anadolu'da ve Balkanlar'da dağınık yaşayan ve pek az yerde çoğunluk oluşturan Ermenilerin büyük kısmı da anadil olarak Türkçeyi benimsemiştir. 16. yüzyıldan itibaren de Ermeni harfleriyle Türkçe metinler görülmeye başlamıştır. Türkçenin Ermeniler üzerindeki etkisinin Rumlarınkinden biraz daha köklü ve uzun süreli olduğu kesindir. Şairlerinin arasında Köroğlu mahlasını kullanana bile rastlanıyor. 1850 yılında Rumların Osmanlı toplum hayatında daha aktif rol oynamaları için çağırıda bulunan Konstantinos Adosides Ermenileri örnek almalarını ve onlar gibi Osmanlıcayı (Arapça ve Farsça etkisini de dikkate alarak) iyi öğrenmelerini öneriyordu. 1727-1918 arasında yayımlanmış Ermeni harfli Türkçe kitap sayısının 900 kadar olduğu hesaplanıyor. 1968'e kadar bu sayı 1150'ye ulaşmıştır. Aynı şekilde çıkarılan gazete ve dergilerin sayısı 1840-1921 arasında 75, ve 1924'den sonra 12'dir.

Balkan Dil Birliği

Dil uzmanları Balkan yarımadasındaki dillerin bir tür birliğinden bahsetmekte, ve Türkçenin bunlara etkisinin öncelikle bu çerçevede ele alınmasının gerekliliğini vurgulamaktadırlar: Herşeyden önce dünyaca kabul edilen Balkan sözcüğünün Türkçe kökenli olduğunu anımsatmalıyız.

Dolayısıyla Balkanlar'a öncelikle bir bütün olarak bakınca Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın bu bölümü hatta ortasına kadarki kısma yönelik rolü ile dilin o çerçevedeki etkisi konusundaki değerlendirmeleri yansıtmak gerekli görünüyor. 1935 yılında P. Skok şunları yazıyor:

"Balkan yarımadasında Osmanlı dilinin yayılmasıyla meşgul olan herkes Türk etkisinin son derece yoğun olduğunu ve dil terminolojisinde ifade edildiği şekliyle manevi ve maddi uygarlığın bütün kollarını kapsadığını kabul etmekte birleşirler. (…) Araştırmam Balkanlar'daki 500 yıllık egemenliği sırasında Türkçenin önemini açıkça ortaya koymaktadır. (…) Osmanlılar Asya doğu uygarlığı ile Balkanlar arasında aracılık yapmıştır. Arapların İberik yarımadasında oynadıkları rolün benzerini üstlendiler: İslâm uygarlığı ve dünya görüşünü yaymak. (…) Osmanlı dili Balkanlar'da sadece zengin bir uygarlığa sahip doğulu halkların (Arapların, Perslerin) etkilerini yaymakla kalmadı kendisine uygun bir yöntemle Bizans dil etkisini de devam ettirdi. Şu farkla ki, Latin ve Grek kökenli sözcükler Balkan dillerinde artık Grek telaffuzu ile değil, Türkçeye uygulanan şeklinde yayıldılar."

Yazar Osmanlı'nın doğu uygarlığı kadar Bizans ya da Roma uygarlığının da mirasçısı sayıldığını belirttikten sonra bir dil etkileşiminin ötesinde tüm bir oriyantalizm etkisinin varlığını belirttikten sonra yazısını şu yargıyla bitiriyor:

"Bu incelemeden ortaya çıkan genel hatlar Balkanlar'daki 500 yıllık egemenliği sırasında Türkçenin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bu, yanlış düşünüldüğü gibi, sadece fatihlerin, askerlerin ve hükümet temsilcilerinin dili değildi. Balkanlı dilleri konuşanların kendilerininkinden yüksek saydıkları bir uygarlığın dili olarak düşünülüyordu."

Bir bütün olarak Balkan Dilleri üzerindeki etki konusunda S. B. Bernstein'ın düşünceleri şöyle:

“Balkan dillerinin birliği Balkan yarımadasının fethinden önce oluşmuştur (.) Bütün Balkan dillerinde sayısız alıntı vardır. Hemen hepsi doğrudan Türklerden gelmiştir (…) Balkan dillerinin söz kaynakları hepsi benzer olan Türkçe sözcükler içerirler. Deyimlerin, cümlelerin oluşumunda Türk dilinin ortak öğeleri vardır. Bu özellikle bu diller birbirleriyle daha çok akrabalaşmışlardır. Ortak Balkan Türk deyimleri Balkan Dilleri Birliği’nin karakteristik göstergelerindendir (…) Demek ki değişik Balkan dillerindeki Türkçe deyimler bir bütünlük gösteriyor. Yerleşme zamanlaması, dilin tarihsel gelişme ve tabakalaşması, yerel dilin içinde yayılma açısından ilgilenen çevreler büyük oranda aynıdır. Aşağı yukarı bütün Balkan dillerine özgü Türkçeden alıntılara bağlanmış deyim grupları vardır. Eski askeri terminolojide, binaların isimleri ve evlerin bazı bölümlerinin adlarında, mesleklere ait terminolojide, giyim isimlerinde, hayvan yetiştirme ve tarım alanında, ulusal yemeklerin listesinde olduğu gibi. Duygusal ve manidar alanlarda Türkçeden alıntı yüksektir. (…) Türkçe 14 ve 15. yüzyıllarda Balkan yarımadası halklarının hemen hepsinin ortak dili haline gelmiştir. Böylece Türk dilinin Güney Slav dilleri, yeni-Grekçe, Arnavutça ve Roman lehçeleri üzerinde uzun bir etki dönemi başlar. Romanya dili üzerinde etkisi daha az olmuştur”

Bir başka araştırıcı, K. Kazazis şunları ekliyor:

Bu Türkçe deyimlerin değişik dillerde tam anlamıyla benimsenmiş olanları var ki, stil olarak tarafsızdırlar. (…) Bu durumda bu isimler tamamen olmasa da çoğu kez somut şeyleri belirlerler. Skàlji/ bunları bir dilde alternatifleri bulunanlar ve bulunmayanlar diye ayırıyor. Eşanlamlı bir sözcüğü bulunamayan pek çok Türkçe sözcüğün Balkan dillerinin temel söz hazinesinde bulunmaması, Türkçenin dil etkisinin güçlü ve sürekli yapısının bir başka işaretidir.”

Bir başka araştırmacı, K. Sandfeld’in yargısı da şöyle:

“Türk dilinin Balkan yarımadasının diğer dilleri üzerinde bıraktığı izler nitelik açısından olduğu kadar nicelik açısından da önemli düzeydedir. Türkçe ‘Balkan Dil Birliği’ içinde temel direklerden biridir. Sadece ekler, takılar, belirteç, fiil çekimi, ifade ve cümle kurma açısından değil, Bulgarca, Romence, Arnavutça, modern Grekçe ile Türkçe arasında uyum ve bütünlük vardır. Özellikle dil hazinesinde, bütün yarımadaya yayılmış Grekçe ve Türkçe kökenli çok yüksek sayıda sözcüğe dayalı, çeşitli açılardan takdire değer bir uyumluluk görülür. Tıpkı Batı Avrupa dillerinin Latinceden aldıkları sözcüklerle alıntı birliğini oluşturmasını andıran bir durumdur bu. “Bu yargıları değerlendirirken Matteo Mandalà şu hususu belirtmekten de kendisini alamıyor:” (Bu araştırmalarla) Balkan dillerinin Türk etkisine bağlılığı, hayli yüksek olan alıntı sözcük sayısı kadar, Türkçe aracılığıyla yerleşen oriyantalizmlerle de yeterli derecede kanıtlanmıştır.”

Son olarak da Türkoloji alanındaki yetkisi tartışılamayacak olan György Hazai‘nin değerlendirmesini aktarıyoruz (Özetle). Önemi, günümüzde bile hâlâ Osmanlı’yı göçebe sayma tutkusundan kurtulamayanlara karşılık, Türkçenin Balkanlar’a egemen olmasında öncelikle şehir yaşamına damgasına vuran Türk cemaatinin rolünü ön plana çıkarmasındadır::.

“Balkanlar’ın her büyük şehri, camiler, hamamlar, medreseler ve pazarlarla ‘oriyantal’ nitelik kazanmıştır. Bu görüntü bugün bile kaybolmamıştır. Aynı zamanda da Balkan halklarıyla ‘Efendileri’ (Almanca olan yazıda ‘Herren’ sözcüğü kullanılmış) arasında bir dil ticareti başladı. Bugün bile bakkal, para, pazar, sarraf gibi sözcüklerin Balkan dillerindeki varlığı bunu kanıtlıyor (…) dinlerine ve ibadetlerine huzur içinde devam ettilerse de Güney Slavlarının ve Arnavutların bir Zanaat, yönetim, giyim, mutfak gibi yaşam alanlarında sayısız Türkçe etki mevcut. Her ne kadar yerliler kısmı-hatta Epir ve Girit’teki Rumlar da-İslâmı kabul etti. Bu da iki dilliliği teşvik etti, ama Anadolu’daki oluşumun aksine ana dillerini

tamamen unutmadılar. Öncelikle şehirlerdeki sonra kırsal kesimdeki Türkler ve nihayet göçebeler (Türkçeyi yaydı. İlginç olan, devletin zayıfalaması karşısında 18. yüzyıldan itibaren ıslahata girişilip merkeziyetçi politika ile entegrasyon hızlandırılınca, özellikle büyük şehirlerdeki gayri-müslim halklarda Türkçeden alıntının daha fazla artmasıdır. Aynı zamanda da ulusal dil akımları hızlandı, bilhassa 19. yüzyılda."

Arnavutça

Arnavut araştırmacı Dizdari dilindeki Türkçe kökenli sözcükleri 4000 olarak hesap etmiştir. Kostallari ise bunları 3700 olarak kaydeder ve 1700'ünün doğrudan Türkçe, 2000'inin ise Arapça (1500) ve Farsça (500) kökenli olduklarını ileri sürer. Aslında Arapça ve Farsça sözcüklerin de Türkçeleşmiş olarak aktarıldığı ve Balkan dillerine Türkçe kabul edilerek girdikleri unutulmamalıdır. Kostallari'nin sınıflandırmasına göre bunların ilgili oldukları alanlar şöyle sıralanmaktadır:

Yönetim ve askeri deyimler 800

Ziraat ve hayvancılık 430

Giyim 420

Meslek, inşaat 380

Yiyecek 360

Ekonomi, ticaret, milliyet 320

Sağlık, tıp 250

İslâm dini 170Zaman, mesafe, ağırlık, para ölçüleri 120

Oyun, eğlence 100

Müzik 100Eğitim 90Doğa olayları 80

Denizcilik ve araçlar 70

Ahlak ve estetik50Renk 30

Kostallari'nin yargısı Türkçenin merkezden (şehirden) çevreye (kırsal kesime, köylere) yayıldığı ve l/8 oranında yer ettiği şeklinde. Bu saptama

Türkçenin kent yerleşikliğine egemen olduktan sonra daha ilkel bir kültüre sahip olan kırsal kesime yayıldığını gösteriyor. Türkçenin bölgeye yerleşmesinin 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız kazandığı bilinmekle birlikte, Mandala 14. yüzyılın ortasından itibaren İtalya'ya göç etmiş Arnavutlar üzerinde yaptığı araştırmada bunların dilinde de Türkçenin etkisinin bulunduğunu saptamıştır. Onun yargısına göre Bizans imparatorlarının hizmetlerine aldıkları Türk paralı askerleri gibi, bu Arnavut göçünden önce de hem Grekçe hem de İtalyanca üzerinden Türkçe sözcükler Arnavutçaya girmiş olmalıdır.

Arnavut dili üzerinde çok çalışmış olan G. B. Pellegrini de ekliyor: "Gerçek Arnavut dilini bilmek isteyen kimse unutmamalıdır ki Türk dil hazinesinin bir tabakasıdır ve Türkçenin en derin şekilde şivesine girdiği ve iyi yerleşmiş olduğu unutulmamalıdır."

Bulgarca

Arnavutların yaşadığı bölge, aslında Hıristiyan iken Müslümanlığa geçenlerin en çok olduğu bölge olması sebebiyle önem taşıyor. Arnavutların yüzde 70'e yakını Müslüman olmuş ve başta sadrazamlık olmak üzere devletin en üst düzey görevlerinde bulunmuşlardır. Bulgaristan ise Türk unsurunun en çok toplu olarak yerleştiği bölgelerden biri olarak biliniyor. Bulgarların Türk kökenli olmaları ve Bulgar isminin 'bulgamak=karıştırmak' kökünden geldiği ve Peçenek ve Kumanlardan miras kalmış sözcükler hakkındaki Osmanlı öncesine ait tezleri bir kenara bırakıyoruz. Osmanlı buraları fethettiğinde ülkenin halkı genelde Hıristiyan dinine bağlı idi. Buna rağmen Türkçe sözcüklerin en az Arnavutçadaki yoğunlukta yerleşmiş olduğu anlaşılıyor. "Bulgaristan'da Türkçe yer adları Kılavuzu" adlı çalışmada dört bini aşkın ismin bulunduğu belirtiliyor. Bulgar tarihinde ve kültüründe ün yapmış 802 kişinin Türkçe lâkap, ad ve

soyadı taşıdığının saptanması da etkinin kapsamını belirtmek için kanıt oluşturuyor.

Sırpça ve Hırvatça

Toplu şekilde İslâm'a geçerek Türklerin Balkanlar'a egemen olmasında önemli bir rol oynayan Bosnalılar (Bogomiller) doğal olarak ana dilleri olan Sırpça ve Hırvatçayı terketmemekle birlikte içine bol sayıda Türkçe sözcük katarak Boşnakça'yı oluşturdular. Abdullah Skalji/' in hazırladığı Türkçe-Sırpça/Hırvatça sözlükte, bu iki dilde kullanılan Türkçe sözcüklerin sayısı 6878 olarak tespit edilmiştir.

Yunanca

Anadolu'da tamamen Türkçeyi anadili olarak benimseyen Ortodokslara karşılık, Balkanlar'daki Rumlar eski dillerine bağlılıklarını sürdürmüş ve Hazai' nin vurguladığı gibi iki ana dilli yaşamışlardır. Dolayısıyla Türkçe sözcükleri dillerine bol miktarda sokmuşlardır. 'Türkçe kökenli Yunanca Sözcükler' isimli çalışmasında Koukkides beş bin kadar ortak sözcük bulunduğunu ortaya koymuştur.

Romence

Tuna nehrinin kuzeyinde, güneyindekine benzer bir iki dilliliğin belirmemesi Osmanlı etkisinin daha ikinci planda olmasındandır. Burada Slavcanın daha büyük etkisi görüldü. Yine de Romencenin doğrudan doğruya 2500 kadar sözcüğü almış olduğunu P. Skok bildiriyor. "Bunlar bazı sosyo-politik, askeri ya da ekonomik gerçeklere dayanıyorlardı" diye ekliyor. Angela Tarantino'nun 1770'lerde iki piyes yazan Marin Sorescu'nun bunlarda l56 Türkçe sözcük kullanmış olduğunu saptaması kurgudaki rolleri açısından önemlerini kanıtlıyor.

Arapça

Dinin dili olarak kutsallığı ve bilimi kapsaması sebebiyle Arapçanın egemen olduğu bölgelerde Türkçenin etkisi daha sınırlı olmuştur. Buna karşılık Abbasiler döneminden itibaren Türklerin Arap yönetimleri içinde ön planda yer almaları daha sonrada Memlûk, Selçuk ve dörtyüz yıllık Osmanlı dönemleri Türkçenin ağır ama sürekli ilerleyen bir tempo ile yerleşmesine ortamı hazırladı. Suriye'de yayınlanan "Tarihi Memlûk Sözcükleri ve Deyimleri Sözlüğü" kitabı, Osmanlı öncesi Memlûklar çağında yazılmış kitapların taranması sonucunda özellikle yönetim alanına ait 89l sözcükten beşte birinin (179) Türkçe olduğunu ortaya koyuyor. Tabii ki burada halk arasında gündelik yaşamda kullanılan kısmın çok daha fazla olduğunu tahmin zor değildir. Nitekim 20. yüzyılın ikinci yarısında yapılan bir araştırmada Suriye Arapçasında 3000 sözcük bulunduğu (Halasi Kun tezi) belirtilmiştir. Buna karşılık Saussey gibi sadece 600 olduğunu iddia edenler de vardır. Aynı şekilde Mısır Arapçasında 300, Cezayir'inkinde 400 Irak'ınkinde 246 Türkçe sözcük bulunduğunu ileri sürenler var. Kanımızca bu farklılık sadece edebi eserlerin dikkate alınmasından ileri geliyor. Halk düzeyinde bunun çok daha fazla olduğu kesindir. l7. yüzyılda Fransa hükümeti Tunus'daki Garp Ocağı'na mesajlarını Arapça olarak yolladığında oradaki Fransız konsolosu hükümetini "Buraya sadece Türkçe gönderin" diye uyarmıştır. Günümüzde, Türkçenin tamamen tasfiye edilmesinin üzerinden doksan yıla yakın bir süre geçtikten sonra yapılan bir araştırma Libya Arapçasında 850 kadar Türk kökenli sözcük bulunduğunu ortaya koymuştur.

19. yüzyılda Balkanlıları etkileyen bağımsızlık ve milliyetçilik akımları dillerini sadeleştirme zorunluğu dolayısıyla Türkçenin en azından resmi kullanımda tasfiyesini gündeme getirdi. Doğal olarak Avrupa dillerinden gelen sözcük ve terimler hızla benimseniyordu. Oluşum Türkçenin kendisi için de bahis konusuydu. Buna karşılık resmi dil niteliği taşımayan Arapça

yeni kavramları benimsemekte sıkıntı çekiyordu. Daha 1859'da ünlü Lübnanlı düşünür Butrus al-Bustani bu sıkıntıyı: "Arapça eski fikirleri ifadede hayli zengin olmakla birlikte modern gereksinmeleri karşılayacak deyimlerde çok kısır" diye ifade etmişti. İbrahim al Yazıcı da ona katıldığı gibi Lübnanlı bir gazeteci de "fakir bir dil" haline gelmesinden yakınıyordu. Bu noktada Türkçenin Arapça üzerinde oynadığı rolü Ami Ayalon "Arap Orta-Doğusunda Dil ve Değişme" isimli eserinde şöyle anlatıyor:

"Eksiklerini karşılamak için Arapçanın başvurduğu çarelerden biri Türk deneyiminden yararlanmaktı. İmparatorluğun yöneticileri olarak Türkler, Avrupa politik fikirleri ve uygulamalarını daha önce benimsemiş ve bunlardan doğan sorunları karşılamaya yönelmişlerdi. Bu sebepledir ki Türkiye'nin terminoloji icatlarından pek çoğu Arap siyasal sözlüğünde yer aldı. (…) Ayrıca Türkçe sadece Arapça sözcüklerin yenileşmesi için değil, yabancı deyimlerin ödünç alınması için de hazır bir örnekti. Yabancı fikirlerin yorumlanması için -her zaman tamamen olmasa da- uygun ve güvenli bir yöntemdi. Kabul gerekir ki hiçbir yerli deyim bir 'parlamento'yu 'barleman' ödünç sözcüğünden daha kesin şekilde belirliyemezdi;'konsolos'un karşılığı 'kunsul'dan başkası olamazdı. Türk yazarlar bu tekniğe yoğun şekilde başvurdular. Fransızca ve İtalyancadan, daha az ölçüde de İngilizceden ödünç aldılar. Araplar ise hem dilin kutsallığı hem de şekil uyumu açısından daha sınırlı kaldılar."

Türklerin çağdaşlaşmaya yönelişinde diğer İslâm toplumlarından daha hızlı bir temponun gerçekleşmesinde, yeni yapılaşmanın çabuk anlaşılmasına yarayacak bir dil evriminin varlığı hissediliyor. İlk Türkçe gazetenin 1828'de çıkışından 1868'e kadarki kırk yılda çıkan Türkçe gazeteler üzerinde yaptığım bir taramada 400 kadar Batı kökenli sözcükle, eski deyimlerin yeni bir anlamda kullanıldığını saptamıştım. Daha kapsamlı bir araştırmanın bunu daha da zenginleştireceğine inanıyorum.

Diğer Diller

Çevre toplumlardan Macarcada, Gürcücede Türkçe sözcüklerin varlığı biliniyor. Özellikle Gürcücenin güney lehçesinde bunların sayısının Azerilerle ilişkilerin de etkisiyle bol olduğu belirtiliyor.

Osmanlı cemaatleri içinde en içe kapalı olanın Yahudiler olduğu ve kendi içlerindeki dil sorunlarının da etkisiyle Osmanlı'nın son yüzyılı dışında fazla alıntı yapmadıkları anlaşılıyor.

Abushwereb, A. K., "Al kalimat al-uthmaniyya al mustaamale fil lehce al-libiya", Studies on Turkish-Arab Relations Annual 1986, TAİV, İstanbul, s. 6-12.

Academia Republicii Populare Romine, Dictionarul limbii romine moderne, 1958.

Acaroğlu, Türker, Tarih Boyunca Türkçe Lakap, Ad ve Soyadı Alan Bulgar Ünlüleri, Türk Kültürü Araştırmaları XXV/2-1987, s. 45-89.

Acaroğlu, Türker, Bulgaristan'da 120 yıllık Türk Gazeteciliği 1865-1985, Gazeteciler Cemiyeti 1990.

Adosides, Konstantinos, Stoicheia tes othomanikos glosses, Matbaa-I Amire İstanbul 1850.

Altay Kerim-Leyla Kerim, Tatarca-Türkçe-Romence Sözlük, Editura Kriterion, Bükreş 1996.

Anreiter, Peter, "Der Balkan Sprachbund", Sprachen in Europa (eds. Ohnheiser, Kienpointner, Kalb), İnnsbruck 1999.

Boev, Emil, Bulgaristan'da Türk Diyalektolojisiyle İlgili Çalışmalar, TTK basımevi, 1968, s. 171-177, (XI. Türk Dil Kurultayı'nda okunan bildirinin ayrıbasımı).

Boretzky, Norbert, Der Türkische einfluss auf das Albanische, Otto Harassowitz ver, Wiesbaden 2 vol. 1975-1976.

Dilaçar, A., Devlet Dili Olarak Türkçe, TDK yay., Ankara 1962.

Dizdari, Tahir N., Tirana Üniversitesi Bülteninde (Buletin i Universitetit Shtetëror të. Tiranës) aralarla 1960'dan 1966'ya kadar yayınlanan Nga fjalori'Huazime Orientalizmash ne Shqipet (Arnavut dilinde Oriyantalizmden alıntılar) Araştırması.

Duhman, M. A., Muaccem al alfaz al tarihiyye fil asr al mamluki, Dar al-fikr yay, Şam 1990.

Dzidziguri, Shota., The Georgian Language, Tblissi University Press 1969.

Eren, Hasan, "Bulgarlar ve Türk Dili", Bulgaristan'da Türk Varlığı, TTK, Ankara 1987.

Eren, İsmail, Rumeli'de Türk Kültürü, İstanbul 1970, İsmet matbaası.

Haebler, Claus, "Der Weg des Albanischenzur Nationalsprache", Sprachen und Nationen im Balkanraum (C. Hannick ed.), Böhlau Verlag Köln 1987.

Halilovic, Senahid, "Das Bosnische", Handbuch der Südosteuropa-Linguistik, (Uwe Hinrichs ed.), Harassowitz Verlag Wiesbaden 1999, s. 413-428.

Hazai, György, Tarih Boyunca Macar-Türk Bağları, Macar İlimler Akademisi, Budapeşte 1963.

Hazai, György-Kappler Matthias, "Der einfluss des Türkischen in Südosteuropa", Handbuchder Südosteuropa-Linguistik (Uwe Hinrichs ed.), Harassowitz. Verlag Wiesbaden 1999, s. 649-675.

Koloğlu, Orhan, Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları, Gazeteciler Cemiyeti yay., İstanbul 1987.

Koloğlu, Orhan, "The Problem of The Turkish And Arabic Languages and the role of Waqai Mısriyya", Studies on Turkish-Arab Relations Annual 1989, İstanbul s. 6l-67.

Koloğlu, Orhan, “Arap Harfleri Kullanmayan Millet’lerdeki Dil Sorunlarının Osmanlı’nın Son Yüzyılındaki İç Gerginliklere Katkısı”, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e l. Uluslararası Tarih Kongresi, Tarih Vakfı Yurt yay., İstabul 1998, s. 72-90.

Koloğlu, Orhan, “İlk Gazetelerimiz Aracılığıyla (1828-1867) Dilimize Giren Batı Kavram ve Sözcükleri”, XI. TTK Kongresi bildiri, 1994, ayrıbasım.

Lehrstuhl für Türkischen sprache Universitaet Bamberg, “The beginning of printing. In the near and middle east: Jews, Christians and Muslims, Harrassowitz. Verlag, Wiesbaden 2001.

Marmara, Rinaldo, “Osmanlı Türkçesinden Yunancaya Geçen Sözcükler”, (Çev. Ali. Berktay), Toplumsal Tarih no. 60, Aralık 1998, s. 24-26.

Mandalà, Matteo, “l’Arbëresh e il turchismi in Albanese”, Romania Orientale XII. 1999, Bagatto Libri, Roma, s. 181-194.

Menges, Karl H., “Die Funktion der türkischen Sprache im Balkanraum und ihre. mögliche Rolle bei der Formierung der heutigen slavischen Nationalsprachen”. Sprachen und Nationen im Balkanraum (Ed. C. Hannick), Böhlau Verlag, Köln. 1987, s. 23-42.

Millas, Herkül, Türkçe-Yunanca Ortak Sözcükler Kılavuzu, dersnotu, Atina 1993.

Mollova, Mefküre, “Balkanlarda Türkçe Ağızları, İstanbul”, Güneydoğu Avrupa. Araştırmaları Dergisi no. 2-3’ten ayrıbasım, İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesi. Basımevi 1974, s. 357-414.

Pamukciyan, Kevork, “Onyedinci yüzyıldan kalma Ermeni Harfli Türkçe Üç Halk Şiiri”. Halk Kültürü 1984/4’den ayrı basım.

Reinkowski, Maurus, “Eine phonologische analyse Türkischen wortgutes in.

Bagdadisch-Arabischen mitsamt eined wortliste”, Folia Orientalia vol. 31/1995. s. 89-115.

Sarı, Nil, “Osmanlı Hekimliği ve Tıp Bilimi”, Osmanlı Devleti’nde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2000, s. 21-88.

Skalji_, Abdullah, Turcizmi u Srpskohrvatskom jeziku, Sarajevo 1960.

Sokok, P., “Restes de la langue turque dans les Balkans”, Revue Internationale des Etudes Balkaniques, Balkanski İnstitut Beograd, 1935 band l/2, s. 247-260.

Strauss, Johann, “The Millets and the Ottoman language: The contribution of Ottoman Greeks to Ottoman letters (19th-20th centuries) ”, Die Welt des Islams, band. XXXv, 2 1995, s. 189-249.

Osmanlı-Türk Kültür ve Medeniyetinde Tarih Düşürme Sanatı / Prof. Dr. İsmail Yakıt [s.515-519]

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Türk-İslâm kültür ve medeniyetinde önemli bir yeri olan ebced hesabıyla tarih düşürme konusu, Türk kültürünü araştıran herkesin yakın ilgisini çeker. Atalarımızdan özellikle Osmanlılardan bize intikal eden cami, medrese, kütüphane, çeşme, hastane, kışla, şadırvan, köprü ve mezar taşları gibi bütün kültür ve sanat eserlerinin kitabelerinde; hatta yazma ve basma olarak bize kadar ulaşan Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bütün ilmî ve edebî eserlerin tamamına yakın kısmında ebced hesabıyla düşürülmüş pek çok tarihe rastlamaktayız.

Osmanlı Türk-İslâm kültüründe çok önem verilen tarih düşürme sanatının önce tanımını, sonra tarihlerin nasıl hesaplandığını, nelere tarih

düşürüldüğünü kısaca ele aldıktan sonra Osmanlıların bu sanata yaptıkları katkıları ve tarih türlerini ele alıp Osmanlı-Türk kültür ve sanat hayatındaki yerini tespite çalışacağız.

Tarih Düşürme Sanatı Nedir?

Ebced alfabesinde her harfin bir sayıya karşılık olması keyfiyetinden hareketle, her hangi bir hadisenin meydana geldiği yılı verecek şekilde bir kelime, bir cümle veya bir mısra söyleme sanatına “tarih düşürme sanatı”, denir.

Divan edebiyatı boyunca çokça kullanılmış olup, tarihî eserlerin kitabelerinde yer almıştır. Tarih düşürmeye ayrıca “tarih koymak”, “tarih çekmek” ve “tarihlemek” gibi isimler de verilmiştir. Tarih düşüren kişiye “müverrih” veya “tarihçi” denir.

Tarihler Nasıl Hesaplanır?

Tarih ibâresinin harflerinin her birinin ebced alfabesindeki sayı değerleri bulunup toplanır ve böylece tarih bulunur. Meselâ Mevlâna Celâleddin’in vefatına “ibret” kelimesi tarih olmuştur. Bu kelimenin her bir harfinin sayı değerleri ve toplamı şöyledir:

(f: 70) + (+: 2) + (Ø: 200) + (/: 400) = 672 H

İşte bu 672 rakamı Mevlâna’nın vefat tarihidir. Onun için “Mevlâna ‘ibret’ yılında öldü” denir. Birkaç kelime, mısra veya beyit halinde verilen tarihleri hesaplamak da aynıdır. Ancak aşağıda açıklanacağı gibi, tarih türüne göre değişik hesaplama da olduğundan, bu söylediğimiz husus, tam tarihler için geçerlidir.

Nelere Tarih Düşürülmüştür?

Padişahların tahta çıkmalarına; tanınmış kişilerin mühim mevkilere tayinlerine; şehzadelerin, sultanların, konu komşu eş ve dost çocuklarının doğumlarına; ölenlere, intihar edenlere, boynu vurulanlara, şehit olanlara vs. gibi ferdî olayların yanı sıra, yangın, salgın hastalık, zafer ve fetihler,

kuraklık, denizin donması, zelzele gibi genel hadiselere varana kadar tarihler düşürülmüştür. Ayrıca kültürel ve sosyal bakımdan çok önemli yapılara, özellikle cami, mescit, medrese, kütüphane, han, hamam, çeşme, köprü, kışla, hastane vs. gibi yapıların inşa ve tecditlerine düşürüldüğü gibi, sakal bırakma, hayvanların ölümü, mahalle düğünleri, biriyle alay etme vs. gibi önemsiz şeylere de tarihler düşürülmüştür. Kısaca tarih düşürme hemen hemen her sahaya tatbik edilmiş bir sanattır. Yukarıdaki hususlara bir kaç örnek verelim.

II. Murad'ın cülusuna:

Muti' oldu yine Sultan Murad'ın hükmüne dünya

848 (Surûrî)

Sakız Adası'nın fethine:

Hamdu lillah hele düştü fem-i İslâm'a Sakız

793

Uyvar Kalesi'nin fethine:

Allah mu'în oldu fetheyledik Uyvar'ı

1084 (Şeyhülİslâm Hocazâde)

Barbaros Hayrettin Paşa'nın vefatına:

Mate reisü'l-bahr

953

II. Selim'in culüsuna:

Serir-i saltanat oldu müyesser

Bi-hamdillah cihan mülküne şahız

Erişdi feyz-i Hakk çün kim Selimi

Dedim tarihini: Zıll-ı ilahız

974 (II. Selim)

Şeyhülİslâm Ankaravî Mehmed Efendi için:

Mesned-i fetvaya geldi 'âlemün 'allâmesi

1097

Şehzade Abdülhamid’in doğumuna:

Fer verdi geldi ‘âleme Şehzademiz Abdülhamid

1258 (Hakkî)

Şam’da meydana gelen depreme:

Gece saat ikide zelzele yıktı Şam’ı

1173 (Bağdatlı Ruhî)

İstanbul yangınlarından birine:

Ağniyâ ateşe düştü sanemin

Fukara âhına yandı küberâ

Dedi târihini anın hatif:

Âhile yakdı bu şehri fukarâ

1070

Kaptan Tosun Paşa’ya:

Öküz damı gibi bakmış donanmayı Tosun Paşa

1180

Fatih’in türbesine:

Türbe-i zîbâ yapıldı Fâtih’e

1180 (Müstakim-zâde)

Sultanahmet Camii’nin yapılışına:

Le-ni’me Dârü’l-müttekîn (Kur’an Nahl, 30)

1026

Camiden pabuç çalan bir hırsıza:

Gelmiş idi câmi’e bir bî-namaz

Sârik imiş kim yiyeyazdı dayak

Söyledim târihini kayyım ânın

Kaçtı pabuç hırsızı yalınayak

1212 (Sururî)

Tanburi Zeki’nin vefatına:

Râhatü’l ervâh çaldı göçdü Tanburi Zeki

1261 (Hakkî)

Tarih Düşürme ne Zaman

Başlamıştır?

Tarih düşürme sanatının İslâm dünyasında ilk defa ne zaman başladığına dair kesin bir bilgimiz yoktur. Harflerin rakam değeri kazanmaları çok eski tarihlere dayanır, ama bir olayı tarihleme işlemine ise H. II. ve III. asırlarda da rastlanmaktadır. İlk belirtilerden olarak; Bayezıd-ı Bestâmî’nin vefatına “vâsılü’l-bekâ” (261) terkibi tarih olmuştur. Semerkant ve Buhara dolaylarında kısmî örneklerini gördüğümüz bu nev’i tarih düşürme işlemi, daha sonraları çeşitli fetihlere ve bazı tanınmış kişilerin vefatlarına tatbik edilerek istenen olaylar bu usûlle tarihlenmeye başlanmıştır. Meselâ:

Kastamonu’nun fethine: Şükür alındı (615) Hafız Şirâzî’nin ölümüne: Hâk-i musallâ (791)

Nasreddin Hoca’nın vefatına: İrtihâlü’l-cinân (774) Molla Fenârî’nin vefatına: Cennetü’I-Firdevs (834)

Rumeli Hisarı’na: Bünyân-ı Mehemmed Han (856) Bütün bu tarihler İstanbul’un fetih tarihi olan 857’den önceki tarih düşürmelerden ve ilk belirtiler diyebileceğimiz tarihlerden seçilmiş bazı örneklerdir.

İstanbul’un fethiyle canlanmış olan tarih düşürmeciliğin bu dönemde en büyük temsilcisi İstanbul’un ilk kadısı ve belediye başkanı olan, Nasreddin Hoca’nın torunlarından Hızır Bey Çelebi’dir. İstanbul’un fethine düşürülen tarihlerden bazıları şunlardır: “Ahirûn”, “küffâra kıyâmet”, “kâfire kıyâmet”, “avn-i hâlik”, “Beldetün tayyibetün”, “Ehl-i din İstanbul’u aldı cidâl-ü cenkle” Bunların her biri, hesaplandığında 857 H. tarihini verir.

İstanbul'un fethiyle hızlanan tarih düşürmecilik günümüze kadar sürüp gelmiştir.

Altın Çağı ve Sururî

Tarih düşürme sanatı gelişme devrini X. ve XII. H. asrın içerisinde tamamlamıştır. H. XII. asrın sonuna doğru, eşi belki de bir daha gelmeyecek bir zâtın elinde kemâlini bulmuştur: Adanalı Seyyid Osman Sururî. Sururî (1165-1229/1752-1814), sadece çok tarih düşürmekle kalmamış, aynı zamanda çok çeşitli türler ortaya koymuştur.

Gerçekten Sururî, asrında Sünbülzâde Vehbî gibi fenn-i şiirde kendisinden mahir ve Hoca Münib Efendi gibi edip ve mütebahhir ve kendisinden önce her mısrası tarih veren kasideler yazan Bursalı Hâşimî ve her biri kendi dönemlerinde oldukça güzel tarihler vermiş olan Edirneli Nazmî ve Bursalı Cinânî gibi büyük zatlara mukabil Sururî, hepsini geride bırakarak A. Cevdet Paşa'nın dediği gibi "üstâd-ı küll" olmuştur.

Sururî'nin en büyük özelliği, bir olay hakkında birden fazla tarih manzumesi tanzim edebilmesidir. Mesela Mısır'ın 1216 yılında Fransızlardan geri alınması hadisesi için birbirinden farklı tam 68 tarih manzumesi hazırlamıştır. Sururî'nin tarihlerinde ayrıca tenasüp, telmih, tevriye, gibi edebî sanatlar ağır basar. Sururî'den bazı tarih örnekleri:

Senin sinnin Sururî geldi kırka

1205

Ah ömr-i Nuh'u tûfân-ı ecel kıldı tamam

1205

Esîrî'zâde kayd-ı tenden âzâd eyledi rûhu

1208

Söndü şem'i bezm-i dünya gitti Mumcu-zâde hey

1219

Kel Memiş gelmemişe döndü cihâna sâd hayf

1195

Sururî'den sonra tarih düşürenler çoğalmıştır. Tanzimat'la Batı'yı taklit başlayınca, tarih düşürme sanatı da yavaş yavaş hızını kaybetmiştir. Latin harflerinin kabulünden sonra ise, önemini tamamen yitirmiştir. Zira yeni alfabe ile bu sanatı devam ettirmek gayri kabildi. Onun için eski alfabeyi bilenler ve bu sanata merak duyanlar arasında bugün bile devam etmektedir. Tarih düşürmelerde esas alınan takvim genelde Hicrî takvim olmakla beraber Milâdî ve Rumî takvime göre düşürülen tarihler de vardır.

Kurtuluş Savaşı ve Atatürk döneminde tarih düşürme sanatının yeniden bir yükselişini görmekteyiz. O dönemde pek çok olaylara tarihler düşürülmüştür. Özellikle Atatürk'ün Cumhurbaşkanı oluşunu Şair Üsküdarlı Talat şöyle tarihlemiştir:

Zulmetle geçen günlerimiz dûr oldu,

Baştan başa kâinât pür-nûr oldu;

Tarihini söyledim mücevher Talat

Gâzi Paşâ Reisicumhur oldu.

(1342/1923) Talat

Tarih Türleri

Her tarih ibaresi her zaman aynı şekilde hesaplanmamaktadır. Müverrihler düşürdükleri tarihlerin nasıl bir tarih olduğunu ve nasıl hesaplanması gerektiğini imâ eden bir ifâdeyi bir önceki mısrada verir, işte bu hesaplanış şeklinden dolayı benim şahsî tespitime göre, 30'un üzerinde tarih türü mevcuttur. Bunların bazılarını örneklerle açıklayalım:

Tam Tarih

Bir tarih ibaresini veren harflerin tamamı hesaba dahil ise buna tam tarih denir. Müverrih bir önceki mısrada bunu belirtir; belirtmemişse ibare

tam tarih gibi kabul edilir. Düşürülen tarihlerin pek çoğu bu kategoriye dahildir.

Târih-i tâm Aynî afâka müjde ettim:

Arif Efendi müftü oldu yine cihâna

1206 (Avnî)

Târihini yazan kalem kırılsın

Ahmed Cevdet Pâşâ vefât eyledi

1312

Tamiyeli Tarih

Bir tarih ibaresi eğer istenen tarihi tam olarak vermezse, o zaman müverrih kaç eksik geldiğini veya kaç fazla çıktığını ima eden sanatlı bir tabiri bir önceki mısrada belirtir. Ona dikkat edilerek hesaplama yapılır. Bu tür tarihlere tamiyeli tarihler denir.

ŞeyhülÌslâm Refik Efendi’nin vefatına:

Âl-i abâ-yı emced târihe etti imdad

Gitti Refik Efendi dergâh-ı lâ-yezâle

1283 + 5=1288

Hz. Peygamber (a.s.) bir gün Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i abasının içine alıp kucaklamış. Hz. Peygamber de dahil toplam 5 kişi olmuşlar. “Âl-i abâ veya hamse-i âl-i abâ” tabirleri buradan kalmıştır. Yukarıdaki tarihte “âl-i abâ tarihe imdad” ettiğine göre 5 ilave edilecektir. Böylece istenen tarih ortaya çıkar.

Mehmet Akif’in vefatına:

Mum gibi yandı ciğer çünkü vatan türküsünü

Hep geçen kapkara günlerde terennüm etti

Çıktı kırklar bir ağızdan dediler tarihin:

İçimizden vatanın şairi Akif gitti

1396-41=1355 (Fatin Gökmen)

Burada “çıktı kırklar bir.” tabirinden (41) fazlalığa da işaret vardır. Nitekim sonuçtan kırkbir çıkınca istenen tarih de bulunuyor.

Noktalı Harflerle Tarih

Tarihi veren ibarenin sadece noktalı harflerinin hesaplanmasıyla bulunan tarihlere denir. Müverrih, diğerlerinde olduğu gibi yine burada da bir önceki mısrada bu tür tarihe çeşitli redifler yaparak işaret eder. “Menkut, nukat, cevher, cevherdar, güher, mücevher, mu’cem.” gibi daha birçok ifâdeden tarihin noktalı bir tarih olduğunu anlarız.

Fevtinin menkutla İzzet dedi târihini:

Huld’u meşhed eyledi Behrâm Paşa yâ İlâh

1241 (Keçecizâde İzzet Molla)

Nâgah Ebuzziya da gitdi

Cennât-ı na’îm-i Kibriyâ’ya Cevher gibi bir düşer bu târih Hakk rahmet ede Ebuz-ziyâ’ya 1321 (Talat)

“Cevher gibi” tabirinden noktalı harflerin hesaplanacağını anlıyoruz. “bir düşer” tabirinden de sonuçtan bir çıkarılacağı ifade edilmektedir. Böylece istenen 1321 tarihi ortaya çıkar.

Noktasız Harflerle Tarih

Tarihi veren ibarenin yalnız noktasız harflerinin hesaplanmasıyla ortaya çıkan tarihlere denir. Müverrih bu hususu tarih manzumesinde belirtir. Gerek vezin ve gerekse sanat yapma gibi durumlardan dolayı müverrihler bunda da murâdif tabirler kullanmayı tercih ederler. Noktasızların hesaplanacağı anlamını veren bu müradiflerden bazıları şunlardır: “Sade, bî-nukat, gayr-i menkût, mühmel, bî-mu’cem.” vs. gibi.

Hurûf-i sâdelerle eyledim tahrîr-i târihin:

Bekir Ağa kurup sûr-i tezevvüc ber-murâd oldu

1192 (Sururî)

Noktalı-Noktasız Harflerle

Tarihler

Bir tarih mısrasında noktalı ve noktasız harflerin sayı değerlerinin toplamı birbirine eşit ise, bu tür tarihlere noktalı-noktasız harflerle tarih adı verilir.

Cünûd-ı udvân çıktı Mısr'ı aldı toptan Şeh Selim

608x2=1216 (Sururî)

Burada, noktalı harflerin sayı değerleri toplamı 608, noktasız harflerin sayı değerleri toplamı da 608'dir.

Katmerli Tarihler

Bir tarih ibaresinde harflerin sayı değerleri toplamı bazan istenen tarihin iki, üç, dört katını verebilir. Bu tür tarihlere katmerli tarihler denir. Kaç katı olduğunu ifâde için, "duta", "seta" ve "rata" gibi isimler de alır.

Oldu ne nâdir bir kitap âlemde Şerh-i Mesnevi

1264 1264 (Tâlib)

Şair Neşâtî'nin Hafız Ahmed Paşa'nın Sadareti için yazmış olduğu şu mısrada 4 katmerli tarih vardır (=rata).

Hâtem be'Hâfız âmede bâ-zıll-ı Hakk mahfuz bâd

1141 1141 1141 1141

Karışık Tarihler

Karışık tarihler, daha ziyade çok fazla tarih veren beyitler için söylenen bir tabirdir. Bunları hesaplamak için birçok formül geliştirilmiştir. Özellikle aktarmalı kümeler (=eskiden nakl-i diğer tarikiyle tarih) yoluyla hesaplanmaktadır. I. ve II. mısranın noktalı, noktasız harfleri; değerleri 1'den 9'a, 10'dan 90'a, 100'den 1000'e kadar olan harfler, her biri ayrı ayrı kümeler oluşturularak, birbirlerine nakl edilerek hesaplanır. Buna göre çok tarih veren mısra veya beyitler hesaplanır. Mesela: İstanbul Aksaray Meydanı'ndaki Valide Sultan Camii'nin dış kapı kitabesindeki tarih beytinden tam 8 adet tarih çıkmaktadır.

Mâder-i Abdülaziz Han yaptı vâlâ mabedi

Olsa lâyıktır bu Beytullah metâfı-ı kutsiyan

1288 1288 1288 1288 1288 1288 1288 1288 (Nüzhet)

Mercanağa Camii'nin yangından sonraki tecdidine Altunîzâde Hafız Mehmed Efendi tarafından düşürülen tarihte, tam 17 tane tarih vardır. Tarih beyti şudur:

Dâr-i Hakk vâlâ bina bu cami-i ehlü's-salâ

Mesken-i erbâb-ı takva melce-i ehl-i salâ

17x1114 Hasan Hakkı'nın Târih-i Ata'nın önsözünde yer alan uzun tarih manzumesindeki tarih beytinden tam 80 adet tarih çıkmaktadır. Hesaplanış şekli diğer formüllerin yardımıyladır. Beyit şudur: Kenz-i bâb'i Enderun meftûh kilk-i hâssına

Nakl-i pür-zer kayd eder bu asra "Târih-i Ata" 80x1291 Daha birçok tarih türleri vardır. Bunların hepsini bir yana bırakarak konumuzu "Bilmeceli Tarihler"den birkaç örnek vererek tamamlayalım: Bilmeceli Tarihler Eskilerin lügazlı tarihler dediği bu tür tarihler âdeta bir zekâ testi mesabesindedir. Pratik ve kolay çözümlenebilen tarihlerdir. Önce lügâza kısa bir örnek verdikten sonra bilmeceli birkaç tarihe geçelim:

Sefinenin başı girerse limana O memdûhun ismi çıkar meydana

Burada "sefinenin başı"ndan maksat "sefine" (=gemi)'nin ilk harfi olan "sin"dir. Liman'ın başına gelince de ortaya "Süleyman" ismi çıkar.

İstanbul'da bir kabadayının mezar taşından alınan şu tarih de bilmecelidir.

Şerha çektim, dağ urdum, göz göz ettim sînemi "Dâğımı" seyreyleyen bilsin vefat tarihimi Burada "şerhâ çekmek"ten kastedilen yarmaktır. Yarık, elif'e veya bir'e benzer. "Dağ urmak" da dağlamak, yani iz bırakmaktır. Noktaya benzer. Göz göz etmekten kasıt da iki yuvarlak anlaşılıyor ki, bu

da eski rakamlardaki 2 adet (5) sayısına işarettir. Bütün bunları yanyana getirirsek ortaya 1055 tarihi çıkar.

Yine Abdülmecid'in cülus senesi olan 1255'i veren tarih de bilmece yollu bir tarihtir:

Bir iki iki delik

Abdülmecid oldu melik

Osmanlı-Türk Kültür ve Sanat Hayatındaki Yeri

Tarih düşürmecilik belli bir kültür düzeyinde olan her Osmanlı Türkünün ilgisini çekmiş ve onların ciddi bir uğraş alanı olmuştur.

Başta Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim; III. Mehmet, IV. Murat, III. Selim olmak üzere on kadar Osmanlı padişahı bizzat tarih düşürerek bu literatürde yerlerini almıştır. Birçok sadrazam tarih düşürerek bu kervana katılmıştır. Yine şeyhülİslâmlardan Zenbilli Ali Cemâlî, İbn Kemal, Ebussuûd, Pîri-zâde, Mehmet Es'ad, İsmail Asım, Efdalzâde… gibi otuza yakın şeyhülİslâm düşürdükleri tarihlerle bu sahada temayüz etmişlerdir.

Düşürülen tarihlerin veya tarih manzumesine konu olmuş kişilerin durumu, çoğu zaman objektif bir pozisyonda ele alınmıştır. Müverrih olay ve şahıslar arasındaki ilişkiyi, karakterleri ve fiilleri ortaya koymakta ve böylece sosyal tarih araştırmacılarına malzemeler sunmaktadır.

Tarih düşürmeciliğinin en önemli fonksiyonlarından biri, geçmişte yaşanan olayların kolaylıkla hatırlanabilmesi ve tarihlerinin istenen her zamanda bulunabilmesidir. İnsan zihninin yapısı gereği, anlamlı bir ifâde, belirli birkaç söz, rakamlardan daha fazla hafızada kalmaktadır. Toplumun tarih eğitim ve öğretiminin en çarpıcı yönlerinden birini bu keyfiyet oluşturmaktadır.

Bilmeceli tarih türleri kendi devirleri içinde birer "zeka testi" niteliğinde olup, dikkat ve imlânın öngörüldüğü bu nevi testlerde, kişileri bir yandan

eğlendiririrken, diğer yandan da dikkat ve düşüncesini geliştirmektedir.

Düşürülen tarihlerin konularının askerî-siyasî hadiselerin yanı sıra, hırsızlık, intihar vs. gibi adî vak'alar ile savaş ve antlaşma, evlenme ve ölüm gibi önemli olayları da içine almış olması bu gibi hadiselerin bir nevi anında tespitinin yapıldığını gösterir. Tarih düşürme bir nevi vak'anüvistliktir ki, birinci dereceden kaynak teşkil ederler. Böylece düşürülen her tarih, Türk kültür hayatında birer belgedir. Zira müverrihler gördükleri, bildikleri ve emin oldukları olayları tarihlemişler, dolayısıyla düşürülen tarihler gününde tutulmuş birer zabıt veya tutanak gibi kesinlik arz ederler.

Tarih düşürmeciliğinin geliştiği ve yayıldığı mekanlara baktığımızda kültür merkezlerinin bulunduğu bölgelerde çok daha yaygın, kırsal kesimlerde tahsil yapma imkanının bulunmadığı yerlerde o nisbette az olduğu görülmektedir.

Düşürülen tarihlerin kitabelerde manzum bir şekilde yer alması matematikle edebiyatı kardeş yapmış, sanat-estetik ve tarih arasında bir köprü oluşturmuştur. Böylece aruz vezninin verdiği musiki, şiirin verdiği ahenk, mimari yapının sunduğu sanat ve estetiğe ilaveten ebcedle düşürülmüş tarihin getirdiği aritmetik aynı mekanda bir birlik ve bütünlük oluşturmaktadır. Bu keyfiyet aynı zamanda tevhit inancının ve Türk-İslâm insanının ruhunda yatan estetik değerlerin bir nevi tezahürüdür.

Yabancıların Türkçe Sözlük ve Gramer Yazma Sebepleri / Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gümüşkılıç [s.520-525]

Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Avrupalılar, öteden beri, geniş anlamıyla “Türklerle ilgili olan her şey (Türk dili, kültürü, edebiyatı, tarihi, sanatı, coğrafyası vb.)”; dar anlamıyla “Türk dili ve lehçeleriyle uğraşan bilim dalı” demek olan Türkolojiye ilgi duydular.

Tarihte ilk olarak Ammaniaus Marcellinus, Priskos, Sidonius Apolinars Jordanes, Gregoire de Tours, Kostantinos Porphyrogennetos, Anna Komnena gibi Lâtin ve Bizans yazarları Eski Türkler hakkında Avrupa’yı bilgilendirdiler. Türklerin Anadolu’ya yerleşmesinden sonra ise Papa IV. Innocentius’un elçisi Piandel Carpine, Felemenkli Villem von Ruysbroe, Venedikli Marco Polo gibi gezginler, eserlerinde Türklerden bahsetmişlerdir. Bu gibi çalışmalarda dağınık bir şekilde de olsa birtakım Türkçe ad ve kelimelere rastlanmaktadır.1

Türk dili üzerine yazılmış olan kitapların en eskisi, 14. yüzyılın başlarında (1303-1362 yıllarında) Lâtin harflerine benzeyen gotik harflerle kaleme alınmış "Kumanlara Ait Bilgiler" anlamına gelen Codex Cumanicus adlı eserdir.2 Kitabın Fransisken3 rahipler tarafından Hıristiyan öğretisini Türklere yaymak amacıyla, Kuman-Kıpçak Türkçesiyle yazıldığı zannedilmektedir.4

Yabancıların5 Türkçeyle ciddî olarak ilgilenmeleri esas olarak Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıkması ve dünyanın en büyük devletlerinden birisi olmasından sonra başlamıştır.

Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u alması, yani eski bir çağı kapatıp yeni bir çağı açması, Batılı devletlerin gözlerini Osmanlı'nın üzerine çevirmesine sebep oldu. Avrupalılar, dünyanın en önemli bölgelerine sahip olmaya başlayan Osmanlı Devleti'yle ticaret yapabilmenin yollarını aradılar. Ayrıca Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Hıristiyan tebaanın dinî ihtiyaçlarını karşılama ve gizli olarak Türkleri Hıristiyanlaştırma gayesi de güttüler. Bu yüzden Türkleri daha yakından tanımak ve onların zengin ülkelerindeki kaynaklardan yararlanabilmek için Osmanlı Devleti'nin resmî konuşma ve yazı dili olan Türkçeyi öğrenebilme ve öğretebilmenin vasıtalarını bulmaya çalıştılar.

Avrupalı milletlerin arasında Türkçeye ilgi duyanların başında İtalyanlar ve Fransızlar gelmektedir. Osmanlıların Avrupa ile ciddî manada ilk münasebetleri İtalyan şehir devletleriyle olmuştur. Bunların içinde Venedik, Ceneviz ve Floransa'yı sayabiliriz. Fransa-Osmanlı ilişkileri ise, Fransa Kralı I. François'in, İspanya Kralı 5. Şarl ile Pavia Savaşı'nda karşılaşması ve ağır bir yenilgiye uğramasından sonra esir edilmesi üzerine, Kral ve annesinin Kanunî Sultan Süleyman'dan yardım isteyen mektubunun Kanunî'ye ulaşması sonucunda yeni ve değişik bir boyutta ortaya çıkmıştır. Mektubu alan padişah, Fransızların kendisine karşı müracaatını bir büyüğe

yapılan sığınma sayarak onlara yardım etmiştir.6 1536 yılında yapılan "Kapitülasyonlar" ismiyle anılan anlaşmadan sonra o devirde kuvvetli olmayan Fransa çok güçlü bir devletten birtakım imtiyazlar almış ve bu ayrıcalıklar, Fransa'ya ileriki yıllarda çok yarar getirmiştir.

Osmanlı Devleti'yle bu kadar yakın ilişkileri olan Avrupa devletleri, Osmanlıların içlerine kadar girmek ve Osmanlı ülkelerinin zengin kaynaklarından istifade edebilmek için gerekli olan Türk dilini öğretebilecek yeni kurumlar oluşturmayı düşündüler. Bu konuda ilk teşebbüslerden birisini Venedik Cumhuriyeti yapmıştır. Küçük bir devlete sahip olan Venedikliler çok akıllı insanlardı. Ticarete de kafaları yatkındı. Osmanlılarla devamlı olarak teşrîk-i mesâî eden Venedikliler, Osmanlı Devleti ile ilgili resmî yazışmaları bir süre becerikli vatandaşları vasıtasıyla yürüttülerse de Osmanlılarla olan ticaret ve diğer ilişkilerin büyüklüğü karşısında Türkçeyi çok iyi bilen insanlara karşı duyulan ihtiyaç günden güne arttı. Onlar da bu sebeple 1551 yılında Türkçe tercüman yetiştirmeyi amaçlayan bir dil okulu kurdular ve burada eğitim gören gençleri yerinde pratik yapmaları için İstanbul'a gönderdiler. Böylece "Giovanna della Lingua (Dil Oğlanları)" denilen yeni bir memuriyet doğdu. Bu gençler elçilik binasında kendi vatandaşları ile beraber çağrılan bir Türk'ten Türkçe dersler aldılar. Bunların arasından yetişen insanlar daha sonraki senelerde iki devlet arasındaki anlaşmaların sağlıklı bir şekilde yürümesini temin ettiler.7

Fransa geniş ve kârlı ilişkilerde bulunduğu Osmanlı topraklarında bu münasebeti yerli halkın dilini (Türkçeyi) iyi bilen ve aynı zamanda Doğu uzmanı olan özel yetiştirilmiş görevlilerle sürdürmeyi düşünmüş; siyasî, ekonomik ve kültürel alanlardan istifade edebilmek için Venediklileri kendisine örnek alarak Doğu Dilleri Okulu'nu İstanbul'da açmıştır.8 Bu

okullarda yetişen gençler Fransa'nın çıkarlarını Bâbıâlî nezdinde savunmuşlardı.9 Bunların bir kısmının Fransa kralları ile ilişkisi de vardı.10

Osmanlı Devleti'yle yakın temas kuran Avusturya da diplomatik işlerde önceleri devletin sınırları içerisinde bulunan Hıristiyan tercümanlardan yararlanmış, bunların casuslukla itham edilmeleri üzerine, tercüman ihtiyacını kendi vatandaşlarından karşılamak gerektiğini anlamıştır.11 Avusturya İmparatoru I. Leopol bu gaye ile 1673 senesinde Johann-Baptist Podesta adlı bir genci Roma'ya göndermiş ve bunun sonucunda 17. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'da bir okul kurulmuştur.12 Avusturya kraliçesi Maria Teresa'nın; 1754'te elçiler, tüccarlar ve bilginler için Viyana'da Şarkiyat Akademisi'ni kurdurmasından sonra İslâmiyet'le ilgili çalışmalar ve Türkçe öğretimi ülkede sistemli bir şekilde yapılmaya başlanmıştır.13

Rusya'ya gelince, bu ülkede de Türkçe öğretime önem verilmiştir. Ülkenin Yakın Doğu siyasetini genişletmesi üzerine Türkçe, Arapça ve Farsça bilen tercümanlar yetiştirilmesi amacıyla 1716, 1717 yıllarında Rus Çarı I. Petro emirnameler çıkarmıştır.14

İngiltere, Almanya, Polonya ve diğer Avrupa ülkeleri de tarih boyunca ve günümüzde Türkçeyle ilgilenmişler ve bunun neticesinde Batılı ilim adamları Türk dili, kültürü, edebiyatı, tarihi, sanatı ile alâkalı birçok çalışma meydana getirmişlerdir.15

Yukarıda bahsettiğimiz Codex Cumanicus'tan sonra Doğu ülkelerine ve dolayısıyla Türkiye'ye giden ve orada yıllarca kalan bazı seyyah, din adamı ve bilim adamları, genellikle Lâtin veya Arap harfleri kullanarak bazı Türkçe parçalar,16 konuşma klavuzları,17 sözlük ve gramerler18 kaleme almışlardır. Batılıların Türk kültürü ve bunun temel taşı olan Türk dili ile ilgilenmelerini belli başlı bazı sebepleri vardır. Aşağıda bunlardan bahsedilecektir:

1. Siyâsî Sebepler

Fatih Sultan Mehmet’ten sonra dünyanın en büyük devletlerinden biri olan Osmanlı Devleti bütün dünyanın ilgisini çekmeye başlamıştı. Özellikle Avrupa ülkeleri bu büyük devlet hakkında bilgi edinmeye başladılar. Avrupalıların kendi aralarındaki kargaşalıklarda, üstünlük sağlamak isteyen devletler, Osmanlı ile irtibat kurmaya çalıştılar. Osmanlı Devleti’nin Avrupa, Asya, Afrika’da ve özellikle Akdeniz bölgesinde bulunan birçok ülkeyi siyasî olarak egemenlik altına almasından sonra Batılılar bu büyük devletin halkının anadili olan Türkçeyi merak ettiler.

Venedikliler yukarıda geçen “Dil Oğlanları Okulu”nu kurduktan sonra, burada yetenekli ve genç tercümanlar yetiştirdiler. Bunlar Türkçeyi çok iyi biliyorlardı. Yani Venedik Cumhuriyeti Osmanlı’yla olan diplomatik ilişkilerde başarılı olmuştur. Bu küçük fakat özellikle Akdeniz ve Orta Doğu ülkelerinde çok faal olan zengin Venedik Cumhuriyeti’ne mensup tüccarlar, birçok ülke gezmeleri sebebiyle, bunların siyasî durumları hakkında devletlerine bilgi veriyorlardı. Bir nevi fahrî diplomatlık yapıyorlardı. Doğu topraklarında ticaret merkezlerinde bulunan ve “balyos” adı verilen temsilciler[19] görevleri sona erip memleketlerine döndüklerinde, gittikleri yerlerle ilgili raporlar hazırlarlar ve bu raporları senatonun önünde okurlardı. Raporlarda bulunan çok önemli bilgileri başta Hıristiyanlığın Katolik mezhebinin liderleri olan papalar olmak üzere diğer İtalyan devlet adamları büyük bir dikkatle dinlerlerdi.[20]

Kanunî Sultan Süleyman, 1526 yılında Macarları Mohaç Meydan Savaşı’nda bozguna uğrattıktan sonra[21] Fransa Kralı I. François, Fransa’yı Avrupa’nın en büyük devleti hâline getirebilmek için Kanunî Sultan Süleyman’dan yukarıda söz ettiğimiz yardımı istemekle, kendisine diğer Avrupa devletleri tarafından yapılacak hücumlara karşı siper almıştı. Bunun neticesi olarak Osmanlı Devleti ile Fransa’nın yüzyıllar boyu sürecek olan dostluklarının temeli atılıyordu. Bu ilişkilerin sonucunda Fransa Jean de la

Forest ardlı birisini 1535'te Osmanlı Devleti nezdinde daimî büyükelçi sıfatıyla atadı. 1535 yılından önce bir Müslüman ülkeyle yaptığı anlaşmadan dolayı Avrupa'daki Hıristiyan ülkelerden çekinen Fransa kralı bu tarihten sonra Türklere artık açıktan açığa bağlanmağa karar verdi.22 Fransa ile Osmanlılar arasında tarihte birçok defa yenilenen dostluk anlaşmaları genellikle Fransızların işine yaramıştır. Fransızlar "Kapitülasyonlar" ismiyle anılan anlaşmalardan sonra zengin Osmanlı ülkelerine rahatlıkla girip çıktılar, serbestçe ticaretlerini yaptılar. Osmanlı Devleti, akdedilen bu anlaşmalara tarihte hep bağlı kalmış, Fransa ise siyasî gerekçelerle Hıristiyan taassubundan çekinerek bazen istikrarsızlıklar göstermiştir.23

Osmanlı ile Fransa arasındaki anlaşmalardan sonra özellikle Fransızlar zengin Osmanlı ülkelerine akın etmeye başladılar.24 Bunun sonucunda Fransızlarla Türkler birbirlerini daha yakından tanıma fırsatı elde ettiler.

Fransa'nın açtığı dil okullarından yetişen birçok tercüman, devletlerarası ilişkilerde mühim roller oynadı. Tercümanlar, Avrupa devletleri ile Doğulu devletler arasında aracılık yapıyorlardı. Fransa'nın hizmetinde bulunan tercümanlar, Doğu ülkelerinin dilleri hakkında bilgi sahibi olmaları sebebiyle Fransa'yı ilgilendiren bütün meselelerin içinde bulunmaktaydılar. Onların çok geniş müdahale alanları vardı.25 Belgeleri Fransızcadan Türkçeye, Türkçeden Fransızcaya çevirmek, Fransa'nın çıkarlarını gerek Bâbıâlî'de gerekse Yakındoğu limanlarında büyük devletlerin yanında savunmak tercümanların görevleriydi.26 Bunlar, Türkçeyi çok iyi bilmeleri ve Osmanlı sarayına yakın olmaları sebebiyle Osmanlı Devleti içinde olup biten hadiseleri Fransa'ya en kısa zamanda haber veriyorlardı. Ayrıca diplomatik inceliklere de vâkıftılar.

Batılılar, Doğulu milletlerin dinini, tarihini ve coğrafyasını anlayabilmek için Arapça, Farsça; siyasî işlerine vâkıf olabilmek için de

Türkçe öğrenmenin gerekli olduğunu biliyorlardı.27 Çünkü Osmanlı Devleti'nde aslî unsur olan Türkler için Müslümanlık ne kadar önemliyse devletin işlerinde Türkçe bilmek de o derece ehemmiyetliydi. Osmanlı toplumunda yaşayan değişik milletlerin birleştirici öğesi Türkçeydi. Bu toplumda yaşayan Ermeni, Rum, Yahudi, Bulgar vb. gibi gayrimüslim aydınların çoğu Türkçe biliyorlardı. 19. yüzyılda Osmanlıda devlet içinde gayrimüslimlere daha çok görev verilmeye başlanmasıyla Türkçe daha da yaygınlaştı ve birinci dil hâline geldi. Ayrıca okuma yazma bilmeyen fakat evlerinde anadil olarak Türkçe konuşan Ermeni, Rum, Yahudi ve Bulgar topluluklar vardı. Bunlar için Ermeni, Rum ve İbranî harfleriyle yazılmış Türkçe kitaplar, gazeteler basıldı. Fakat Türkçe 19. yüzyılın sonlarından itibaren üstünlüğünü başka dillere kaptırdı.28

Avrupalılar ayrıca Osmanlı'yı içten çökertebilmek için ortaya "Doğu meselesi"29 diye bir problem çıkardılar. "Doğu meselesi"nde etkin rol oynayan ülkelerden birisi olan Çarlık Rusyası da kendi bilginlerini, Yakındoğu siyasetini ele geçirebilmek için Türk dili, kültürü, edebiyatı ve tarihi üzerine incelemeler yapmaya teşvik etti.30

Batılıların Türkçe öğrenme sebeplerinin en önemlilerinden birisinin Osmanlılara siyasî üstünlük kurmak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

2. Ticârî Sebepler

Avrupalıların Türkçe öğrenme ve Türkçeyi kendi vatandaşlarına öğretme sebeplerinden en önemlisi herhalde ticarî sebeplerdir.

Osmanlı Devleti daha kurulmadan önce ve Osmanlı'nın ilk zamanlarında Venedikliler ve Cenevizliler Türklerle ticaret anlaşmaları yapıyorlardı.31 Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu ticarî imkânlardan en fazla yararlanan ülke Fransa oldu. Tarihte birçok kez yenilenen "Kapitülasyonlar" sayesinde Fransızlar çok geniş ticarî imkânlar elde ettiler. Bu anlaşmalardan sonra Osmanlı ülkelerine birçok Fransız vatandaşı geldi

ve burada ticaret yapmaya başladı. Özellikle Fransız denizcileri, tüccarları, din adamları ve bilim adamları, diğer ülkelerin vatandaşlarına göre Türkiye'ye çok daha rahat girip çıkabiliyorlardı. Fransızlardan oldukça az bir gümrük vergisi alınıyordu. Bundan dolayı, Fransızlar kendi getirdikleri malları Osmanlı ülkelerinde rahatlıkla satabiliyor ve ülkelerine zengin olarak dönebiliyorlardı.32

Yalnız Osmanlıların zengin ticarî imkânlarından daha iyi faydalanabilmek için Türkçe bilmenin önemi gün geçtikte artıyordu. Tüccarlar Türkçe öğrenebilmenin yollarını arıyorlardı.33 Bunun için de Türkçeyi pratik ve kolay öğretecek klavuzlara, sözlüklere ve gramer kitaplarına34 ihtiyaçları vardı. İstanbul'da 1730 yılında İbrahim Müteferrika Matbaası'nda basılan ilk eserlerden birinin Rahip Holdermann'ın Grammaire Turque adlı bir Türkçe gramer kitabı olması herhalde tesadüfî değildir. Ayrıca Fransa için Osmanlı ülkelerinde ticaret yapmanın ne kadar önemli olduğunu, 1669 yılında faaliyete geçen "Dil Oğlanları Okulu"nun, Marsilya Ticaret Odası'nın isteği ile Fransa Meclisi tarafından açılmasından anlayabiliriz. 3. Dinî Sebepler Yabancıların yazdıkları Türkçe sözlük ve gramer kitaplarına bakacak olursak, bunları kaleme alanların birçoğunun dinî kişiliğe sahip olduğunu görürüz. Kitapların müellifleri değişik misyoner teşkilâtlarına bağlı insanlardı.35 Bunlardan Hıristiyanlığın Katolik mezhebine mensup olanların sayısı da oldukça fazlaydı. Hıristiyanlar, dinlerini yayabilmek için özel matbaalar bile kurmuşlardır. Bu matbaalardan biri olan Medici Matbaası'nın müdürü Raimondo misyonerlik faaliyetlerini daha iyi yürütebilmek için Arapça öğrenmenin gerekli olduğunu söyler ve daha fazla Arapça grameri; Arapça, Farsça, Türkçe olarak da bir sözlük yayımlama sözü verir. Diğer bir matbaa olan Propaganda Fide Matbaası ise, "Sacra Congregatio de Propaganda Fide'nin (İnanç Propagandası için Kutsal Papazlar Topluluğu) propaganda

organı olarak kurulmuştur. Topluluğun amacı; Katolik Hıristiyan inancını Hıristiyan olmayanlara ve ayrılıkçı tarikatlara yaymak, uzak bölgelerdeki misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesini cesaretlendirmek ve yönlendirmektir.36 Misyonerlere yönelik sözlük ve gramer kitapları dahi yazılmıştır.37

Fransa, Osmanlı ile yaptığı ticarî anlaşmalardan sonra Avrupa'nın en zengin ülkelerinden birisi oldu. Fransa'dan Osmanlı ülkelerine giden insanlar sadece zengin olmak için değil başka sebepler için de geldiler. Fransa kendisini Katolik Hıristiyan inancının lideri olarak görüyordu. Bu sebeple misyoner din adamları hem kendi tebaalarının dinî ihtiyaçlarını karşılamak, hem de Hıristiyan propagandası (gizli olarak) yapmak için Fransa'dan Türkiye'ye gidiyorlardı. Fransa Büyükelçisi Marquis de Bonnac İstanbul'da elçilik yaptığı sıralarda (1716-1724), Kudüs'te Saint-Sepulcre Kilisesi'nin Fransa tarafından onarılması imtiyazını elde etmişti.38 Fransa için bu, çok önemli bir hâdiseydi. Böylece Fransa bütün Katoliklerin hâmisi oluyordu.

Amerikalılar da 19. yüzyılın ortalarından itibaren misyonerlik faaliyetlerine hız verdiler. Bunlar genellikle misyonerlik yapmak istedikleri ülkelerde yardım dernekleri oluşturuyorlar, hastane ve eğitim kurumları inşa ediyorlardı. Hastanelerde bakıma muhtaç insanları ücretsiz bir şekilde tedavi ettiriyorlardı. Meselâ, İstanbul'un en güzel yerlerinden biri olan Rumelihisar'ında zengin bir tüccar olan Robert'in maddî desteğiyle yapılan Robert Koleji, arkasında misyoner teşkilatların olduğu eğitim müesseselerinden birisiydi.39 Türkiye'de bu ve bunun gibi birçok eğitim kurumuna sahip olan misyoner teşkilatları, bu kurumlardan mezun olan Türk gençlerini kendi istikametlerinde eğitimişlerdir.

4. Kültürel Sebepler

Doğu ülkeleri, bazı Batılı seyyahların ve ilim adamlarının öteden beri ilgisini çekmekteydi. Doğunun en büyük temsilcilerinden olan Osmanlı ülkelerine gidip orada gezebilmek ve oranın kültürel yapısınına vâkıf olabilmek için Türkçe bilmenin faydası ortadadır. Yukarıda saydığımız sebeplerin dışında bazı Türkçe gramer ve sözlüklerin müellifleri ise eserlerini ilmî gayeyle kaleme almışlardır.40 17. yüzyılın sonlarında Barthelemy d'Herbelot'un Bibliotheque Orientae'nin yayımlanmasından sonra Batı'nın, Doğu üzerinde beslediği ön yargılar yavaş yavaş değişmeye başladı. Bu kitap, İslâm incelemeleri üzerine Batı'da meydana getirilen ilk ciddî çalışmalardandı. Eserde Şark dünyasının idare sistemleri, dinleri, kanunları, yaşayış biçimleri, filozofları, şairleri anlatılmaktaydı. Kitabı okuyan Avrupalılar Doğulu milletlerin hiç de zannettikleri gibi kötü insanlar olmadıklarını, bilakis onların da çeşitli duygular taşıdıklarını, etten kemikten insanlar olduklarını anlamaya başladılar. Antoine Galland'ın Binbir Gece Masalları'nı Fransızcaya çevirmesinden sonra, bu eser özellikle Fransız

toplumunda çok büyük bir rağbet gördü. 18. yüzyıl boyunca etkisini devam ettirecek bir Doğu modası başlamış oldu.41 Batı matbaalarında Arap harfleriyle kitap basanlar, bu kitapları Osmanlı ülkelerinde satmak istemişlerdir. Fakat Türkler elyazması eserlere daha çok rağbet ediyorlardı. Ayrıca bazen Avrupa'dan gelen tüccarların tezgâhları dağıtılabiliyordu. Bu durum, devlet ricaline şikâyet edilince III. Murat bir fermanla bu gibi insanların kitaplarını rahatça satabileceklerini emretti.42 Bu fermandan sonra Batı'dan gelen kitap tacirleri, kitaplarını Osmanlı ülkelerinde serbestçe satabilme imkânına kavuştular. Böylece Batılılarla Osmanlılar arasındaki kültürel ilişkiler daha da kuvvetlenmiş oldu. Ayrıca Osmanlı memleketlerinde yaşamış olan bazı Batılı elçi ve seyyahlar, Türkiye'den aldıkları birçok değerli elyazması eseri kendi ülkelerine götürmüş ve kültür

mirasımız başka milletlerin ellerine geçmiştir.43 Yani Avrupalılar bu kıymetli eserlere ulaşabilmek için de Türkçe öğrenmişlerdir. Bugün, Batı kütüphanelerinde binlerce Türkçe kitap bulunmaktadır.

Sonuç

Tarih boyunca daima Türklerle temas hâlinde bulunan Avrupa ülkeleri, Türklerin Müslüman olmalarından da kaynaklanan bir tecessüsle, Türk toplumunun içine nüfuz etmeyi istemiş ve bunu büyük ölçüde de başarmıştır. Tarihte Osmanlı Devleti ile, bugün ise Türkiye Cumhuriyeti ile birçok anlaşmalar yapan Batılı ülkeler için Türkiye'nin stratejik durumu, dinî ve kültürel yapısı her zaman önem arz etmektedir. Batı, bir zamanlar dünyanın en büyük devleti olan Osmanlı'nın Avrupa içinde ilerleyişine seyirci kalmadı. Bunun için de çeşitli yöntemler denedi. Türk toplumunun geleneksel dokusunu değiştirmeye çalıştı. Bunu da çeşitli vasıtalarla yaptı. Avrupalılar ayrıca Müslüman bir devletin kendilerine hâkim olmalarını hiçbir zaman kabul edemediler. Bu yüzden de Osmanlı toplumunu içten çökertmeyi amaç edindiler. Çeşitli kılıflar altında Türkiye'ye gelen misyonerler, Türk insanını etkiledi ve kendisine yabancı hâle getirdi. Bütün bu faaliyetleri yapabilmek için gerekli olan Osmanlı'nın anadili Türkçeyi öğrenmek çok önemliydi ve bu yüzden Avrupalı âlimler birçok Türkçe sözlük ve gramer kitabı yazdılar. Bu kitaplar sayesinde Batılı ülkelerin elçileri, tüccarları, din adamları, âlimleri, sanatçıları vb. Türkleri ve Türkiye'yi yakından tanıma imkânına sahip oldular. Gramer ve sözlükleri sırf ilme hizmet olsun diye kaleme alanlar da oldu. Neticede, hangi amaçla olursa olsun Lâtin, Grek, Ermeni, Arap, Kril ve Gotik haflerle Avrupalıların yazdıkları Türkçe konuşma klavuzları, atasözleri, şiir parçaları, gramer ve sözlükler; Türkdilinin tarihî ses bilgisini göstermeleri bakımından eşsiz birer kaynaktırlar.

1 H. Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü (I. Yabancı Türkologlar), Ankara 1988, s. 23.

2 Kitap iki defterin bir ciltte toplanmasından meydana gelir. 55 yaprak tutan birinci deftere İtalyanlar; 27 yapraklık ikinci deftere ise Almanlar bölümü denir. İtalyanlar bölümünde: Latince bir giriş, alfabetik olarak dizilmiş Lâtince, Farsça, Kumanca üç paralel sütun hâlinde kelimeler, fiiller, isim çekimleri, sıfatlar, harfler bulunmaktadır. Bu kısımda 1560 kadar kelime vardır. Yine bu bölümde anlamlarına göre grup grup yazılan 1120 kadar kelime bulunmaktadır. Almanlar bölümünde ise: Kumanca-Almanca Lügat, Kumanca grameri hakkında genel bilgiler, Hıristiyanlıkla ilgili metinler, Lâtince ve Kumanca olarak yazılmış parçalar ve Kumanca bilmeceler mevcuttur (N. Yüce, “Türkler (Türk Dili)”, Millî Eğt. Bak. İslâm Ansiklopedisi, Eskişehir Anadolu Ün. Güzel Sanatlar Fak. Yay. cilt: 12/2, Eskişehir 1997, s. 491).

3 13. yüzyılın başlarında Assisli Aziz Françesko’nun kurduğu bir Hıristiyan tarikatidir. Bu tarikat, mal-mülk sahibi olmayı hoş görmez, her şeyden sıyrılıp, halkın içine girip onlara vaaz verip, etkilemeye çalışırdı (Larousse Alfabetik Ankiklopedi Omnis, Ansiklopedi Yay. ve Tic. San. A. Ş., İstanbul 1991, s. 1046).

4 R. Ertem, Elifbe’den Alfabe’ye, Dergâh Yay. İstanbul 1991, s. 83.

5 Burada “Yabancılar”dan kasıt, Avrupalı veya Batılılardır. Yoksa dünyanın değişik yerlerinde yaşayan diğer milletler değildir. Türkçeyle, Batılılar dışında ilgilenen milletlerin (Çinliler, Araplar, Farslar vb.) yaptıkları çalışmalar başka bir araştırma konusudur.

6 İ. Soysal, Fransız İhtilâli ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri, Ankara 1987, s. 6.

7 M. H. Şakiroğlu, “Batı Ülkelerinde Yapılan Arap Harfli Basının Kaynağı ve Etkisi”, Kebikeç, yıl: 1, sayı: 1, Ankara 1995, s. 221.

8 Bu okul, XIV. Louis'in bakanı Jean Baptise Colbert'in teşviki ve Marsilya Ticaret Odası'nın isteği ile 18 Kasım 1669 yılında Fransa Meclisi'nin aldığı kararla İstanbul Pera'da faaliyete geçti. 1831 senesine kadar da açık kaldı. Fransızlar buraya Paris'te bulunan Louis-le-Grand Koleji'nde Cizvitlilerin yanında yetiştirilen Türkiye ve Türk dili ile alâkalı ön bilgileri alan genç çocukları gönderiyorlardı (Dil Oğlanları ve Tercümanlar (katalog), Yapı Kredi Yay. İstanbul 1995, s. 19-25).

9 A.g.e., s. 32-33.

10 Meselâ, Venture de Paris, Amedee Jaubert ve pek çok tercüman Napolyon'un 1798'de düzenlediği Mısır seferine katılmışlardır (a.g.e., s. 85).

11 D. Dursun, "Avusturya (IV. İslâm Araştırmaları)", TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 4, İstanbul 1991, s. 180.

12 Hasan Eren, a.g.e., s. 32-33.

13 D. Dursun, a.g.e., s. 180.

14 Hasan Eren, a.g.e., s. 83.

15 Bu çalışmalarla ilgili olarak bkz: Hasan Eren, a.g.e., s. 23-101; R. Ertem, a.g.e., s. 63-91; Y. Erdem, "Avrupa'da Arap Harfleriyle Basılan Arapça ve Türkçe Kitaplar (1514-1700)", Kebikeç, Ankara 1995, s. 173-218; A. Dilaçar, Dil, Diller ve Dilcilik, Ankara 1968.

16 Bu metinlerin içinde, J. Schiltberger'in 1427 yılında yayımladığı Reiseburch adlı kitapta Hıristiyanların "Pater Noster (Rabbanî Dua)" dedikleri duânın Kıpçak Türkçesi ile yazılmış metnini (R. Ertem, a.g.e., s. 84-85); Fatih Sultan Mehmet'in isteği üzerine Ortodoks Hıristiyanların din inancını özetleyen İstanbul Patriği Gennoadios Skholorios'un Rumca kaleme aldığı "İnsanoğlunun Kurtuluş Yolu Hakkında" başlıklı yazısının yine Fatih'in emriyle Karaferiye kadısı Ahmet Efendi tarafından 1456'da çevirdiği parçayı; Müchlahlı Alman diye bilinen birisinin gotik harflerle

yazdığı Tractatus de Moribus, Conditionibus et Neuitio Turcorum (Türklerin Örf ve Âdetleri, Durumları ve Bunlarla İlgili Türlü Konular Üzerine Bir Yazı) adlı kitabında tasavvufla alâkalı Türkçe çeşitli bölümler ve Yunus Emre'nin şiirlerini; Hırvat asıllı bir Macar olan Bartholomacus Georgievist'in 1552'de meydana getirdiği De Turacum Moribus Epitome (Türklerin Örf ve Âdetleri Hakkında) adlı eserinde geçen Türkçe bölümleri (A. Dilaçar, "1612'de Avrupa'da Yayımlanan İlk Türkçe Gramerin Özellikleri", TDAY Belleten 1970, TDK Yay. Ankara 1989, s. 197-198.) ve Guillaume Postel'in 1575 yılında basılan Des Histories Orientals adlı eserinin içinde olan "Instruction des Mots de Langue Turquesque les Plus Commus (En Tanınmış Türkçe Kelimelerin Öğretimi)" (Dil Oğlanları ve Tercümanlar, s. 116.) isimli parçayı sayabiliriz.

17 Bunların arasında Filippo Argenti'nin 1533 yılında yazdığı Regola der Parlare et Vocabulario de Nomi et Verbi (Türkçe Konuşma Kuralları ve İsim, Fiil Sözükçesi) adlı kitabı zikredebiliriz.

18 Sadece Lâtin harfleriyle veya hem Lâtin hem de Arap harfleriyle yazılmış olan Türkçe sözlük ve gramerler Türkçenin tarihî sesbilgisine ışık tutmada eşsiz birer kaynaktırlar. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: P. Ferragute, Grammatica Turca, 1611; H. Megiser, Institutionum Linguage Turcicae Libri Quator, Leipzig, 1612; P. D. Valle, Grammatica Turca, 1619; A. Du Ryer, Rudimenta Gramatices Lingue Turcicae, 1630; G. Molino, Dittionario Della Lingua Italiana-Turchesca, Roma 1641; B. da Parigi, Vocabolario Italiano-Turchesco Distributa, Oxford 1670; F. M. Meninski, Linguarum Orientalium Turcica, Arabica, Persica Institiones seu Grammatica Turcica, Viyana 1680; F. M. Meninski, Thesaurus Lunguarum Orientaium Turcica Arabica Persica, Viyana 1680; F. M. Meninski, Complementum Thesauri Lunguarum Orientalium seu Onamasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum, Viyana 1687; T. Vaughan A Grammer of

the Turkich Language, 1709; J. B. Holdermann, Grammaire Turque, İstanbul 1730; P. F. Viguier, Elemens de la Langue Turque, İstanbul 1790; C. C. Carbognano Gramatica Turca, Roma 1794; A. Jaubert, Elemens de la Grammaire Turke, Paris 1833. Daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: A. Dilaçar (1968), a.g.e.,; Dil Oğlanları ve Tercümanlar (katalog); Y. Erdem (1995), a.g.e; Oğuz Karakartal, "Türk Kültüründe İtalyancaya Bir Bakış", Tarih ve Toplum, sayı: 152, İstanbul 1996, s. 44-47.

19 Bu temsilciler Osmanlı topraklarında da bulunmaktaydı.

20 Türk Ansiklopedisi, Millî Eğitim Basımevi, cilt: 33, Ankara 1984, s. 282.

21 I. François, Kanunî'ye kendisini hapisten kurtarması için yazdığı mektupta, Osmanlıların Macaristan'a yürümesini ve kendisine verilecek destekle de Charles-Quint'e (V. Şarl) hücum edeceğini anlatıyordu (Türk-İslâm Ansiklopedisi, Tercüman Yay. İstanbul 1980, s. 560). Buradan Kanunî'nin Macaristan üzerine sefer yapmasında I. François'in mektubunun tesirli olduğu anlaşılmaktadır (İ. Soysal, a.g.e., s. 6).

22 İ. Soysal, a.g.e., s.8.23 A.g.e., s. 14-15.

24 Anlaşmalardan sonra bazı Türkler de Fransa'ya gitmişlerdir. Nitekim 18. yüzyılda, Fransız donanmasının forsalarının %20'sini Türkler oluşturuyordu. Fransa'da büyük bir Müslüman kolonisi vardı. Bu forsaların çoğu satın alınmış esirlerden maydana geliyordu. Bunlar Fransa'da serbest bir şekilde hayata katılabiliyorlardı. Daima yerli halkla iç içeydiler (H. İnalcık, "Avrupa Devletler Sistemi Fransa ve Osmanlı" Doğu Batı, sayı: 14, Ankara 2001, s. 139). 25 Dil Oğlanları ve Tercümanlar, s. 26.

26 A.g.e., s. 84. 27 M. Türker Acaroğlu (1993), "Türkleri ve Türkiye'yi İlgilendiren Fransızca Eski Kitaplar (1781-1951)", Müteferrika, sayı: 1, İstanbul 1993, s. 147.

28 Orhan Koloğlu, “Türkçe Dışı Basın”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yay. Cilt: 1, İstanbul 1983, s. 94.

29 Bu mesele hakkında değişik görüşler vardır. En yaygın görüşe göre “Doğu meselesi”, XI. Asırda Müslüman Türklere karşı başlatılan Haçlı seferlerinden Osmanlı Devleti’nin yıkılmasına kadar süren bir hâkimiyet mücadelesidir. Fakat günümüzde de devam edebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. XIII. yüzyıldan sonra ortaya çıkan ve dünyanın en büyük devleti olan Osmanlı Devleti’nin üstünlüğü kabul edilemez bir durumdu. Tahrif edilmiş Hıristiyan dinine göre Müslümanların Hıristiyanlara hükmetmesi, düşünülemezdi. Bu sebeple Hıristiyan devlet adamları, Müslüman ülkelerine misyoner denilen Hıristiyanlığı dünyanın her yerine yaymayı amaçlayan din adamları göndermişlerdir. Misyonerler gittikleri Müslüman ülkelerin dillerini öğrenerek, onların aralarında kargaşalık çıkarmışlar, böylece Hıristiyanların Müslümanlar üzerinde kurmak istedikleri üstünlük, 18. yüzyıldan itibaren gerçekleşmeye başlamıştır (Daha geniş bilgi için bkz. İ. Soysal, a.g.e).

30 M. Türker Acaroğlu, “Dünyada Basılan İlk Türkçe Kitap”, TTK Belleten, TTK Basımevi, cilt: 50, sayı: 197, Ankara 1986, s. 514.

31 Bkz. Türk Ansiklopedisi, ”Venedik” Millî Eğt. Bas. cilt: 33, Ankara 1984, s. 282; a.g.e., cilt: 10, Ankara 1960, s. 172; a.g.e., “Ceneviz”, Millî Eğ. Bas. Cilt: 10, Ankara 1960, s. 172.

32 18. asrın sonlarına doğru Fransızların Osmanlı Devleti sınırları içinde 80 civarında ticarî kuruluşu vardı. Fransa, Türkiye’den tütün, pamuk, yün, ipek, zeytinyağı ile bazı hububat ve sanayi hammaddesi alıyordu. Bunlardan bazılarını ülkesinde işledikten sonra yüksek fiyatlarla Türkiye’ye satıyordu. Ayrıca Türkiye’ye şeker, sabun, baharat, kâğit, çivi ilaç ve bazı lüks eşya ihraç ediyordu. Bu hâliyle Türk-Fransız ticaret hacmi büyük

boyutlara ulaşıyordu (M. İlgürel, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yay. Cilt: 11, İstanbul 1993, s. 212).

33 Nitekim Viguier, 1790 yılında İstanbul'da basılan Elemens de la Langue Turque adlı Türkçe gramer kitabının ön sözünde Fransa kralına ithafen şöyle diyor: "Uyruğunuz altındaki kişilerin Osmanlı İmparatorluğu ile ticarî, denizcilik, dinî yerleşimleri, yerli katoliklerin himaye edilmeleri gibi meseleler zatınıza bağlı bu insanların günlük Türkçeyi öğrenmeleri için yeterli bir sebep teşkil etmektedir. Ayrıca bu, onlarla halkın doğrudan ve ferdî haberleşme imkânını da sağlayacaktır (s. V).

34 Bunlardan 17, 18 ve 19. dipnotlarda bahsedilmiştir. Oraya bakılabilir.

35 Meselâ 1790 yılında İstanbul'da basılan ve bugün bile yazılan bazı Türkçe gramer kitaplarından üstün yönleri olan Elemens de la Langue Turque (Türk Dilinin Unsurları) adlı kitabı yazan Viguier, Fransa'da papaz okulunu bitirmiş ve Türkiye'ye Saint Benoit başrahipliği görevinde bulunmak için gönderilmiş birisidir (Dil Oğlanları ve Tercümanlar, s. 111).

36 Y. Erdem, a.g.e., s. 190-191.

37 Primi Principi della Gramatica Turca ad Uso dei Missionari Apostolici di Costantinopoli (İstanbul'daki Katolik Misyonerlerin Kullanması için Türk Gramerinin Temel İlkeleri) isimli 1794 yılında Roma'da basılan bir Türkçe gramer kitabı kaleme alan ve asıl soyadı "Kömürciyan" olan Ermeni asıllı bir Osmanlı olan Cosima Comidas de Carbognano, eserini esas olarak Katolik misyonerler için yazmıştı. Bu kitap ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde Kitap ile ilgili geniş malumat edinmek isteyenler (Mehmet Gümüşkılıç, 18. Yüzyıl Türkçesinde Ses Hadiseleri (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Sosyal Bil. Enst., İstanbul 1997)'ye bakabilir.), eserde hem Arap harflerinin hem de Lâtin harflerinin kullanıldığı görülmektedir. Yani gramerde, Türkçenin ses yapısı mükemmel bir şekilde verilmektedir. Bu kadar güzel bir Türkçe gramer kitabını elinde

bulunduran misyonerlerin Türkçeyi çok iyi bir şekilde öğrenmesi kaçınılmazdır. Zaten halka bir şeyler anlatmak isteyen din adamlarının, konuşulan dilin inceliklerini iyi bilmesi gerekmektedir.

38 İ. Soysal, a.g.e., s. 21.

39 Fatih Sultan Mehmet; İstanbul'u, nasıl Rumelihisar'ı yaptırıp fethettiyse Robert de kendisinin aynı şehri, manevî ve kültürel yollardan fethedeceğini düşünmüştü (E. Güngör, Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri, Ötüken Yay. İstanbul 1999, s. 37-39).

40 Bunların arasında Gulliam Poster, Meninski gibi âlimleri sayabiliriz.

41 Y. Erdem, "18. Yüzyılda Avrupa'da Basılan Constantinople Rumuzlu Kitaplar", Kebikeç, sayı: 5, Ankara 1995, s. 18-19.

42 Türk Ansiklopedisi, "Basım", Millî Eğt. Bas. Cilt: 5, Ankara 1952, s. 333.

43 Mesela, İtalyan şairi Petrarca, Codex Cumanicus adlı yazma eseri Venedik Cumhuriyet'ine hediye etmiştir. Kitap bugün San Marco Katedrali Kitaplığı'nda bulunmaktadır (H. Eren, a.g.e., s. 23). Türkçeyi çok iyi derecede konuşup yazan Fransa'nın İstanbul Büyükelçisi olmuş Savary de Breves, Doğu elyazmaları ile yakından ilgilenmişti. Bu sebeple o, Fransa'ya döndüğünde İstanbul'dan birçok yazma eseri, beraberinde götürmüştür (Y. Erdem, a.g.e., s. 195).

ACAROĞLU, M. T., "Dünyada Basılan İlk Türkçe Kitap", TTK Belleten, TTK, Basımevi, Cilt: 50, sayı: 197, Ankara 1986, s. 507-530.

—–, (1993), "Türkleri ve Türkiye"yi İlgilendiren Fransızca Eski Kitaplar (1781-1951), Müteferrika, sayı: 1, İstanbul, 1993 s. 141-147.

Carbognano, C. C., Gramatica Turca, Roma 1794.

Dil Oğlanları ve Tercümanlar (Katalog), Yapı Kredi Yay. İstanbul 1995.

DİLAÇAR, A., Dil, Diller ve Dilcilik, Ankara 1968.

——,“1612’de Avrupa’da Yayımlanan İlk Türkçe Gramerin Özellikleri”, TDAY Belleten 1970, TDK Yay. Ankara, s. 197-198.

DURSUN, D., “Avusturya (IV. İslâm Araştırmaları)” 1989, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 4, İstanbul 1991, s. 180.

ERDEM, Y., “Avrupa’da Arap Harfleriyle Basılan Arapça ve Türkçe Kitaplar (1514-1700)”, Kebikeç, Ankara 1995, 173-218.

——,“18. Yüzyılda Avrupa’da Basılan Constantinople Rumuzlu Kitaplar”, Müteferrika, sayı: 5, İstanbul, 1995 s. 17-41.

EREN, H., Türklük Bilimi Sözlüğü (I. Yabancı Türkologlar), Ankara 1988.

ERTEM, R., Elifbe’den Alfabe’ye, Dergâh Yay., İstanbul 1991.

GÜMÜŞKILIÇ, M., 18. Yüzyıl Türkçesinde Ses Hadiseleri (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

GÜNGÖR, E., Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri, Ötüken Yay. İstanbul 1999.

İLGÜREL, M., Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yay. cilt: 11, İstanbul 1993, s. 211.

İNALCIK, H., “Avrupa Devletler Sistemi: Fransa ve Osmanlı” Doğu-Batı, sayı: 14, Ankara 2001, s. 122-142.

KARAKARTAL, O., “Türk Kültüründe İtalyancaya Bir Bakış”, Tarih ve Toplum, sayı: 152, İstanbul 1996, 44-47.

KOLOĞLU, O., “Türkçe Dışı Basın”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yay. Cilt: 1, İstanbul 1983, s. 94-98.

Larousse Alfabetik Ansiklopedi Omnis, Ansiklopedi Yay, ve Tic. San. A. Ş. İstanbul 1991.

SOYSAL, İ., Fransız İhtilâli ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri, Ankara 1987.

ŞAKİROĞLU, M., “Batı Ülkelerinde Yapılan Arap Harfli Basımın Kaynağı ve Etkisi”, Kebikeç, yıl: 1, sayı: 1, Ankara 1995, s. 219-223.

Türk Ansiklopedisi, “Basım”, Millî Eğitim Basımevi, cilt: 5, Ankara 1952, s. 311-338.

—–,“Ceneviz”, Millî Eğitim Basımevi, Cilt: 10, Ankara, 1960, s. 172-173.

—–,Venedik”, Millî Eğtim Basımevi, Cilt: 33, Ankara, 1984, s. 280-286.

Türk-İslâm Ansiklopedisi, Tercüman Yay. İstanbul 1980, s. 560.

VİGUİER, P. F., Elemens de la Langue Turque, İstanbul 1790.

YÜCE, N., “Türkler (Türk Dili)”, Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yay. Cilt: 12/2, Eskişehir 1997, s. 491.

Türk Döneminin Macar Dili Üzerinde Bıraktığı İzler / Prof. Dr. Zsuzsa Kakuk [s.526-531]

Budapeşte Üniversitesi / Macaristan

Türk hakimiyeti döneminden kalma Macar kaynaklarında, Türkçe kökenli yaklaşık 1000 kelime ile karşılaşılabilir. Bununla birlikte, bu kelimeler çok farklı bir düzende kullanılmaktadır; yaklaşık 250-300 kelime genel olarak bilinmekteydi, diğerlerine de sadece belirli bağlamlarda ya da çeşitli yazarların eserlerinde rastlanmaktaydı. En yaygın olarak kullanılan kelimeler askeri ve idari ifadeler olurken, en nadir kullanılanlar ise pratik bilgi alanına aittir.

Aşağıda geçen kelimeler Macarca yazılışlarına göre verilmiştir. Türkçe yazılışlarından farkları şu şekildedir:

Sesli harflerde ¢ işareti uzatma işaretidir:

á, é, í, ó, ö, ú, ˚.

Sessiz harflerde:

j =y, s = ş, cs=ç, dzs = c, sz = s, zs = j.

Türkçe’de kullanılmayan sessiz harfler:

c = ts, gy = gj, ny = nj, ty = tj.

I. Alıntı Kelimelerin Konuları

1. Savaş

Hakimiyet altında tutulan bölge, Osmanlı İmparatorluğu için önemli bir sınır bölgesi, silahların çok kısa dönemlerde sustuğu ve asla sükunete kavuşmayan bir savaş bölgesidir. Dolayısıyla, bu dönemdeki insanların savaş ve çatışma ile ilgili çok sayıda kelime aldıkları anlaşılmaktadır. Bu insanlar Türk askerlerinin sınıflarını, rütbelerini, çeşitli silahlarını ve başka bazı askeri ifadeleri öğrenmişlerdir.

Türk ordusu piyadelerden, topçulardan, süvarilerden, -Macarların Tuna filosu ile neredeyse aynı büyüklükteki- donanmadan ve çeşitli yardımcı teşekküllerden oluşmaktaydı.

Piyadelerin ve esasen tüm ordunun bel kemiğini janicsár’lar (Yeniçeri) oluşturmaktaydı. Diğer önemli teşekküller; azap, szejmen (Seymen) ve haramia (harami) idi. Süvari birlikleri gönüllülerden (Macarcada bunlara çoğunlukla gyömli ya da gyömlia denmekteydi), besli’lerden, deli’lerden ve martalóc’lardan (martalos) oluşmaktaydı. Tımar karşılığında hizmet veren szpáhi’ler (Sipahi) ve záim’ler (zaim) orduya sadece belirli durumlarda katılırlardı. Topçu birlikleri, güllecilerden, gülle-atıcılardan ve lağımcılardan oluşmaktaydı; bu sınıfların isimleri çağdaş Macar dilinde çok az bilinmektedir. Tuna donanmasının komutanı dunai kapudán ya da kapudán basa olarak adlandırılmaktaydı. Azaplar ve levendler hem karada hem de denizde hizmet vermekteydi. Kullandığımız ‘Kátrány’ (katran)

kelimesi, Türk donanması döneminden gelmektedir. Mühendisler, silahçılar, müzisyenler, çadırcılar, ulaklar özel teşekküller halinde bir araya getirilirdi. En yaygın olarak bilinen isimler, emirleri ulaştıran csaus’lar (çavuş) ile köprü ve yol inşa eden veya silah taşıyan szarahora’lar idi.

En küçük askeri birimler, bulyuk basa ve oda basa tarafından yönetilen bölük ve oda idi. Yeniçeri birimlerinin komutanlarından bazılarına csorbadzsi (çorbacı) da denmekteydi. Generallerin rütbelerini, komuta ettikleri birliklere bağlı olarak, szerdár, (serdar) szeraszker (serasker) ya da cseribasa (çeribaşı) gibi ifadeler belirlemekteydi. Artçı ya da yedek birlik anlamına gelen dander (dümdar) kelimesi daha sonra genel olarak orduyu ifade etmek için kullanılmaya başlamış ve günümüze kadar dilimizde kalmıştır. Çok sayıdaki askeri nişandan en ünlü olanı, atkuyruğu nişanı, boncsok’tur (boncuk). Askeri binalardan en ünlü olanı ise nöbetçi kulübesi, csardak’tır (çardak). Genel olarak bilinen küçük silahlar handzsàr (hançer), dömöcki (Şam çeliğinden yapılan sandık), fringia (Avrupa stili bir tür kılıç) ve dzsida (sürgülü bir silah) idi. ‘Atış’ anlamında kullanılan ‘szacsma’ (saçma) kelimesi ve güherçile pişirme kabı anlamında kullanılan ‘kazàn’ kelimesi ateşli silahların kullanımı ile ilgili kelimelerdir.

Atın Türkler arasında sahip olduğu büyük önemden dolayı, pek çok at teçhizatının ismi Türkçeden dile geçmiştir. Kaynaklarda, eyer, battaniye, sinebent ve dizgin kelimelerinin ‘Türkçe’ ya da ‘Osmanlıca’ kökenli olduğu belirtilmektedir. Türkçe kökenli kelimeler arasında en yaygın olarak kullanılanlar; csótár (çotar) (eyer ve at battaniyesi) ve kecse’dir (keçe). Kefe kelimesi bir zamanlar kaşağı anlamında kullanılmıştır.

2. Kamu İdaresi

İmparatorluğun temel idari ve askeri birimleri, Arapça ismi ile vilájet (vilayet) ve elájet (eyalet), Türkçe ismi ile de paşalık idi; bununla birlikte, Macarcada kullanılan isimleri ise pasaság ve daha yaygın olarak da basaság

olmuştur. Basaság'ın yöneticisine, Macarcada pasa ya da basa kelimeleri yaygın olarak kullanılmasına rağmen (örneğin; budai basa, yani 'Buda Paşası'), beglerbég (paşa ile aynı rütbedeki beylerbeyi) deniyordu. Daha küçük bir idari ve askeri birim ise, szandzsákbég (sancakbeyi) tarafından yönetilen szandzsák (sancak) idi. Küçük idari görevliler, Macarcadaki tabirleriyle basik ya da basák 'paşalar', eming, kaymakam, vezefendi, vs. idi. Ülkenin mali ve mülki işleri sicillere ve vergi kayıtlarına, yani defterlere kaydediliyordu. Mali ve parasal işleri defterdár denetliyordu. Fethedilen topraklarda yaşayan insanların üzerindeki en ağır yük, gayrimüslim nüfusa uygulanan harác (vergi) idi.

Ticaret ve vergiler sayesinde Türk paralarının ve ölçülerinin bazılarını öğrendik. Küçük gümüş paraya akcse (akçe), daha küçüğüne de mangur denmekteydi. Kullanılan ölçüler arasında kantár (yaklaşık yüz kilogram) ve bir kilogramdan biraz daha fazla bir ağırlık birimi olan oka (okka) bulunmaktaydı. Taneli ve lapa halindeki mallar, orijinal olarak küçük bidon anlamına gelen fucsi (fıçı) birimi ile ölçülmekteydi. Türk yargı sisteminin yerel temsilcisi, kádi (kadı) idi ve tüm yargı sisteminin başında da kádiaszker (kazasker) bulunmaktaydı. Mufti'ler (müftü), kadıların yanında hukuki danışmanlar olarak çalışmaktaydı. Türk idari sisteminin istisnai bir şekilde sergilediği yaygınlığa bağlı olarak, çeşitli belge türleri öğrenilmiştir: Daha önce belirtilmiş olan defter'in yanı sıra, ihsan belgesi anlamındaki tezskere (tezkere), 'üst düzey kişilerin yazılı emirleri olan' bujurdi ve sultanın yayınladığı atnáme, berát ve fermán gibi belgeler.

3. Babıali

Özel olarak kullanılan ancak oldukça zengin bir grup oluşturan alıntı kelimeler, imparatorluğun merkezi Babıali ile bağlantılı ifadelerdir. Bu kelimeler temel olarak elçilerin raporlarında görülmekteydi ancak sıradan insanlar tarafından da çok iyi bilinmekteydi; çünkü insanlar kaderlerinin en

uzaktaki ve nihai belirleyicisinin ‘Babıali’ ve oradaki haşmetli kişiler olduğunun farkındaydı. Yaygın olarak kullanılan kelimeler arasında szultán (sultan) ya da padisah ve nagyvezír’in yanısıra, kapi aga, kapucsi (kapıcı), bosztancsi (bostancı) ve nisancsi’ (nişancı) gibi önemli görevlilerin isimleri de bulunmaktaydı. Sultanı destekleyen şura, ünlü díván (divan) idi ve sultan ya da nagyvezír (baş komutan), kapukihája’ları (yabancı elçiler) burada kabul ediyordu.

4. Din

Türkler ve Macarlar arasındaki en derin farklılık din konusunda ortaya çıkmaktaydı. Bununla birlikte, bu durum Macarların dinle ilgili bazı tabirleri öğrenmesine engel teşkil etmemiştir. Dinle ilgili olarak bildikleri kelimeler arasında Allah, kutsal kitap Alkorán, en önemli Müslüman günlerini (bajrám, ramazán) (bayram) ve mescet (mescit), tekke, türbe, hodzsa (hoca), imám, dervis (derviş) gibi Türklerin dini uygulamaları ile ilgili ifadeler bulunmaktadır.

5. Sanat ve El Sanatları

Belki de daha önemli bir başka alıntı kelime grubu, Türk el sanatçılığının etkilerini yansıtmaktadır; bu tür kelimelerin dilimizde daha kalıcı olduğu görülmektedir. Başlangıçta bu tip nesneler ticaret yoluyla bize gelmiş daha sonra da Türk zanaatçıların fethedilen bölgelere yerleşmesi ile birlikte, bu geçen süre zarfında Macar zanaatçılar Türklerden ticareti öğrenmiştir. Özellikle çömlek ve deri ticaretinde önemli bir Türk etkisinin olduğu kabul edilebilir.

6. Giyim

Giyim alanında önemli derecede bir etkilenmeden söz edilebilir. Bunun tek sebebi renkli ve görkemli doğu giyiminin estetik etkisi değil, aynı zamanda duyulan ihtiyaçtır. Askeri teçhizat bakımından, örneğin aba ve csuha (çuha) gibi değişik kalınlıklardaki keçe benzeri maddeler önemli bir

rol oynamıştır. Türklerden aldığımız en tipik giyim unsurları arasında, daha sonra Macarlara özgü bir hal alan dolmány (dolman) ve kalpag (kalpak) gibi askeri giysiler de bulunmaktadır. Türk devlet adamlarının giysisi olan Kaftán, orijinal haliyle kullanılmamıştır; bu kumaştan sofra örtüleri, dolmány'ler ya da etekler yapılmıştır. Zubbony orijinal olarak 'kısa ceket' anlamına gelmekteydi ve zseb (cep) de kese ya da elbisenin genişletici göğüs çizgisi anlamına geliyordu; pamut (pamuk) da bitkinin kendisi anlamında kullanılıyordu. Kadın giyiminde de çok güzel malzemeler ortaya çıkmıştır, ancak, orijinal olarak "çamaşır"anlamına gelen ancak daha sonra "etek" anlamını kazanan Erdel kökenli bir kelime olan ve nakışçı Türk kadınlarının anısını koruyan bulya haricinde, bunların isimleri günümüze kadar gelmemiştir.

Deri ticareti ve çizme imalatı ile ilgili kelimeler de önemli bir yer tutmaktadır. Çizme imalathaneleri hemen hemen her şehirde faaliyet göstermiştir ve Buda ve başka şehirlerin birer bölgesini simgeleyen Tabán kelimesi bu imalathaneleri anımsatmaktadır. Günümüzde hala bilinen deri türleri szattyán ve bagaria'dır; ayakkabı türleri de csizma (çizme) ve pabuc'tur. Csiríz (ayakkabı numarası, hamur), çizme imalatçılarının kullandığı özel yapıştırıcıdır; öte yandan tabak kelimesi bugün sadece belirli lehçelerde kullanılmaktadır.

7. Mutfak

Fetih dönemi, mutfak geleneklerinde de önemli izler bırakmıştır. Bugün Macarlara özgü olarak bildiğimiz pirinç ve et karışımından yapılan dolma gibi bazı yemekler bize bu dönemde gelmiştir. Türk döneminden kalma unlu mamullerden pite (pide) ve tarhonya (tarhana) günümüzde de beğeni bulmaktadır. Bununla birlikte, yaygın olarak bilinen bir et yemeği olan pasztormán (pastırma) zamanlarda bile dana eti anlamında kullanılmaktaydı. Sadece daha geç kaynaklarda karşımıza çıkmasına

rağmen, zsiger (sakatat) kelimesi muhtemelen fetih dönemlerinde de bilinmekteydi. Bir başka kelime olan kaszab da dönemin Türk kasaplarından kalmadır. Çeşitli içecekler arasında yer alan kávé (kahve) oldukça popüler hale gelmiştir; ancak özel bir Türk meyve içeceği olan serbet (şerbet) ise pek kabul görmemiştir. Diğer tüketim malları arasında en çabuk şekilde yaygınlaşan ve kabul gören dohány (tütün) olmuştur. Güçlendirici bir ilaç olan maszlag da aynı sınıfa girmektedir ve mámor ve mámoros (zehirlenme, zehirli) kelimelerinin ortaya çıkışı ile bağlantılıdır. Türk kökenli mutfak gereçleri arasında bográc (güveç) ve tepsi, bulunmaktadır. Saklama kapları arasında, szepet (sepet) ve harár (harar) ya da hara (çuval) ve kahve tüketiminde kullanılan findzsa (fincan) bulunmaktadır.

Günümüzde, isminin içerisinde "Türk sıfatı bulunduran çeşitli bitkiler bulunmaktadır: török szegfü (Türk karanfili), török búza (Türk buğdayı)… ancak orijinal isim sadece ikisinde aynı kalmıştır: kajszi-barack (kayısı) ve kármán-körte (armut).

II. Benimseme Süreci

1. Türk Dilinin Girişi

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, Osmanlı Türkçesindeki Osmanlı özellikleri kaybolmaya ve çağdaş Türkçedeki bazı fonetik olaylar ortaya çıkmaya ve gelişmeye başlamıştır. Türkçeden alınan kelimelerin fonetik özellikleri, etkilenmenin daha çok imparatorluğun orta ve doğu bölgelerinde kullanılan Türkçe'den değil, bize daha yakın olan Balkan Türkçesinden olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Macaristan'da yaşayan Türklerin kökenleri uzaktaki Anadolu'ya değil daha yakındaki Balkan Yarımadası'na dayanmaktadır. Fetih orduları, idari görevliler ve tüccarlar bu bölgeden gelmiştir. Bu sebeple, alıntı kelimelerimizin kökenlerini Balkanlar'a yerleşen Türklerde ve Türk adetlerini özümseyen, Balkanlarda yaşayan ve

orijinal olarak Slavca konuşan topluluklarda aramamız gerekmektedir. Bunlar tarafından konuşulan Türkçe, standart Türkçe'nin değişiminde çok az rol almıştır. Balkanlar'ın batısında konuşulan Türkçenin lehçeleri, on altıncı ve on yedinci yüzyılda konuşulan dilin bazı özelliklerini günümüze kadar taşımıştır ve bu eski etkiler alıntı kelimelerimizde hala kendisini göstermektedir.

Bu özelliklerden bir tanesi, dudaksıl ve dudaksıl olmayan asimilasyonun gelişmemesi ve bu sebeple, günümüzde kutu ve müftü olarak varlığını sürdüren kuti (kutu) ve mufti (Müftü) gibi kelime türlerinin Macarcada yer bulmasıdır. Kelime başlarındaki gö-, gü-, kö-, ve kü-gibi ses çiftlerinde, g ve k sesleri güçlü bir şekilde damaksı özelliğe kavuşturulmuştur. Dolayısıyla, bu sesler Macarcada gy ve ty olarak okunmaktadır. Örneğin; gyömli (Türk süvarisi-Türkçe'deki karşılığı: gönüllü), gyümrük (Türkçedeki gümrük) ve Tyuprili, Tyüprili soyadları (günümüzde, Köprülü). g sesinin ğ ve y halinde yumuşaması bu bölgede henüz gerçekleşmemiştir; dolayısıyla alıntı sözcüklerimizde sadece g sesi bulunmaktadır; örneğin aga, bég (çağdaş Türkçedeki ağa ve bey).

2. Slav Etkisi

Daha önceki bölümde de belirttiğimiz gibi, fethedilen topraklardaki Türk ordusunun büyük bir çoğunluğu Slav kökenli idi: Boşnak, Hırvat ya da Sırp. Bu Balkan-Slav askerler ve tüccarlar hem Türkçeyi hem de ana dilleri olan Slav dillerini konuşuyorlardı. Dolayısıyla, Macarlar Türkçe sözcükleri hem Türklerden hem de Slav kaynaklardan aynı anda duymuşlardır; ancak Slavlardan duydukları kelimeler daha çok Slav özellikleri taşımaktaydı. Dolayısıyla, kelimeler hem Türk hem de Slav kaynaklardan eşzamanlı olarak dilimize girmiştir. Hem doğrudan kelimeler hem de Güney Slavları üzerinden alınan kelimeler, Türk döneminin birleştirilmiş dilsel etkisini ortaya koymaktadır. Dilbilimsel açıdan bir

kelimenin kökeninin tam olarak Türk mü yoksa Slav mı olduğunu tespit etmek mümkün olmakla birlikte, bu sadece birkaç belirli durumda gerçekleştirilebilmektedir; yine de bazı fonetik ve tarihsel-kültürel ölçütler mevcuttur.

Sıkça kullanılan fonetik ölçütlerden birisi,-i sesiyle biten çeşitli Türkçe kelimelerdir. Slav dilinin özelliklerine göre, -i ile biten sözcükler çoğul anlamlıdır; dolayısıyla, -i ile biten Türkçe sözcükler -ija şeklinde tekilleştirilerek gramatik yapıya uydurulmuştur. Slavcada -ija şeklinde biten sözcükler Macarcada -ia şeklinde bitmektedir. Bu sebeple, sonu -i ile biten bir sözcük Macarcada da -i ile bitiyorsa Macarcaya doğrudan Türkçeden girmiştir, eğer -ia ile bitiyorsa Güney Slavları vasıtasıyla girmiştir. Bu çerçevede, kajszi kelimesi ya da diyalektik fucsi kelimesi Macarcaya doğrudan Türkçeden girmiştir; ancak csizmadia ve haramia kelimeleri Güney Slavları üzerinden girmiştir. Her iki şekilde de kullanılan pek çok sözcüğümüz bulunmaktadır; örneğin, kádi~kádia (kadı) ve szpáhi~szpáhia (sipahi)

Fonetik ölçütlerin yanısıra, tarihsel-kültürel ölçütler de dolaylılık meselesinin kararlaştırılmasında yardımcı olabilir. Örneğin, karakteristik olarak Türkçe olan dívány (Sultanın şurası-divan), kaftán (kaftan), dohány ve kávé gibi sözcükler kesinlikle doğrudan Türkçeden alınmıştır; öte yandan tipik olarak Balkanlara özgü olan janicsár, martalóc ve hombár gibi sözcükler ise Slavlar aracılığıyla dilimize girmiştir.

III. Alıntı Kelimelerin Macarcadaki durumu

1. Fonetik Asimilasyon

Macarca ve Türkçenin fonetik yapısındaki benzerliklerden dolayı, Türkçe kelimelerin benimsenmesi sırasında neredeyse hiçbir zorlukla karşılaşılmamıştır. Bununla birlikte, Türkçe'deki damaksıl ı ve c sesleri Macar ses sisteminde bulunmamaktadır. Ancak bu eksiklik, basit bir ses

değişimi yoluyla giderilmiştir: ı sesinin yerine, ona en yakın ses olan i kullanılmaktadır; örneğin Türkçe'deki kışlak kelimesinin yerine Macarcada kislak kelimesi kullanılmaktadır ve Türkçe'deki yazıcı kelimesinin yerine de jazidzsi kelimesi kullanılmaktadır. Başlangıçta Türkçedeki c sesini kendimize yabancı bulduk ve bunun yerine cs, gy, ve nadiren de zs seslerini kullandık. Dzs sesi ancak fetihten sonraki ikinci yüzyıldan sonra kullanılmaya başlamıştır. İçerisinde c sesi bulunan bazı Türkçe kelimelerin Macarca karşılıklarında, bu dört değişik sesin hepsi de kullanılmaktadır; örneğin, hancsár, hangyár, hanzsár, handzsár (hançer).

2. Kelime Oluşumu

Türkçe'den almış olduğumuz kelimeler bugün artık Macarca ile bütünleşmiş ve dilin yaşayan parçaları, yeni kelimelerin kökleri haline gelmiştir. Daha fetih döneminde, felkaftánoz (birine kaftan giydirmek), kaszabol (parçalara ayırmak), bégség (beylik), boncsokos (at kuyruğu nişan sahibi) gibi kelimeler ve díványház (divanın toplandığı yer), vezérbasa (vezirbaşı), csizmapénz (çizme parası) gibi bileşik sözcükler türetilmiştir. Gerileyici benzeşme yoluyla csardak kelimesinden csárda, findzsán kelimesinden findzsa ve kihaja kelimesinden de kiha (vekil) kelimesi türetilmiştir. Kelime karışımının tipik bir örneği, başı ve pasa-Farsça kökenli bir kelimedir-kelimelerinin karışımından oluşturulan basa sözcüğüdür (örn., Macarcadaki szubasa ile Türkçed'eki su/übaşı ve budai basa/pasa ifadesi). Bazı ilginç halk-etimlojileri de yaratılmıştır: olajbég 'komutan' (Türkçedeki alay beyi), Imre úr 'sabit denetçi (Türkçe: imrehor), Zöldfikár-kişi adı (Zülfikar) ve Hóbajárt-bir başka kişi adı (Hubyar).

3. Anlam Değişimi

Bazı alıntı kelimelerde, daha fetih sırasında semantik değişiklikler meydana gelmiştir. Son yüzyıla kadar yaşayan bazı sözcükler ve özellikle

çağdaş Macar dilinde hala bulunan kelimeler genellikle değişik anlamlarla kullanılmaktadır.

Anlam değişikliğinde yaygın olarak görülen temel şekiller, anlam genişlemesi, kelime geçişi ve bağlamsal içerik değişikliğidir. Macarca'ya Türkçe'den geçen kelimelerde bu değişimlerin her birinin örnekleri görülmektedir.Pek yaygın olarak kullanılmayan teknik kelimeler, kefe (kaşağı) ve kazán'dır (gülle yapmak için içinde güherçile pişirilen kap). Bu iki kelime bugün değişik anlamlarla yaygın olarak kullanılan kelimelerdir. Benzerlik ve yakınlığa bağlı olarak gerçekleşen kelime geçişi de sıkça görülmektedir. Örneğin tütsülenmiş bir et türü olan pasztormány ya da pásztormány (Türkçedeki pastırma) kelimesi daha sonra pastırmanın kendisinin yapıldığı dana eti anlamında kullanılmaya başlamıştır ve netice itibariyle bu daha sonra vergiye konu olmuştur. Başlangıçta genellikle askerler tarafından giyilen bir çeşit kalın keçe ve bundan yapılan battaniye ya da ip anlamında kullanılan csuha kelimesi, günümüzde malzemenin benzerliğinden dolayı keşişlerin giydiği şey için kullanılmaya başlamıştır. Bugün, kişisel özellikleri tasvir etmek için basáskodik (paşa gibi davranma) ve harácsol (birinin parasını zorla almak ya da gasp etmek) kelimelerini kullanmaktayız. Bazı durumlarda kelimelerden mecazi anlamlar türeyebilir. Örneğin, maszlag eskiden zehirli bir bitki için kullanılmaktaydı (dikenli elma), ancak bugün göz boyama, aldatma ve yanıltma anlamında kullanılmaktadır, ki bu özellikle türetilmiş halinde daha çok anlaşılabilmektedir: maszlagol. Ayrıca, kelimelerin bağlamsal içerikleri de değişebilmektedir. Askerlerin, kurumların isimleri ve Türk dönemindeki ifadeler, fetih zamanında olumsuz bir anlamda kullanılmaktaydı. Örneğin, haramia, martalóc ve beslia orijinal olarak askerlerin sınıflarının adları idi, ancak daha sonra hırsız ve eşkıyaların elebaşı anlamında kullanılmaya başladı. Buradaki tek istisna 'yakışıklı, hoş' anlamında kullanılan deli ve

‘yakışıklı adam, cesur savaşçı’ anlamında kullanılan delia, dalia kelimeleridir. Anlam kötüleşmesinin daha hafif bir şekli de, kelimenin sahte, taklit anlamına kavuşmasıdır; örneğin fringia (Avrupa kılıcı) Æ ‘faydasız, modası geçmiş, süs kılıcı’. Uzaklık anlatan bazı masallarda, bölcs kádi (akıllı kadı) ve török basa (Türk paşa) gibi bazı ifadelerle karşılaşmaktayız.

Bazı durumlarda kelimenin orijinal anlamı kısmen tamamen yok olmuş ve şimdi tamamen farklı bir anlamda kullanılmaya başlamıştır. Buna örnek olarak dívány ve csárda kelimelerini verebiliriz.

Díván (y) kelimesi ilk olarak sultanın şurası ve binası, dívány ház da oturumların gerçekleştiği ‘divan evi’ anlamında kullanılmaktaydı. Tören odasını çevreleyen küçük koltuklar oldukça hoş halılar ve yastıklar ile daha rahat bir hale getirilirdi. Macarca’daki dívány párna (divan yastığı) ve dívány szönyeg (divan halısı) ifadeleri sıra dışı ve çok güzel halı ve yastıkları açıklamak için kullanılmaktadır. Bu bileşik kelimelerden de anlayabileceğimiz gibi, dívány kelimesi dinlenme yerini anlatan isim olarak kullanılmaya başlamış ve bugünkü kullanımıyla, koltuk anlamına kavuşmuştur. (On dokuzuncu yüzyılda Almancadan Diwan (yatak) kelimesinin Macarcaya girişi bu süreçte etkili olmuş olabilir). Bir başka doğrultuda, dívány (şura toplantısı) kelimesinin orijinal anlamından daha fetih dönemlerinde dívánkozik, dívánkodik fiilleri (toplanmak) türemiştir. Bu anlamın bir devamı olarak, bu fiil dilimizin bazı lehçelerinde sohbet ederek vakit geçirmek ve sohbet etmek için komşuları ziyaret etmek anlamında hala kullanılmaktadır.

Macarcadaki csárda (sayfiye yeri) kelimesinin kökeni, Farsça ve Türkçedeki çardak (dört sütunlu açık bina) kelimesine dayanmaktadır. Fetih döneminde, Balkan dillerinde ve Macarcada, -csardak şeklinde- askeri nöbet kulübesi- anlamında kullanılmaktaydı. Bununla birlikte, Macarlar

kelimenin çoğul hali olarak csardak ve csardák' kelimelerini benimsediler ve tekil hali olarak da csardá kelimesini ürettiler. Başlangıçta bu kelime de askeri bina anlamında kullanılmaktaydı; ancak daha sonra bu anlam kayboldu ve 'bir düzlükte tek başına duran bina' anlamında kullanılmaya başladı.

IV. Çağdaş Macar Dilindeki Alıntı Kelimeler

Fethin sona ermesinin ardından, -özellikle askeri ve idari isimler ve ifadeler olmak üzere- Macarcaya giren kelimelerin çoğunluğu kullanımdan düştü veya yavaş yavaş yaygınlığını kaybederek kullanılmaz hale geldi; bu arada bazıları da sadece belirli lehçelerde kullanılmaya devam etti. Bununla beraber, bu kelimelerden az sayıda bir miktarı günlük hayatta kullanılmaya hala devam etmektedir.

Diyakronik (zamansal) açıdan, hala yaşayan ve modası geçen, eski kelimeler mevcut iken, senkronik (uzamsal) açıdan, yaygın olarak kullanılan, diyalektik kelimeler ve belirli sosyal tabakalar tarafından kullanılan kelimeler mevcuttur.

1. Hala kullanımda olan yaygın kelimeler şunlardır (sadece bu metinde daha önce geçmeyen kelimelerin anlamları parantez içinde verilmiştir): dandár, dívány, dohány, kávé, kátrány, kazán, kefe, korbács (kırbaç), mámoros, mámor, maszlag, pajtás (arkadaş), pajzán (şımarık), pamut, papucs, tarhonya, tepsi, zubbony, zseb. Kökeni Güney Slavlarına dayanan kelimeler: csizma, csizmadia ve iki fiil türevi: basáskodik ve harácsol.

Yaygın olarak kullanılan bir başka kelime grubu da argoda ya da halk dilinde kullanım bulan kelimelerdir. Artık kullanılmayan kelimeler şunlardır: bagaria, baksis (bahşiş), csuha, dalia, deli, dolmány, dzsida, handzsár, haramia, kaftán, kalpag, kaszabol, levente, mecset, szattyán,

szeráj, szultán. Diyalektik bağlamda kullanılan kelimeler de şunlardır: bicsak (çakı), bogrács, csárda, findzsa, hombár, ibrik, pite. Argo özelliği kazanan kelimeler: fömufti (şef), kizsigerel (faydalanmak).

2. Artık kullanılmayan kelimeler. Bu tip kelimelerle daha çok Türk dönemi ile ilgili özel edebi eserlerde karşılaşmaktayız. Bunların arasında aga, basa, bég, beglerbég, defterdár, szandzsák, szerdár gibi fetih dönemine ait askeri ve idari isimler ve ifadeler; beslia, janicsár, szpáhi, szejmen, timárt gibi asker isimleri; dervis, efendi, gyaur (inançsız), hodzsa, kádi, molla, mufti gibi dini makamların isimleri ve dini ifadeler; arnót, (Arnavut) kármány ve kazulbas (kızılbaş) gibi artık kullanılmayan etnik isimler bulunmaktadır. Bir zamanlar yaygın olarak kullanılan nesne isimleri ve soyut kavramlar bile kullanımdan düşmüştür. Örneğin, silah isimleri; dögönyeg, dömöcki, fringia, at teçhizatlarının isimleri; boncsok, csótár, kecse ve para isimleri; akcsa ve mangur.

3. Diyalektik ve sosyal statü isimleri. Aba (keçe manto), hara (çuval ya da çuval malzemesi), mazur (gündelikçi, pis işler yapan) gibi bazı diyalektik kelimeler Macarcanın konuşulduğu tüm bölgede bilinmektedir. Bazıları da sadece ülkenin belirli bölgelerinde bilinmektedir. İsalma (yüksek şapka), kila (buğday ölçüsü), tabakos ve tabak kelimeleri, Tuna nehrinin geçtiği bölgelerde ve Büyük Macar Ovasında bilinmektedir. Büyük Ova’da ve Tisa nehrinin doğusunda, cserebi dohány (bir çeşit tütün) hala bilinmektedir. Transilvanya’da kullanılan yerel kelimeler arasında; szepet (sepet), bagazia ve muszuly-deri türleri, kilim (Transilvanya kilimi) bulunmaktadır. Sosyal statü isimleri arasında, okul çağlarında periyodik olarak ortaya çıkan ve argo bağlamda kullanılan aga, efendi, üvöltö dervis (sık sık bağıran kişilere denir), defter (öğretmenin not defteri ya da kayıt defteri) bulunmaktadır.

Son olarak, şu soruyu sorabiliriz: Macar dilinde bugün kaç tane Türkçe kelime mevcuttur? Yukarıda açıklanan bilgiler ışığında, bu konuda tam bir sayı vermenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Söz konusu kelimelerin kullanımlarının yaygınlığını ve sıklığını dikkate almamız gerekmektedir. Bu tip yöntemlerle, fetih döneminde yaygın olarak bilinen 250-300 Türkçe kökenli kelimeden yaklaşık 80-90 kadarının Macarlar tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan yaklaşık 50'si yaygın olarak kullanılan kelimelerdir, diğerleri ise diyalektiktir. Yaygın olarak kullanılan yaklaşık 50 kelimeden 20-25 kadarı günlük dilde kullanılmaktadır; diğerleri de yaygın olarak bilinmekle birlikte eski ve tarihi bir bağlama sahiptir.

B. Klâsik Dönem Türk Edebiyatı

Başlangıçtan XVIII. Yüzyıla Kadar Türk Edebiyatı / Prof. Dr. Mustafa İsen [s.532-572]

Başkent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Sosyal bilimler oluşumlarının üzerinden epey süre geçtikten sonra tasnif edildikleri gibi adlandırılmaları da sonradan olmaktadır. Divan Edebiyatı, Yüksek Zümre Edebiyatı, Eski Türk Edebiyatı, Klasik Edebiyat gibi adlarla anılan İslâmiyet sonrası Türk edebiyatı, son zamanlarda daha çok Divan Edebiyatı tanımıyla yaygınlaştı. Divan Edebiyatı, Türklerin İslâmiyeti kabul etmelerinin ardından aydınların, daha önce Arapça ve Farsça örnekleri verilmiş olan İslâm uygarlığı estetik yapısını esas alarak oluşturdukları edebi geleneğin adıdır. Bu çalışma çerçevesinde XIII-XVIII. yüzyıllar arasında Divan Edebiyatı geleneğinin nasıl doğup geliştiği ve hangi temsilciler eliyle üretildiğinin genel çerçevesi çizilecektir. Özellikle oluşum devri sayılan XIII, XIV ve XV. yüzyıllar bu oluşumun özellikleri ve bu yapının devir üslubuyla örtüşmesi üzerinde odaklanılmış, XVI ve XVII. yüzyıllarda merkez kişiler ve onların etrafında teşekkül eden yapı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Böyle bir konuya Batı Türkçesinin yazı dili olarak oluşumuyla başlamak kaçınılmazdır. Kültür dili, edebî dil ya da yazı dili tabiri, okullarda öğretilen, resmî yazışmalarda, tiyatroda, sözlü ve basılı yayın organlarında, edebiyatta, bilim dünyasında kullanılan, yerel iz taşımayan, belli standart normları olan, prestije sahip dil anlamındadır ve bu haliyle sözlü ifadenin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Günlük konuşma diline

dayanabilir ama onun dışında, geniş manada yazılı ve sözlü anlatımların dilidir.

Günlük konuşma dilinin başlıca özelliği, günlük ihtiyaçlara cevap vermesi ve bildiri amaçlı kullanılmasıdır. İçine bazı unsurlar karışsa bile o, ilmi ve edebî bir maksat gütmez. Sözlü halk edebiyatı ve radyo-televizyon konuşmaları da şekil ve muhteva bakımından günlük dilden farklıdır.

Türk yazı dilinin yazılış tarihi belli elimizdeki en eski örnekleri Orhun abideleridir ve bu örnekler nesirdir. Bu yazı dilinin günümüzdeki örneklerinden az çok farklar taşıyacağı tabiidir.

Orhun Abidelerinde görülen yazı dili özellikleri, l3. yüzyıla kadar ses, kelime, cümle ve imlâ bakımından benzerlik taşımakta ve bir mektebin ürünleri gibi görünmektedir. Bu on üç yüzyıllık edebî dil örnekleri, Gök Türk yazısı, ardından Nasturi yazısı, Buda dininde Soğd, Uygur ve Pali yazısı, Mani dininde Mani ve Uygur yazısı, daha sonra İslâmiyetle birlikte Arap yazısı ile yazılmıştır (Scharilipp, 1995).

Din birliği üzerine kurulan medeniyetlerin içlerine aldıkları farklı etnik yapıdaki unsurlardan az çok birbirine benzeyen yeni bir yapı oluşturdukları bilinmektedir. Karahanlıların X. yüzyılın ortalarında müslüman olmalarından sonra Türk tarihinde de yeni bir dönem başlamıştır. Türk toplumunu yeniden yapılandıran bu yeni sistemle birlikte İslâmiyet öncesi niteliklerinden bir kısmı, inanç, fikir ve gönül olarak bağlanılan yeni medeniyetle birlikte terk edilmiş, bir kısmı daha da kuvvetlenirken, pek çok yeni nitelikler de fertlerin şahsiyetine ve toplum hayatına katılmıştır (Özakpınar, 1997 s 32-3). Bundan sonra da Türk-İslâm medeniyeti adı verilen tarihî gelişimin temelleri atılmıştır.

Bu dönemden itibaren yeni bir sentez halinde Türk-İslâm kültürü oluşmaya başlamıştır. Yeni oluşum diğer alanlarda olduğu gibi kendisini edebiyatta da göstermiş, böylece İslâmî Türk Edebiyatının bilinen ilk

eserleri -11. yüzyıl ortalarında- Hakani Türkçesi ile yazılmaya başlanmıştır. Bu edebiyat şekil ve tür bakımından daha önceki edebiyattan ayrılır. Başta gazel, kaside, mesnevi, musammat gibi nazım şekilleri, tevhid, münacaat, na’t, medhiye, mersiye, şehr-engiz gibi türler, edebî sanatlar bu dönem ürünlerini öncekilerden farklı kılar. Bu dönemde yavaş yavaş Arap alfabesi kullanılmaya başlanmış, bu alfabe yanında bir süre daha Uygur harflerinin kullanımı devam etmiştir. Sözü edilen bu ilk dönem örneklerinde kabul edilen yeni dinin normları didaktik bir ifade ile ele alınmış, özellikle din ile irtibatı olan Arapça ve Farsça kelimeler yavaş yavaş Türkçe’ye girmeye başlamıştır (Ersoylu, 1983, s. 121-38).

Bu yeni tarz ürünler yanında hece vezni ve dörtlüklere dayanan halk edebiyatı ürünleri de üretilmeye devam etmiştir.

XIII. yüzyıl Türk kültür tarihinde bir dönüm noktasıdır. Orta Asya’nın müslümanlaşması, hudut boylarına İslâmiyetin girmesi, ilk Türk Müslüman hanedanların teşekkülü, Türk kabilelerinin Batı’ya doğru göçlerinde İran ve Irak ile sağlanan sıcak temas, kısacası yepyeni bir dünya ile tanışma, dilde de önemli değişikliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bu coğrafî dağılış da hem konuşma hem de yazı dilinde farklılıklar doğurdu. Böylece Batı’ya doğru yürüyen Türk boylarının yeni ülkelerinde meydana getirdikleri kültür merkezleri konuşma dilinde var olan şive hususiyetlerini yazı diline yansıtmaya başladı. Seslerdeki değişmeler, isim ve fiil çekimlerinin yeni istikametler alması, kök ve eklerdeki aslî ünlülerin uyumlara bağlanması daha çok bu devirde olmuş veya tamamlanmıştır. Böylece bugün karşımıza çıkan birbirinden az da olsa farklar taşıyan değişik yazı dillerinin ilk esasları ortaya çıkmış oldu. Böylece XIII. yüzyılda Türkçe Doğu ve Batı Türkçesi olmak üzere iki yazı diline ayrıldı. İlk zamanlarda söyleniş ve çekimlerdeki küçük farklarla sınırlı olan bu yenilik, edebî dilde ve zümrelerin umumi kültürü nisbetinde lügat sahasında

yok mesabesinde idi. Bunun zamanla lügatlere ve bazı sahalarda gramere kadar genişlemesi bir açıdan farklı Türk topluluklarının Türk kültürüne bağlılıkları nisbeti ile öte yandan ise temas halinde oldukları yeni kültür muhitlerinin az veya çok canlı tesirleri ile ilgilidir (Arat, 1992, s 61).Elimizde XIII. yüzyıldan daha gerilere giden ve yazılış alanları belli olan Oğuzca metinlerin bulunmamasından dolayı, Oğuzcanın XIII. yüzyıldan önceki dönemi karanlıktır (Doerfer, 1990). Oğuzcanın XI-XIII. yüzyıllar arasındaki yapısının daha iyi anlaşılması için Oğuzların o dönemlerdeki tarihine kısaca göz atalım. Orta Asya'daki Oğuzlar daha X. yüzyılda Sirderya boylarında ve Aral gölü kıyılarında Yenikent merkez olmak üzere bir Yabgu devleti kurdular. Buralarda şehirler oluşturdular. Yenikent, Havare, Cend, Sepren (Sabran, Savran), Suğnak, Karnak, Karaçuk (Fârab) ve Sütkent kaynaklarda yer alan şehirlerdir. Oğuzların bir kısmı daha sonra Buhara'ya göç ederek orada yerleştiler. Bir kısmı ise Ceyhun ırmağını geçerek Harezm yolu ile Horasan'a kadar uzandılar ve 1040 yılında Gazneli Mes'ûd'u yenerek Büyük Selçuklu Devletini kurdular. Aslında Harezm'in XI-XIII. yüzyıllar arasındaki Türkleşmesi, bu bölgenin Selçuklu egemenliği altındaki dönemine rastlar. Harezm ve ona bağlı Maveraünnehir, Aşağı Siriderya, Altınordu, Horasan bölgelerinde Karahanlı Türkçesinin devamı sayılan yeni bir yazı dilinin kuruluşu ancak bu bölgenin Türkleşmesi ile gerçekleştirilebilmiştir. (Korkmaz, 1995, s 268-9). XI. yüzyılda Büyük Selçukluların batıya yaptıkları göçler ve fetihler ile Oğuz egemenliği Azerbaycan, Irak bölgelerine ve devrin büyük kültür merkezlerinden biri olan Bağdat'a kadar uzandı (Korkmaz, 1995, s 241), Anadolu Türkleştirilerek bu bölgede Anadolu Selçuklu Devleti kuruldu (Korkmaz, 1995, s 361). Kaşgarlı Mahmûd'un Divânu Lûgati't-Türk'te Oğuzlara ve Oğuzcaya vermiş olduğu geniş yer, onların bu devir Türk dünyasındaki yayılma durumları ve önemleri ile orantılıdır. XI.-XIII.

yüzyıllar Orta-Asya Türk dünyasının siyasî ve sosyal yapısında bu derece önemli bir yer tutan Oğuzların Türk dili tarihi bakımından etkisiz kalmış olmalarına imkan yoktur (Korkmaz, 1995, s 269).XI-XIII. yüzyıllar arasında, bir yandan Orta-Asya'nın Harezm ve Horasan bölgeleri ile İran ve Irak'ta, bir yandan da Anadolu bölgesinde çoğunluğu Oğuz unsuruna dayalı bir devlet kurmuş olan Büyük Selçuklular ile Anadolu Selçuklularının resmî dil, edebiyat ve ilim dilleri olarak Farsça ve Arapçayı benimsemiş olmaları, XI-XIII. yüzyıllar arasında, Oğuzcanın yazılı eserlerde yer almadığı kanısını yaygınlaştırmıştır. Bu görüş gereğince, Oğuzca, Anadolu'ya gelen göçebe Oğuzların ancak XIII. yüzyıldan başlayan çabaları ile kurulabilmiş bir yazı dilidir. Bunun öncesi olması gerektiğini düşünen bilim adamları da vardır (Korkmaz, 1995, s 268).

XIII. yüzyılda ortaya çıkan bu ayrışmanın ardından Oğuz Türkçesi, Moğol istilasının da etkisiyle Doğu Oğuzcası (Azeri Türkçesi) ve Batı Oğuzcası (Osmanlı Türkçesi) olmak üzere iki kola ayrılır. Bunların içinde hiç şüphe yok ki en mühimi Anadolu'da ortaya çıkanıdır. Vücuda getirdiği muazzam devlet teşkilatı ve dünya siyasetinde oynadığı önemli rolü ile bütün komşu milletlere yaptığı tesirlerle orantılı olarak çok zengin edebî-ilmî müesseseler meydana getirmiş olan bu grubun dili de, tarih sahnesinde o nisbette yer işgal etmiştir. En eski mahsullerini XIII. yüzyıldan itibaren Selçuklu Devletiyle birlikte görmeye başladığımız bu yazı dili, Osmanlı Devleti ile birlikte gelişmesini sürdürerek nazım ve nesirde dünyanın en büyük ve en işlek dillerinden biri haline gelmişti (Ercilasun, 1998, s.30).

Anadolu Selçuklu Döneminde de Selçuklu Döneminde olduğu gibi edebiyat dili Farsça, din ve ilim dili ise Arapça idi. Anadolu'da da Türkçenin yazı dili olarak kullanılmamasının sebebi, Anadolu'ya göç eden ve devletin kurulmasında önemli yeri olan Türklerin, yazı dilinden yoksun göçebe Oğuzlar olmasıdır. Bunların Anadolu'ya getirdikleri dil, konuşma

dili özelliklerini aşan bir yazı dili özelliği taşımamaktaydı. Ayrıca Kaşgarlı Mahmûd'un Hâkâniye Türkçesi dediği edebî dili de bilmiyorlardı. Bundan dolayı da Anadolu Türk yazı dili geç başlamıştır (Korkmaz, 1995, s 274). Orta Asya'dan Batı'ya doğru yapılan göçler sonucunda Karahanlıların son güçlü İran devleti olan Sâmânoğullarını yıkmasıyla (999) İran toprakları Türklere açılmış, Dandanakan Savaşından sonra ise (1040) bölge büyük ölçüde Oğuz Türklerinin kontrolüne girmişti. 1071 Malazgirt zaferinden sonra ise bu defa Anadolu da fethedildi. XIII. yüzyıl başlarında Cengiz hanedanının Türkistan'da kalmış olan Oğuz Türklerini göçe zorlaması neticesinde Azerbaycan ve İran büyük ölçüde Türk bölgeleri haline dönüştü. Böylece Türk yazı dilinin kullanıldığı Türkistan sahasından çok uzakta, yeni bir coğrafyada, yeni siyasi kuruluşlar içinde büyük bir Türk kitlesi teşekkül etmiş oldu. Dolayısıyla bu yeni şartlar bölgede yeni bir yazı dili meydana getirdi. Yeni edebî dil oluşuncaya kadar da Farsça, edebî dil olarak kullanıldı. Özellikle Selçuklular edebî açıdan böyle bir görüntü içinde idiler (Ercilasun, 1993, s 29). Bu yüzdendir ki Anadolu Selçukluları zamanında telif edilen eserlerin çoğu Farsça'dır. Yapılan araştırmalar Anadolu Selçukluları zamanında, 230 civarında eser telif edildiğini, bunlardan yirmisinin müellifinin bilinmediğini, geriye kalan eserlerin 80 müellif tarafından yazıldığını ve bunlardan çoğunun Farsça ve Arapça, 15'inin Türkçe olarak kaleme alındığını, birkaç eserin de Süryanice ve Ermenice olduğunu gösteriyor (Bayram, 1996, s 95, Kartal, 1999). Nitekim bugün aslen Türk olduğu kabul edilen pek çok şair ve yazarın eserlerini bu dönem içinde Arapça, daha çok da Farsça olarak yazdığı kabul ediliyor. Benzer bir durum daha önce Farsça için de geçerli olmuş, hemen hemen bütün eserlerin Arapça yazıldığı bir geçiş döneminin ardından, özellikle de merkezi yapı parçalanınca Farsça istiklalini ilan etmiş ve arka arkaya bu dilde yazılmış örnekler ortaya çıkmıştır. Türkçe de

özellikle Anadolu Selçuklu Devleti'nin zayıflaması sonucu ortaya çıkan Anadolu Beylikleri çerçevesi içinde daha hızlı bir gelişme çizgisi yakalayıp yeni bir edebî dil olarak ortaya çıktı. Burada Anadolu'da bağımsızlıklarını ilan eden yeni beylerin rolü şuradan kaynaklanmaktadır: Ortaçağ devlet sanat ilişkilerinde hem yönetenlerin hem de sanatçıların farklı sebeplerden dolayı birbirlerine ihtiyaçları vardı ve beylerin çevrelerinde sanatçı ve bilgin bulundurmaları bir gelenekti. Oğuz ağzından başka bir Türkçe'yi anlayamayan, hatta kültürel bakımdan da saray geleneği dışında yetişmiş bir yönetici için sanatçı, yeni bir iletişim vasıtası bulmak zorunda idi. Bu yüzdendir ki hem sanatçılar anlatmak istediklerini karşılarındakinin anlamasını istiyor hem de bey, kendisini övdüklerini söyleyen bu insanların bu işi nasıl yaptıklarını bilmek istiyordu. İşte bu ilişki Türkçe'nin lehine bir tablo doğurmuş ve Anadolu'da yeni edebî dilin ortaya çıkışında etkin olmuştur. Sözü edilen bu yeni dil, Oğuzca özellikler yanında Doğu türkçesinden de gelen bir takım öğeler içeriyordu. Bu durum ancak XIII. yüzyıldan itibaren Moğol akınlarıyla birlikte Anadolu'ya gelen çok sayıdaki yeni Oğuz göçü sayesinde değişecektir. Bu yeni durum konuşma diline çok yakın yeni bir yazı dilinin ortaya çıkmasını sağlamış, böylece ortaya yeni ek ve şekillerle farklı bir yazı dili çıkmıştır. Yazıda daha çok hareke sistemine dayanan Arap-Fars imlâ geleneği kullanılırken eski alışkanlıkların doğurduğu bir karışıklık da göze çarpmaktadır. Kelime malzemesi ise yine dönemin şartlarının gereği olarak hem eski Türk yazı dilinden hem de Oğuzca'dan gelmektedir (Korkmaz, 1995, s 419).

Bu ilk dönemin şair kadrosuna bakıldığında Mevlânâ, Ahmed Fakîh, Dehhânî, Âşık Paşa ve bunlara eklenecek başka adların Horasan'la ilişkili olmaları tesadüf değildir. Bir kültür ve edebiyat havzası olan Horasan'ın Anadolu'daki Türk edebiyatı'nın doğuşunda etkin olduğunun göstergesidir. Ayrıca bu bilgi, Oğuz Türkçesi'nin bir yazı dili olarak Azeri ve Anadolu

sahasına intikal etmeden önce Horasan kültür havzasında şekillendiğini göstermektedir (Akün, 1994).

Ancak Anadolu’nun fethi ve Müslümanlaştırılması için savaşan alp-erenlerin ve gazilerin gösterdikleri kahramanlıklarla Anadolu’da, daha XII. yüzyılda Türklerin dînî menkabevî destan edebiyatı geleneklerini sürdürdükleri uygun bir ortam oluşmuştu. Bizanslılara karşı savaşmış Müslüman bir Arap kahramanı olduğu ileri sürülen Battal Gazi’nin hatırası etrafında meydana getirilen Battal-nâme Anadolu’nun fethi sırasında Türk gazilerini gayrete getirmek için anlatılmıştır (Köksal, 1984). Yine bu devirde, Dânişmend Ahmed Gazi’nin kahramanlıklarının menkabe ile karışık olarak anlatıldığı Dânişmend-nâme de (Ocak, 1993), Anadolu’da bu devirde yaratılmış bir destandır. 643/1245’te II. İzzeddin Keykavus’un emriyle Melik İbn Ulâ, Dânişmend-nâme’yi kaleme almışsa da bu metin elimize ulaşmamıştır. Daha sonra II. Murâd’ın emriyle Tokat dizdarı Arif Ali Dânişmend-nâme’yi manzum ve mensur olarak yeniden yazmıştır. Böylece millî geleneklerine bağlı olan Oğuzlar Orta Asya’da yaratmış oldukları destan geleneğini Anadolu’da da sürdürmüşlerdir. Fetih sırasında orduda savaşan, sonradan da köy köy dolaşarak destanlar, şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan ozanların yarattığı sözlü edebiyat Anadolu’nun ilk devirlerinde halkın bediî ihtiyacını karşılamıştır (Mazıoğlu, 1972 s 297-8).

Anadolu’da yazılan ilk Türkçe eser meselesi araştırıcıların merak ettikleri bir konudur. Köprülü, Ahmed Fakîh’in yazdığı Çarh-nâme’yi ilk Türkçe eser sayar. Oysa artık bu eserin 1350’den sonra yazıldığı kabul ediliyor (Tezcan, 1994). Elimizdeki bilgilere göre Anadolu’da yazılan ilk Türkçe eser, Hakîm Bereket (Tekindağ, 1971) tarafından kaleme alınmış, tıp ilmine dair Tuhfe-i Mubârizî’dir (Bayram, 1996, s 97-9). Hakîm Bereket, eserinin mukaddimesinde bildirdiğine göre bu eseri Lubâbü’n-nuhab adıyla Arapça olarak yazmış daha sonra bunu Tuhfe-i Mubârizî

adıyla Farsçaya tercüme edip Amasya emiri Halifet Alp Gazi'ye sunmuştur. (Tekindağ, 1971, s 134-6). Hakîm Bereket ayrıca Hulâsa der-İlm-i Tıb adıyla Türkçe bir başka eser yazarak aynı beye sunmuştur. Bu eserlerle bir arada bulunan ve şairi bilinmeyen Tabîat-nâme isimli Türkçe mesnevinin de Hakîm Bereket'e ait olduğu sanılmaktadır (Bayram, 1996, s 98).

Anadolu'da yazıldığı tesbit edilen Türkçe en eski şiir ise, XIII. yüzyılın sonlarında Gelibolulu Muhyiddîn tarafından Farsçadan tercüme edilen Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Evhaduddîn Kirmânî adlı eserde yer alan Farsça-Türkçe mülemma gazeldir (Bayram, 1993, s 128; 1996, s 99; Turan, 2000). Aslında eldeki yazılı kaynaklar böyle bir tablo ortaya koymakla birlikte başka bazı karinelerden hareketle Batı Türkçesi'nin daha önce ürünler verdiğini de düşünmek gerekir. Ancak elimizde başka yazılı metinler bulunmadığı için bu dönemler karanlıktır. Aynı durum sırf Anadolu'da değil, Orta Asya'da da mevcuttur. XI. asra kadar yüksek bir edebiyat ve kültür dili meydana getiren ve aynı yüzyılda Kutadgu Bilig gibi bir eser ortaya koyan Türklerin birdenbire gerilemesi beklenemez. Ayrıca İslâm medeniyeti dairesine girilmiş olan bu dönemde, İslâm dinini, İslâmiyet'in ilkelerini öğretmek için pek çok eserin yazılmış olması mümkün görünmektedir. Bu karanlık devrin sebebini Moğol istilasında aramak gerekir. XII. asrın sonları ile XIII. asrın başlarında yazıldığı tahmin edilen ve bugüne kadar gelmiş olan pek az eserin istinsah tarihlerinin de XIV. yüzyıla ve daha sonrasına ait olması bunu açık bir şekilde göstermektedir (Canpolat, 1989, s. 165-166).

Batı Türkçesi yazı dili ile telif edilmiş ilk eserler incelendiğinde onların Ahmed Yesevî ve onu izleyenlerle benzeşen ve ayrılan yönleri olduğu görülecektir. Bu ilk dönem eserlerinde Türk nazım şekli olan dörtlükler ve hece vezni, İslâmî gelenekten gelen nazım şekilleri ve aruzla yan yana görülmektedir. Anadolu'ya gelen Türk toplulukları arasında elbette şairler

ve yazarlar da vardı ve onlar sahip oldukları bu birikimi Anadolu’ya da taşıdılar. Burada bu hazır malzemenin kullanılması yerine niye yeni bir lehçeye ihtiyaç duyulduğu sorulabilir? Çünkü aydın seviyesinde bilinen bu edebî dilin yerel bölgelerde yeterli miktarda muhatabı yoktu. Yani Doğu Türkçesi bu bölgede iletişim rolünü gerektiği gibi icra edemiyordu. Yeni toplumsal yapının beklentilerine uygun, daha çok eğitim amaçlı bir yeni dile ihtiyaç vardı ve ilk dönem örnekleri bu bakımdan büyük ölçüde didaktik örnekler olarak sunuldu. İşin böyle olması bir alt yapı problemi gibi görülse de aslında muhatap kitlenin beklentisi de bu doğrultuda idi. Şüphesiz bu yeni yapının önemli unsurlarından biri de sözlü gelenekte devam eden folklor unsurları idi. Bütün bu şartlar ve imkanlar ortaya bu anlamda yeni bir edebî dil çıkardı ki biz buna Batı Türkçesi adını veriyoruz (Ercilasun, 1993, s. 29).

Nazım ve nesir olarak iki koldan gelişen Batı Türkçesinin ilk ve hakim örnekleri nazımdır. Çünkü bu dönemde şiir, nesre göre toplumda daha rağbet görmekte, hatta günümüz ölçülerine göre asla manzum olarak kaleme alınmaması gereken lügatler, tıbba ve gramere ait kitaplar bile bu şekilde yazılmaktaydı. Çünkü, matbaa olmadığı ve malzeme dil aracılığı ile taşındığı için daha kolay ezberlenebilen şiir, hemen her tür için başvurulan bir anlatım aracı idi. Bu ezberlenebilme özelliğinden dolayı şiir, ayrıca müzik eşliğinde okunduğundan hem akılda kolay kalmakta hem de sanatçı ve şairler vasıtasıyla kolayca yayılabilmekteydi. Fakat hemen belirtelim ki nesir de bu edebî gelenek içinde hiçbir zaman hayıflanılacak bir konumda olmamıştır.

XIII. yüzyıl Anadolu sahasında boy göstermeye başlayan Türk edebiyatının şiir alanındaki başlıca temsilcileri Sultan Veled, Ahmed Fakih, Yunus Emre gibi şairlerdir. Fakat Anadolu’da Türk edebiyatını, bu dilde eser vermemiş olmakla birlikte Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207-1273) ile

başlatmak gerekir. Tasavvuf edebiyatının bu ünlü ismi kaleme aldığı Divan-ı Kebîr, Mesnevî, Fîhi Mâfih gibi eserleriyle Anadolu Türk edebiyatını hala etkilemeye devam etmektedir (Johanson, 1993).

Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled (1226-1312) Anadolu'da Türkçe'nin ilk ses bayraklarından biridir. Babasının etkisi altında yetiştiği için yazdığı eserlerinde halkı aydınlatmak ve Mevlânâ'nın büyüklüğünü anlatmak istemiştir. Bu eserler Farsça'dır. İçlerinde Türkçe beyit veya müstakil örneklere rastlanır. Türkçe örnekler, düşüncelerini duyurabileceği muhatap kitlenin ondan böyle bir beklenti içinde olduğunun göstergesi sayılabilir. Bu şiirlerde ölçü aruz, şekil ise çoğunlukla mesnevidir. Eserlerinden İbtidâ-nâme'de 76; Rebab-nâme'de 162 Türkçe beyit bulunmaktadır. İntihâ-nâme'de Türkçe beyitler yer almaz. Divan'da ise Türkçe-Farsça, Türkçe-Rumca mülemmalar bulunmaktadır (İzbudak, 1341; Uzluk, 1941; Mansuroğlu, 1958).

XIII. asrın ortaları ile XIV. Asrın başlarında yaşadığı tahmin edilen Yunus Emre'nin (Köprülü, ?; Timurtaş, 1989; Tatçı, 1990; Gölpınarlı, 1992) bu şâirler içerisinde müstesna bir yeri vardır. Türkçeyi sanatkârâne bir üslûpla kullanan Yûnus Emre, Oğuzcaya dayalı Anadolu Türkçesinin müstakil bir yazı dili olarak kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır (Korkmaz, 1995, s 363).

Yunus'un eserlerinde kullandığı dil, tam o dönemde kullanılması gereken bir özellik gösterir. Bu dil sadece Türkçe kelimelerden oluşmaz. O, devrinin Türkçesinde var olan ve halk tarafından da anlaşılan Arapça ve Farsça kelimeler de onun metinlerinde yer alır. Çünkü bu devirde Türkler, tasavvufî kültürü ve dili özümsemeye başlamışlardır. Yunus'un dili folklorik üslubun bütün özellikleri taşıyan, hatta bunu yer yer bedii dile doğru taşıyan çok önemli bir gelişmedir. Bu yüzden onun şöhreti geniş halk kitlesine yayılmıştır. O'nun şiirlerinde; halk söyleyiş ve deyimleri,

Türkçeye adapte edilen Farsça ve Arapça kelimeler, devrin kültürünü yansıtan bilhassa, din-tasavvuf, cemiyet, insan, maddî kültür, kozmik âlem ve devrin tipleriyle ictimaî ve siyâsî düzenini dile getiren ifade bolca bulunur.

Ayrıca Yunus Emre'nin bazı Arapça ve Farsça kelimeleri Türkçe fonetiğine uyarladığı da görülmektedir (Tatçı, 1990: 68). Denebilir ki Yunus, konuşma dilini çağının eğitim ve kültür anlayışıyla paralel bir biçimde yazı diline aktaran ve bu dilin, folklorik üslubu da aşıp bedii dile taşıyacak düzeyde temsilciliğini yapan çok önemli bir kilometre taşıdır. Onun Divanı, klasik divan anlayışından farklı olmakla birlikte Anadolu'da bu adla anılan ilk Türkçe örnek olma özelliği taşımaktadır. Bir diğer eseri ise Risâletü'n-nushiyye adlı mesnevisidir. Yunus'un bu eseri dil ve üslup bakımından daha çok çağını temsil eder görünmektedir.

Bu metinlerden başka Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımakla beraber dil bakımından karmaşık bir durum gösteren iki yazılı metin daha vardır. Bunlardan birisi 630/1232'de 8'li hece vezni ve dörtlüklerle yazılmış olan Ali adlı şâirin Yûsuf u Züleyhâ hikâyesi (Ertaylan, 1960); diğeri ise 703/1303'te Şeyh Ali b. Muhammed tarafından istinsah edilen ve dilinden XIII. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Behcetü'l-hadâ'ik fî-Mev'izeti'l-halâ'iktir (Canpolat, 1967). Dil bakımından karışık bir durum arzeden bu eserlerin nerede yazıldıkları bilinmemekle beraber, Selçuklular Devri Oğuz Türkçesiyle yazıldıkları söylenmektedir. Bu eserlerin dilindeki karışıklığın sebebi, Anadolu'ya Oğuz boyları ile birlikte sayıları az da olsa Ortaasya'dan başka Türk boylarının da gelmeleri ve Oğuz Türklerinin henüz bir yazı dili geleneği olmadığı için sürekli göçlerle münasebetleri devam eden Doğu Türkçesinin yazı dilini kullanmış olmaları yüzündendir (Mazıoğlu, 1972 s 301). XIV. yüzyılda Şeyyâd Hamza'nın hatta

Kadı Burhâneddîn'in Doğu Türkçesiyle karışık şiir yazmaları bu durumu doğrulamaktadır.

Bu dönemde, Karamanoğlu Mehmed Bey, Anadolu Selçuklularının son zamanlarına doğru, memleketteki karışık durumdan faydalanarak Konya'yı Allaaddîn Keykubad'dan alıp devlet idaresini vezir sıfatıyla ele aldıktan sonra, (15 Mayıs 1277) Bugünden sonra hiç kimse divanda, dergâhta, bârgâhta, mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil konuşmayacak (İbn Bîbî, 1996, C. II s 209) şeklindeki kararını bütün şehre ilan ettirip defterleri dahı Türkçe yazalar buyruğunu verdi (Korkmaz, 1995, s 428). Sözü edilen bu buyruk, yeni bir işe başlamanın habercisi olmaktan çok kaçınılmaz bir sonun, toplumsal bir gelişmenin tesbitidir. Bu tarihlerden başlayarak artık Türkçe bir yazı dili olarak gündemdeki yerini almaya başlayacaktır.Manzum Eserler XIV. yüzyıl Anadolu sahası nazım alanında önemli eserlerin kaleme alındığı bir dönemdir. Bilindiği gibi XIII. yüzyıl sonu itibariyle Anadolu'da Selçuklu hakimiyeti nihayete ermiş ve bölgede çok sayıda Türk beyliği kurulmuştu. Bu geçiş dönemi Türkçe açısından da bir patlamaya vesile olmuş ve Türkçe'den başka bir dil bilmeyen mahalli beyler, çevrelerine topladıkları şair ve yazarları kendi bildikleri dilden eserler vermeye teşvik etmişlerdir. Dolayısıyla bu yüzyılda özellikle Fars kültürü dairesinde eğitim görüp Selçuklu saray geleneği çerçevesi içinde Türkçe şiir söyleyecek kişiler için bir sosyal ortam yoktu. Bu yüzdendir ki şair ve yazarlar, Türkçe'den başka dil bilmeyen, dahası maiyyetlerindeki sanatçıların bilgi birikimini anlayıp değerlendiremeyecek konumda olan koruyucu beylerin talepleri doğrultusunda eserler vermeye başladılar (Korkmaz, 1995, s 427).

Beylikler döneminde yazılan Türkçe eserlerin, ya bir ithaf olarak müellifin kendi arzusuyla veya beylerin etraflarındaki ulema ve sanatkârlara bizzat emirle meydana geldiği görülmektedir (Yavuz, 1983, s 14).

XIV. yüzyılın ilk yarısından itibaren öncelikle mesnevi edebiyatı dikkat çekmektedir. Mesnevi yazarları Anadolu'da Türk edebiyatının en eski şairleridir. Yüzyıl şairlerinin şiirlerinde karşımıza çıkan işlenmişlik ve gelişmişlik bu şiirin bir hazırlık ve tecrübe devresinin varlığını göstermektedir. Gelinen bu noktayla birlikte artık divan edebiyatı özellikle şiir alanında bu yüzyıldan itibaren her alanda eser verebilecek bir konuma ulaşmıştır (Akün, 1994). Bir başka ifade ile XIV. yüzyıldan itibaren Türkçe yazan müellif sayısı artmış (Mazıoğlu, 1983), Batı Türkçesi, Doğu Türkçesi özelliklerinden kurtulmuş, yerli ağız özelliklerinin yazı diline daha çok girişiyle milli bir yazı dili hususiyeti kazanmıştır (Korkmaz, 1995). İlk örnekler yeni bir oluşum sürecinin ürünleri olduğu için daha çok dinî-tasavvufî, tarihî, hamasî ve ahlakî nitelikte, çoğu çeviri ağırlıklı örneklerdir.

XIV. yüzyılın başında Ahi Evren'in dervişi Kırşehirli Gülşehri dikkat çeken bir isimdir. Artık Anadolu'da Türkçe'nin de gelişip boy attığı kültür merkezleri oluşmaya başlamıştır. İşte bunların ilklerinden biri Kırşehir olarak görünüyor. Gülşehrî'nin Felek-nâme ve Mantıku't-tayr adlı mesnevileri, yüzyılın genel yapısıyla örtüşür tarzda, dini-tasavvufî mahiyette örneklerdir ve yüzyılın dili ve ifadesi ile yani folklorik üslupla kaleme alınmışlardır. Onun bu eserler dışında Kerâmât-ı Ahî Evran adlı küçük bir mesnevisi ile bazı gazelleri de bilinmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi bu yüzyılda bir kültür merkezi olarak dikkat çeken Kırşehir, bu özelliğinden dolayı Orta Asya kültürünün de Anadolu'da önemli bir yansıma merkezidir. Bu yüzdendir ki yüzyılın ünlü şairlerinden birisi Âşık Paşa (1272-1332) burada doğmuştur. Asıl adı Ali olan Âşık Paşa, öğrenimini Kırşehir'de görmüş, ailesinin konumundan dolayı bazı olaylara adı karışmış ve bu yüzden Mısır'a gitmiş, bazı politik görevlerde bulunmuş ve Kırşehir'de ölmüştür. Bilinçli bir Türkçeci olan Âşık Paşa, on iki bin beyit tutarındaki ünlü eseri Garip-nâme'yi böyle bir anlayışla ve

mesnevi nazım şekliyle kaleme almıştır. Hiçbir zaman Yunus Emre ayarında büyük bir şair olmamakla birlikte eseri Türkçe’ye gösterilen teorik ve pratik anlamdaki ilgi bakımından çok önemlidir (Yavuz, 2000). Bu eser dışında Fakr-nâme, Vasf-ı Hâl, ve Kimya Risâlesi isimli başka manzumeleri ve bazı nazire mecmualarında şiirleri bulunmaktadır.

Son araştırmalar Türk edebiyatının ilk dönemlerinde birkaç Ahmed Fakih yaşadığını ortaya koydu (Sertkaya, 1989, Tezcan, 1994). Öyle anlaşılıyor ki XIII. ve XIV. yüzyıllarda fakih, ulema için kullanılan bir unvan idi. Ahmed isminin de yaygınlığı göz önüne alınırsa bu isimde birkaç şair adına rastlanmasını tabii karşılamak gerekir. Araştırıcıların daha önce XIII. yüzyılda yaşadığını kabul ettikleri Çarh-nâme ve Kitabü Evsafı Mesâcîdü’ş-şerîfe adlı eserlerin müellifi olan Ahmed Fakih’in XIV. yüzyılda yaşadığı, Çarhnâme’nin de 1350’den sonra yazıldığı artık kabul ediliyor (Tezcan, 1994).

Yine daha önce XIII. yüzyıl şairi olarak kabul edilen Şeyyad Hamza’nın, yapılan son araştırmalarla 1348 yılında hayatta olduğu, böylece XIV. yüzyılda yaşadığı kesinlik kazanmıştır (Akar, 1986). Şeyyad Hamza, XIV. yüzyılın dil, üslup ve içerik anlayışına uygun olarak dinî-tasavvufî karakterli şiirleri ile dikkat çeker. Ama bu şiirler bir önceki yüzyıldakilerle mukayese edilemeyecek kadar gelişmiş örneklerdir. Onun 1529 beyitlik Yusuf u Züleyha mesnevisi, ayrıca başka müstakil manzumeleri ele geçmiştir.

Yine daha önce XIII. yüzyıl şairi olarak tanımlanan Hoca Dehhânî de son araştırmalarla XIV. yüzyılda yaşadığı belirlenen bir başka şairdir (Akün, 1994). Anadolu’da din dışı divan şiirini başlatan şâir (Mazıoğlu, 1972: 300) olarak tanımlanan Dehhânî’nin dili ve üslubu başka tür bir zorlamaya girilmeden dikkatle incelense var olan özelliklerin onu kendiliğinden en erken XIV. yüzyıla taşıyacağı tabiidir. Onunla görülen

dünyevî şiirle birlikte artık divan şairleri yavaş yavaş mistik ve dinî konulardan farklı alanlara açılmaya başlamışlardır.Bu yüzyılın dikkat çeken mesnevi şairlerinden biri de Şeyhoğlu Mustafa'dır. Germiyan Beyliği şairlerinden olan Şeyhoğlu, Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın nişancılık ve defterdarlığını yaptı. İleri bir yaşta 1387 yılında Hurşid ü Ferahşâd'ı ve 1401'de Kenzü'I Küberâ'yı yazdı. (Yavuz, 1991) 1340 yılında doğduğu sanılıyorsa da ölüm tarihi belli değildir. Germiyan Beyi'nin ölümü üzerine Yıldırım Bâyezid'e sunulan Hurşid ü Ferahşâd (Hurşid-nâme), 7675 beyitlik bir mesnevisi olup İran şahı Siyavuş'un kızı Hurşid ile Mağrib şehzâdesi Ferahşâd arasındaki aşkı anlatmaktadır. Eser dil, hikâyecilik sanatı ve nazım tekniği itibariyle kendi yüzyılının özelliklerini taşır (Ayan, 1979).1369 tarihinde yazdığı Varka ve Gülşah mesnevisi ile Yusuf-ı Meddâh, 4800 beyitlik Kıssa-ı Yusuf adlı mesnevisiyle Suli Fakih Attar'dan çevirdiği Gül ü Husrev'le Tutmacı ve Ferah-nâme'siyle Kemaloğlu, yüzyılın diğer mesnevi şairleridir. Pir Mahmud'un Bahtiyâr-nâme'si, Tursun Fakîh'in Mukaffâ Cengi, Beypazarlı Maaz oğlu Hasan'ın Cenadil Kal'ası manzumesi ve Gazavât-ı Ali'si, Nakıboğlu'nun Dâstân-ı Aden'i ile şairi bilinmeyen Dâstân-i Harâmî bu yüzyılın daha az önem arz eden diğer mesnevileridir. Bu eserlerin hepsi de yüzyılın dil ve üslup anlayışına uygun yalın metinlerdir.

XIV. yüzyılda yeni bir hüviyet, yeni bir şekil, yeni bir heyecan ve ruhla meydana getirilen eserlerin çoğunluğunu dinî ahlâkî mesneviler oluşturur. Bu eserlerin çoğunluğunun Anadolu insanını adeta yeniden yoğurup şekillendiren çalışmalar olduğu görülmektedir. Bir süre sonra bu türe Yûsuf u Züleyhâ (Dilçin, 1947) Süheyl ü Nevbahâr (Dilçin, 1991), Hüsrev ü Şîrîn, Cemşîd ü Hurşîd (Flemming, 1974; 1979) ve Hurşîdnâme (Akalın, 1975; Çelebioğlu, 1995) gibi romantik mesneviler de eklenmiştir.

Son araştırmalar bu yüzyılda Hoca Mesut ve Kul Mesut olarak anılan şairin aynı kişi olduğunu göstermektedir (Toska, 1989, Tezcan,1995, s. 74). Hoca Mesut, bu yüzyılda didaktik mahiyetteki dinî örnekler yanında din dışı metinlerde de görülen artışta dikkate alınması gereken önemli bir isimdir. Kırşehirli olan Hoca Mesud, Süheyl ü Nevbahâr ve Ferheng-nâme-i Sa'dî adlı iki mesnevi ve mensur Kelile ve Dimne hikayelerini kaleme almıştır. Süheyl ü Nevbahâr'ın ilk bin beyti şairin yeğeni İzzeddin Ahmed tarafından geri kalan kısmı ise Hoca Mesut tarafından yazılmıştır. 1350 yılında yazılan eser, Yemen hükümdarının oğlu Süheyl ile Çin padişahıhının kızı Nevbahâr'ın aşkını anlatır. Farsça'dan alınan eserin Farsça metni belli değildir (Dilçin, 1991; Tezcan, 1994). Ferheng-nâme-i Sa'dî 1703 beyit olup Sa'dî'nin Bostan adlı eserinden seçilmiş parçaların çevirisidir. Hoca Mesud bu eserlerinde devrin dil anlayışı olan folklorik üslupla örtüşen yalın bir dil kullanmıştır.

XIV. yüzyılda, Anadolu'da dil itibariyle Azerî Türkçesine yakın olan şairler de yetişmiştir. Bunlar Kadı Burhaneddin, Erzurumlu Darir ve Seyyid Nesimî'dir. Asıl adı Burhaneddin Ahmed olan Kadı Burhaneddin (1344-1399), Oğuzlar'ın Salur kabilesinden olan bir aileye mensup olup babası ve dedeleri kadılık yapmış kimselerdir. Öğrenimini Kayseri'de yapan Kadı Burhaneddin, babası ile Mısır'a gitmiş orada daha ileri düzeyde tahsil görmüş, çok genç yaşta Kayseri'ye kadı tâyin edilmiştir. Eretnaoğulları devletinin dağılması üzerine 1381'de Sivas'ta sultanlığını ilân etmiştir. Yönetimi sırasında dağılan Eretna Beyliği'ni kendi hâkimiyeti altında tutmak için etrafındaki beyliklerle mücadele etmiş, Akkoyunlu hükümetini kuran Karayülük Osman Beğ'le yaptığı savaşta yenilerek 1399'da Sivas'ta idam edilmiştir. Kadı Burhaneddin'in kaside, gazel ve tuyuğlardan meydana gelen divanı, Anadolu'da tertip edilen ilk divan örneklerinden biridir (Ergin, 1980). Şiirlerinde yaşadığı hayatla örtüşen muhteris ve mâcerâcı

ruhunun akisleri görülmektedir. Sade dille yazdığı ve halk şiirinde görülen cinaslı kafiyelere fazlaca yer verdiği tuyuğları, bu nazım şeklinin Anadolu'daki en dikkate değer örnekleridir. Dilinde Azerî Türkçesi özellikleri bulunan başka bir edebiyatçı Erzurumlu Kadı Mustafa Darir'dir. Doğuştan kör olduğu için Darir mahlasını alan ve bunu gözsüz şeklinde Türkçeye çevirerek de kullanan Darir'in manzum ve mensur eserleri vardır. Hz. Peygamberin hayatını anlattığı Siyer-i Nebi, Yûsuf u Zelîha ve Emir Çolpan için kaleme aldığı Fütûhu'ş-Şam tercümesi ile Yüz Hadis tercümesi bunların başlıcalarıdır (Karahan, 1994).

XIV. asrın Azerî Türkçesine yakın bir dille eser veren şairlerinden biri olan Seyyid Nesîmî, Türkçe'nin sadece bu yüzyılda değil bütün tarihindeki en coşkun, en vecidli ve lirik tasavvuf şairlerinden biridir. Seyyid Nesîmî'nin hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Hurufîliğin kurucusu olan Fazlullâh-ı Hurufî'nin halifesi olan Nesîmî, bu mezhebin yayılışında büyük rol oynamıştır. Vahdet-i vücut inanışını ifadedeki cesur ve taşkın tutumu dolayısıyla 1404 yılında Halep'te derisi yüzülmek suretiyle idam edilmiştir. Şiirleri Batı Türkçesi'nin ilk örneklerinden biri olan divanında toplanmıştır. Nesîmî şiirlerinde inandığı düşüncenin tefekkür boyutunu, duygu planına taşıyarak olağanüstü lirik bir çerçevede ifade etmiş ve bu haliyle yazdıklarını düşüncelerini ileten bir form olarak kullanmasına rağmen bunu didaktizme düşmek şöyle dursun lirizmin de en üst boyutunda dile getirerek dünyada örneklerine az rastlanacak bir başarıyı gerçekleştirmiştir. Bu özelliğinden dolayı şiirleri Türkçe'nin konuşulduğu bütün coğrafyalarda yazıldıkları andan itibaren çoğu ezberlenerek dilden dile dolaşmış ve yine bu coğrafyada o, Fuzûlî ve Nevâî ile birlikte en çok okunan üç şairden biri olmuştur. O, heyecanlı ve ateşli edası, sanatlı söyleyişi, sâde ve âhenkli dili ile gerçekten büyük bir şair ve kudretli bir sanatkârdır (Ayan, 1990).

Bu yüzyılda, klâsik edebiyatın kurulmasında büyük rolü olan şairlerden birisi de Ahmedî'dir (ö.1413). Germiyan Beyliği sahasında yetişen Ahmedî önce Kütahya'da sonra Kahire'de eğitim görmüş, Anadolu'ya döndükten sonra Germiyan Beği Süleyman Şah'ın danışmanı olmuştur. Bu beylik Osmanlı Devleti'ne bağlanınca Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid'in maiyetine katılmış, bir ara Timur'un yanında kalmış, sonra Şehzâde Emir Süleyman'ın, takiben de Çelebi Mehmed'in yanında bulunmuştur. Çok sayıda eser sahibi olan Ahmedî, fazla esere itibar etmeyen bu gelenek mensuplarınca önemli bir şair sayılmamakla birlikte, nazım tekniğine hâkim bir şair ve nesir ustası olarak tanınır. Ahmedî'nin 8000 beyti aşan büyük bir divanı, 8250 beyitlik İskender-nâme'si, 5000 beyit tutan Cemşîd ü Hurşid'i eserlerinin en önemlileridir (Akalın,1975). İskendernâme, Büyük İskender'in hayatı, aşkları ve fetihlerini, gayesini anlatan ve konusunu Genceli Nizâmî'nin kitabından alan mesnevi şeklinde bir eserdir (Ünver,1983). Başka kaynaklardan da faydalanan ve konuyu kendi buluşlarıyla genişleten Ahmedî, orijinal sayılabilecek bir eser otaya koymuştur. Çin hükümdarı Cemşid'in Rus kayserinin kızı Hurşid'e aşkını anlatan Cemşid ü Hurşid, 1403 yılında yazılmış bir mesnevidir. Ahmedî'nin Tervihü'l-Ervâh 10 bin beyti aşkın manzum bir tıb kitabı ve Mirkatü'I Edeb adını taşıyan Arapça-Farsça manzum lügati, ayrıca Arapçanın sarfına ve nahvine ait iki manzum risalesi de bulunmaktadır. Esere ilâve edilmiş 334 beyitlik Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman bölümü, Osmanlı müellifleri tarafından yazılan ve günümüze kadar gelen Türkçe ilk Osmanlı tarihidir (Timurtaş, 1992).

Mensur Eserler

XIV. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Türkçe edebî eserlerin yanında ilmî eserler de görülmeye başlanmıştır. Zamanın geleneklerine uyularak yazılan tıp, astronomi, matematik, tarih, hatta tasavvuf ve İslâmî bilimlere ait

eserlerde, çok kere telif tarihleri belirtilmediği için tespitte çeşitli zorluklarla karşılaşılmaktadır (Şehsuvaroğlu, 1960, s 26). Mesela, Türkçe ilk tıp kitabının XIV. asrın ortalarında yazıldığı zannedilmektedir (Uzluk, 1960, s 79). Bu günkü bilgilere göre, bu alandaki eserlerin ilki, Aydınoğlu Umur Bey (1340-1348) adına, İbni Baytar'ın Kitâbü'l-câmii fi'l-edviyeti'l-müfrede adlı eserinden, ismi bilinmeyen bir şahıs tarafından Müfredât-ı İbni Baytar Tercümesi adıyla yapılan tercümedir. Bilinen ilk telif tıp kitabı ise, 1390 yılında, İshak bin Murad tarafından Gerede yöresinde yazılmış olan Edviye-i Müfrede adlı eserdir (Önler, 1988, s 53-4). Tıp kitaplarının, halkın istifade etmesi için her zaman sade bir Türkçe ile yazılmaları dikkat çekicidir (Uzluk, 1960, s 81).

Manzum eserler yanında Anadolu'da XIV. yüzyılda mensur eserlerin sayısında da yavaş yavaş bir artış görünür. Bu eserlerin muhteva olarak tamamı dinî ve tasavvufî karakterlidir. Başlangıç yıllarında görülen mensur eserlerin Kur'an ya da onun tefsiri olması tesadüfi değildir. Yeni bir dinî kabul etmiş olan Türkler, yeni dinlerinin kutsal kitabıyla ilgilenmişlerdir. Bunu takiben bu dinîn Kur'an'dan sonra en önemli kaynağı olarak hadislerin çevirileri dikkat çeker. İbadet faaliyetlerini düzenleyen ilmihaller, bunun dışında kalan ana kuralları toplayan akaid, İslâm hukuku nazariye ve uygulamalarını içeren fıkıh ve tasavvuf metinleri bu anlamda ilk göze çarpan örneklerdir. Bunlara ek olarak Menkabevi İslâm Tarihleri, Peygamberin hayatını anlatan siyerler, Kısas-ı Enbiyalar, dinî destani metinler, Menakıbnâmeler, ilk dönemlerden itibaren karşılaşılan hem mensur hem de manzum ürünlerdir. Dinî konularda yazılmış bu eserler amaç bakımından birbirlerine benzemenin ötesinde konu, tipler, olayları ve kişileri tasvir etme bakımından da benzerlik gösterirler.

Bu dönem eserlerinin en önemli özelliklerinden biri de Arapça ve Farsça'dan çevrilmiş olmalarıdır. Bunda şaşılacak bir durum söz konusu

değildir. Bilinmektedir ki ayrı ayrı medeniyetleri açar gibi görünen büyük uyanışlar, gerçekte gittikçe genişleyen ve sürekli tefekkürle

birbirine bağlıdır. Sürekli tefekkürü sağlayan en önemli öğe ise tercümedir. Büyük uyanış hareketleri her şeyden önce birer büyük tercüme devri ile başlamışlardır. Bir başka ifade ile uyanış dönemlerine yaratıcılık gücünü tercüme verir. (Ülken, 1997, s.14). Fakat daha önce de belirtildiği gibi bu çevirileri gerçekleştiren Türk aydınları karşılarındaki kitlenin ne tür bir beklenti içinde olduğunu biliyorlardı. Arap ve Fars kültürünü layıkıyla tanıyan bu aydınlar kuşkusuz sözü edilen bu dillerin estetik bakımdan uç örneklerini tanıyorlardı. Ama onlar o anda karşılarındaki muhatap kitlenin bu tür örneklere değil de didaktik ve folklorik üslupla kaleme alınmış yalın metinlere ihtiyaçları olacağı düşüncesiyle ve tabii doğru bir tercihle yukarıda sözü edilen daha çok dinî nitelikli eserler çevirmişlerdir. Bu metinler sadece içerik bakımından değil, üslup ve anlatım bakımından da yalın özellikler gösterirler. Estetik metinlerin çevirilerine ise daha sonra başlanacaktır.

XIV. yüzyılda Kul Mesud, Aydınoğlu Umur Bey (1309-1347) adına Kelile ve Dimne’yi Farsça’dan Türkçe’ye çevirdi. Kelile ve Dimne, başta hükümdarlar olmak üzere devlet yöneticilerine yönetim aşamasında gerekli olan bilgilerle ahlaki meziyetlerle donanmış adil, akıllı ve güçlü olma yollarını hikemi öğütler, vecizeler ve atasözleriyle bezenmiş hikayelerle sunan ahlak ve siyaset kitaplarıdır. Fakat vermek istediği bilgileri doğrudan değil mecazi bir anlatımla sunmuş olmaları onların değerini arttırmıştır. Bu önemli konumları yüzünden sözü edilen eserler, yazıldıkları yıllardan itibaren pek çok dile çevrilmişlerdir. Kelile ve Dimne, konusu gereği öncelikle hükümdarların ilgisini çekmiş ve onlar tarafından kendi dillerine çevrilmeleri arzu edilmiştir. Halk Hikayelerinden farklı olarak aydın çevrelerde okunan ahlak ve siyaset konulu bu tür eserler,

Arap ve Fars edebiyatlarında olduğu gibi Türk edebiyatına da tercüme yoluyla kazandırılmış ve yüzyıllar boyu ilgi ile izlenmiştir. İşte dilimizde ilk Kelile ve Dimne çevirisi olan Kul Mesud tercümesi, Farsça aslına sadık bir metin olarak karşımıza çıkar. Çeviri metni, hüner göstermekten çok yararlı olmayı ve bilgilendirmeyi hedef almıştır. Klasik Osmanlı metinlerinde ayet ve hadislerle atasözü ve vecizeler Türkçe metnin bir parçası imiş gibi açıklayıcı bir hüküm ifade etmeden verilirler. (Toska, 1989)

Yüzyılın bir diğer yazarı Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa (1340-1409'dan evvel) hayvan hikayelerini konu edinen Marzuban-nâme'yi çevirdi. Bu dönemin diğerlerine göre daha çok tanınan ahlak ve siyaset kitabı Kabus-nâme ise Mercümek Ahmed tarafından çevrildi. Bu eserin bir diğer mütercimi de Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa'dır. Aynı yazarın benzer türdeki bir diğer önemli eseri ise Necmüddin Dâye'nin Mirsâdü'l-ibâd'ından serbest bir tercüme olan Kenzü'l-küberâ ve Mehekkü'l-ulemâ adlı çalışmasıdır. Bu eser de padişahların, vezirlerin ve bilginlerin konumlarından söz eder ve devlet yönetiminde etkin olan bu gurupların ideal konumlarının nasıl olması gerektiğini anlatır (Yavuz, 1991).

Sözü edilen bu yazarların yaşadıkları yöreler gözden geçirilirse Anadolu Beylikleri içinde özellikle Aydınoğulları ve Germiyanoğullarının öne çıktığı görülecektir. Öyle anlaşılıyor ki XIV. yüzyıl Anadolusu'nda edebî ve ilmî faaliyet büyük ölçüde bu iki beyliğin sınırları içinde canlılığını sürdürmektedir.

Erzurumlu Mustafa Darir (ö.1392'den sonra), yine bu yüzyılda dinî ve tarihî mahiyetteki eserleriyle dikkat çeker. İslâm peygamberinin hayat ve faaliyetlerinin anlatıldığı, sahasının ilk örneği olması bakımından oldukça önemlidir. Eser, çeviri olup Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-Bekrî'nin el-Envâr ve Miftâhu's-sürûr ve'l-efkâr fî Mevlidi'n-nebiyyi'l-muhtâr adlı Arapça eserinin çevirisi olup beş ciltir. Sade dili, tabii söyleyişi ve içindeki

lirik manzum parçalarla çok sevilen Sîretü'n-nebî Yavuz Sultan Selim'in Mısır fethi dönüşünde İstanbul'a getirilmiş ve yeniden altı cilt olarak istinsah ettirilmiştir. Fakat eserin 3,4 ve 5. ciltleri özellikle ilginç minyatürleri yüzünden çalınmış ve Batı kütüphanelerine satılmıştır. Darîr'in bir diğer eseri olan Fütühu'ş-şam tercümesi Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b.Vâkıd el-Vâkıdî'nin aynı adı taşıyan eserinden çevrilmiştir. (Kaya, 1981). Darîr'in bir diğer mensur çeviri eseri olan Yüz Hadis tercümesidir. anlaşılacağı gibi çeviridir. Kırk, seksen veya yüz hadis çevirileri İslâmî gelenekte çok yaygın olan bir uygulamadır. İşte bu uygulamanın dilimizdeki ilk örneklerinden birini sunan Darîr, genelde manzum olarak yapılan çeviriler yerine mensur çeviriyi tercih etmiştir. Çeviri örneklerin pek çoğunda olduğu gibi devrik ve kısa cümlelerle kaleme alınan eser, yine bu dönem örneklerinin çoğu gibi isim ve fiil soylu kelimelerin yoğun kullanımıyla oluşturulmuştur. Cömerd kişi yakındur Tanrıya, dahi yakındur uçmaga, ırakdur tamudan, gibi.

Sa'lebî'nin Arapça Arâyisü'l-mecâlis adlı eserinden mütercimleri bilinmeyen Kısas-ı Enbiyâ ve Tezkiretü'l-evliyâ tercümeleri, yine bu yüzyılda Türkçeye çevrildiler. Bu eserlerde de folklorik üslubun ve ilk dönem ürünlerinde karşımıza çıkan yalın dilin özellikleri görülmektedir.

Bu çevirilerde yazarlar, eserin aslına sadık kalmakla birlikte oldukça serbest hareket etmekte, kişisel tasarruflarda bulunmaktadırlar. Mütercim bazan metinde olduğu halde bazı kısımları çeviriye almazken bazan da kendisi ilavelerde bulunmaktadır. Bazı konuların açıklanmasında yer yer mütercim kendi görüş ve düşüncelerini katarak metni genişletebilir. Bu yüzdendir ki bu dönemde ve daha sonraki devrelerde Arapça ve Farsça ile bağlantılı pek çok eseri günümüzde anladığımız şekliyle tamamen çeviri ürünü örnekler olarak saymamak gerekir.

Bu yüzyılın önde gelen şairlerinden Ahmedî'nin (ö.1412) kardeşi Hamzavî, din uğruna yapılan savaşlardaki fedakarlıkları, kahramanlıkları ve kerametleri ile halkın muhayyilesinde yer alan Hz. Peygamber'in amcası Hamza'nın adı etrafında gelişen Hamza-nâme'yi kaleme aldı. Hamzanâme, Hz. Hamza'nın kişiliği etrafında kurulmuş, onun kahramanlığı, cesareti, dürüstlüğü, zayıftan yana olması, din uğruna yaptığı fedakarlıkları vs. özelliklerini dile getiren dinî-destanî bir türdür. Hamzanâmeler, Anadolu'da İslâmî destan kahramanlıklarının anlatıldığı ilk eserlerdir. Bunlar X. yüzyıldan itibaren söylenmeye başlanmış, XIV. yüzyıldan itibaren yazılı ilk örnekleri verilmiştir. Hamzanâme'de daha çok İran kaynaklı ve efsane türünden olan olaylar dile getirilir. Türk nesrinin sade ve güzel ilk örneklerini oluşturan bu hikayeler, büyük bir halk kitlesi tarafından sevilerek okunmuştur (Sezen, 1991).

İslâmiyetin doğuşu ile ilk dönemlerdeki yayılışını anlatan Arapça târîh kitapları da bu yüzyılda Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bu çevirilerin tamamında da bir takım ilaveler bulunur. Taberî (ö.923) ve İbn Kesir (ö.1373) tarihleri ile daha önce Darîr tarafından çevrildiği belirtilen Fütûhu'ş-şam bu tarz örneklerdir.

Yeni bir dinîn ve onun oluşturmaya çalıştığı yeni bir toplumsal yapının varlığı karşısında dinî içerikli ve didaktik manzaralı eserlerin bu yüzyılda da daha önce olduğu gibi ilk dikkati çeken örnekler olması son derece tabii, hatta gereklidir. Bu eserlerin dili çok sade, ifadeleri halkın kolaylıkla anlayabileceği açıklıktadır. Yabancı kelime, tamlama ve gramer şekillerine zaman zaman sözü edilen örneklerde rastlanmakla birlikte Türkçe yazmak ve tercümelerde halkın anlayabileceği sade bir dil ve üslup kullanmak onların başlıca özelliği idi. Çünkü bu durum, yeni teşekkül eden bir edebî dil olması açısından hem yazan hem de onu okuyacak olan muhatap kitle açısından bir zorunluluktu. Çoğu Arapçadan dilimize giren yabancı

kelimelerin de tamama yakını halkın anlayabildiği, günlük hayatında kullandığı kelimeler olup bunların da önemli bir kısmı dinî tabirlerdi. Bu dönem metinlerinde sanılanın aksine Farsçanın oranı oldukça düşüktür. Yine bu yüzdendir ki bu ilk dönem örnekleri dil ve imlâ bakımından da örnek aldıkları yeni medeniyetin tesiri altındadırlar ve Oğuz Türkleri, Arapça'dan, özellikle de Kur'andan etkilenen bir imlâ ve yazı sistemi geliştirmişlerdir. Bu yüzden Türkçe kelimelerdeki ünlülerin yazılmadığı, onların yerine hareke kullanıldığı görülür. Bu durum, harekenin önemini kaybettiği XVI. yüzyıldan itibaren bile zaman zaman karşılaşılan bir özellik olarak karşımıza çıkar. Kısacası, ilk dönemler, başka hususlarda olduğu gibi dil ve imlâda da bir karmaşanın yaşandığı devrelerdir. Özellikle Türkçe kelimelerin aynı metin içinde bile farklı imlâ ile yazıldıkları, Batı Türkçesi dahilinde verilmiş dönem ürünlerinin pek çoğunda karşımıza çıkan bir tablodur.

Dinî nitelikli bu eserler yanında XIV. yüzyılda yavaş yavaş dünyevî konuların da yer almaya başladığı görülür. İnsanın bu dünya ile ilgili arzu ve heveslerini dile getiren eserler de kaleme alınmaya başlanır. Bu tarz eserlerin ilgi görmeye başlaması mevcut türlerin gelişimini de hızlandırır. İnsanların gerçek dünya ile ilgili eğilimlerinin güçlenmesi sonucu yeni tür ve şekiller doğmaya başlar. Çünkü bu anlamda ortaya çıkan yeni tür, şekil ve üslupların oluşumunda dil hadiseleri ile birlikte sosyal sebepler de etkindir.

XV. Yüzyıl

Osmanlı devleti bu yüzyılda Anadolu'nun siyasî birliğini alt üst eden Ankara Savaşı'na (1402) rağmen siyasi birliği toparlamaya gayret göstermiş, Çelebi Mehmed'in tahta geçmesiyle birlikte (1413-1421) tekrar bütünleşme konusundaki gayretler ön plana çıkmış ve Anadolu tek bir siyasî gücün etrafında toparlanmaya başlamıştır. Bu yüzyıl, siyaset yanında

Osmanlı Devleti'nin kültür ve medeniyet bakımından da ilerleme devridir. XV. yüzyılda Türkçe sadece halkın konuştuğu bir dil olmaktan çıkmış, edebî sahada bir yazı diline dönüşmüş, bunun yanında bir devlet dili olarak da kısa bir süre sonra dünyanın en büyük dilleriyle diplomatik yazışmalar yapacak seviyeye ulaşmanın ilk örneklerini vermeye başlamıştır. Bunun delilleri, vakfiye kitabelerinde, resmîdevlet yazıları ve fermanlarda görülmektedir. Ayrıca Devletoğlu Yusuf'un eserinden anlaşıldığı kadarıyla yüzyılın ilk çeyreğinde medreselerde Türkçe dersler verilmektedir. Bütün bu gelişmelere bağlı olarak diğer güzel sanatlar yanında edebiyat da ilerlemesini sürdürmüştür (TDEK, 1998).

Bu yüzyılda, kültür hareketlerini başlatan, koruyup geliştiren, Türkçenin büyük devlet dili olmasına zemin hazırlayan II. Murad olmuştur. Şuurlu bir Türkçeciliğe sahip olan II. Murad devrinde devlet resmen dile müdahalede bulunmuş, Türkçeye Arapça ve Farsçadan bazı tercümeler yaptırmış; mütercimlere eserlerinde sade ve açık bir dil kullanmalarını tavsiye etmiştir (Yavuz, 1983, s 15).

XV. yüzyıl, Klâsik Türk edebiyatı İran'dan alınan örneklere göre zenginleşme dönemidir. Bu dönemde Klâsik edebiyata asıl etki Herat ekolü olarak isimlendirilebilecek ekipten, yani Hüseyin Baykara, Mollâ Câmî ve Ali Şîr Nevâî'den gelmiştir (BİT, 1993: 552). Kısaca, bu yüzyılda, Klâsik Türk Edebiyatı, sağlam temeller üzerinde, gelişmeye başlamıştır. Bu tarz şiirin ilk büyük üstadı Şeyhî'dir. Asrın ikinci yarısında ise iki büyük üstad Ahmed Paşa ve Necâtî yetişmiştir (TDEK, 1992, C. III: 116).

Manzum Eserler

XV. yüzyılın başında dikkat çeken şair Ahmed-i Dâî'dir. Yüzyılın başında hem nazım hem de nesir alanında Türkçe'ye kıymetli eserler kazandıran Dâî'nin hayatı hakkında bilinenler sınırlıdır. Bu yüzyılda da Germiyan Beyliği çerçevesinde yetişen sanatçılar Anadolu'da Türkçe'ye

hizmet etmeye devam etmektedirler. Dâî de bu konumdaki isimlerden biridir. Başlangıçta Germiyan beylerinden II. Yakup Bey'in hizmetinde olmuş, bu topraklar Osmanlı Devleti'ne bağlanınca Osmanlı hükümdarı Emir Süleyman, Çelebi Mehmet ve II. Murat'ın maiyetinde bulunmuştur. Ölüm tarihi de bilinmemektedir. Bursa'da adını taşıyan bir mahalle ile hamam ve cami bulunması mezarının da orada olduğunu düşündürmektedir. Üretken bir şair olan Dâî'nin on beş kadar eseri vardır. Türkçe, Farsça divan, Çengnâme (Tekin, 1992), Câmasbnâme, Vasiyyet-i Nûşirevan ve Mutâyebât bunların manzum olanlarının başlıcalarıdır. Edebiyat tarihi içinde Ahmedî ile Şeyhî arasında önemli bir köprü olan Dâî, yazdıklarıyla da kendi çağının dil ve üslup özelliklerini yansıtan önemli bir halkadır.

XV. yüzyılın en önemli isimlerinden biri olan Şeyhî de Germiyanoğulları sınırları içinde yetişmiş büyük bir sanatçıdır. Asıl adı Yusuf Sinanüddin olan şair, öğrenimini İran'da tamamlamış ve burada önemli hocalardan İslâmi ilimler, tıp ve tasavvuf eğitimi almıştır. Ülkesine döndükten sonra hekimlik yapmış, II. Yakup Bey ile Osmanlı sultanlarından Emir Süleyman ve Çelebi Mehmed'in maiyetinde bulunmuş, onların hekimliklerini yapmıştır. Daha sonra II. Murad'ın da maiyetinde bulunan Şeyhî, 1431 yılı civarında Kütahya'da ölmüş ve Dumlupınar'ın Çiftepınar köyü yakınlarına gömülmüştür.

Şeyhî'nin elimizde Divan'ı, Husrev ü Şirin mesnevisi ile Harnâme adlı küçük bir mesnevisi bulunmaktadır. Bu eserleriyle Şeyhî, klasik şiirin Anadolu'daki ilk önemli temsilcisi sayılmalıdır. Ona gelinceye kadar sade ve basit bir dil ve üslup özelliği gösteren Türkçe Dehhânî, Ahmedî, Ahmed-i Dâî gibi şairler elinde belli bir üslup özelliği kazanmaya başlamışsa da hala erken dönemin özelliklerini yansıtmaktadır. Daha çok folklorik üslup olarak adlandırılacak olan bu üsluptan bedii üsluba geçişin ilk örneklerine Şeyhî'de tesadüf edilebilir.

Onda eleştiri konusu olan arkaik Türkçe kelimelerin, aruz kusurlarının varlığı yaşadığı çağla izah edilmelidir. Bu görüntüye rağmen biraz daha farklı bir vadide eser veren Nesîmî hariç tutulacak olursa Şeyhî, Divan edebiyatını bütün çizgileriyle gösteren ilk şairdir, denebilir. Bunu ilk dönem tezkirecilerinden itibaren bütün araştırıcılar belirtir (İsen, 1994, 112; Tarlan, 1934). Nitekim ortaya konan bu ürünler daha sonra pek çok şairi etkilemiştir. Şeyhî divanı basılmıştır (İsen-Kurnaz, 1990). Şeyhî'nin diğer eseri olan Husrev ü Şirin, araştırıcılara göre Türk edebiyatında yazılan Husrev ü Şirinlerin en güzelidir. Husrev ü Şirin aslında Nizâmîden tercümedir. Fakat daha önce belirtildiği gibi Osmanlı dönemi çeviri örneklerini tercüme ile telif arası bir noktada değerlendirmek gerekmektedir. Aynı şey bu eser için de söylenebilir. Husrev ü Şirin Şeyhî tarafından bitirilememiş, eksik kalan kısmı XVI. yüzyılda Rûmî adlı bir şair tarafından tamamlanmış, Cemâlî de buna zeyl yazmıştır. Husrev ü Şirin yayınlanmıştır (Timurtaş, 1963).

Şeyhî'nin eserleri içinde en tanınanı olan 126 beyitlik küçük mesnevisi Harnâme, hiciv edebiyatımızın ilk başarılı örneklerinden biri sayılmaktadır. Bu çalışma da Timurtaş tarafından yayınlanmıştır (1970). Şeyhî'nin şiirlerinde karşımıza çıkan ve sonradan kullanımdan düşen arkaik Türkçe kelimeler ile aruz kusurları, yaşadığı dönemle ilgili eksikliklerdir.

Divan edebiyatı Şeyhî'nin ardından bu yüzyılın en önemli şairlerinden biri olan Ahmet Paşa'yı yetiştirdi. Kaynaklarca Bursa veya Edirne'de doğduğu belirtilen Ahmet Paşa, II. Murad'ın kazaskerlerinden Veliyyüddin Efendi'nin oğludur. Ailesinin konumuna denk bir öğrenim gören Ahmet Paşa müderrislik ve kadılık yaptıktan sonra ilmi, zekası ve şiiriyle dikkat çekerek önce kazasker sonra da Fatih Sultan Mehmed'e vezir ve müşavir olmuştur. Daha sonra gözden düşen Paşa, önce hapse atılmış sonra bağışlanarak Bursa'da mütevellilik ve sancak beyliği görevlerine atanmıştır.

Son görevi olan Bursa sancak beyliğinde iken ölmüş (1497) ve kendi yaptırdığı medrese bahçesine gömülmüştür. Ahmet Paşa, divan şiiri vadisinde, Şeyhî'den aldığı bayrağı bir adım daha ileriye götürmüş, onun şiirinde eleştiri unsuru olan arkaik kelimelerden şiirini arındırmış ve daha Fars şiiri özelliklerine benzeyen bir noktaya taşımıştır. Bu yüzden devir kaynakları onu Fars şiir birikimini Türkçeye aktaran kişi olarak tanımlarlar (Canım, 2000, 156). Ayrıca onun Nevâî'nin şiirlerine nazire yazarak kendi tarzını bulduğu bilgisi de belgelenmiştir (Çetindağ, 2001). Fakat o etkilendiği eserleri Türkçe'ye başarıyla aktarmış, bu haliyle de teknik bakımdan kusursuz örnekler ortaya koymuştur. Fakat teknik mükemmelliğe karşın bu şiirlerde bir cazibe eksikliği söz konusudur. Ahmet Paşa'nın şiirleri içinde özellikle kasideleri başarılı bulunmuştur. Bu şiirlerde artık işlek, ahenkli, ince ve zarif hayallerle süslü, edebî sanatları ustalıkla yer veren bir tabloyla karşılaşılmaktadır ki bu özellikler artık klasik şiirin bedii üslubu olarak tanımlanacaktır. Ahmet Paşa'nın şiirlerinde tasavvufî görüşler yer almamaktadır. Ahmet Paşa bu özellikteki şiirlerini Divanında topladı (Ali Nihat Tarlan, Ankara, 1992).

XV. yüzyılın başında Anadolu'da henüz tam anlamıyla bir siyasi birlik söz konusu olmadığı, var olan siyasi başkentlerde bilim, kültür ve sanatın alt yapı kurumları yeni yeni oluşmaya başladığı için bu dönem sanatçıları büyük ölçüde öğrenim için Anadolu dışına gitmekte ya da Anadolu dışından buralara bilim ve sanat adamları gelmektedir. Mısır, İran, Irak bölgesi öğrenim için gidilen, Horasan ve Herat ise Anadolu'ya sanatçı gönderen yerler olarak dikkat çeker. Ahmedî'nin Mısır'da, Şeyhî'nin İran'da Eşrefoğlu'nun Hama'da yetişmiş olması tesadüf değildir. İşte farklı coğrafyalardaki değişik kaynaklardan toplanan bilgiler zamanla Anadolu'da yeni bir yapı vücuda getirecektir. Hiç kuşkusuz edebiyat da bundan kendi payına düşeni alacaktır.

Bu anlamda Anadolu'da İstanbul'un fethiyle birlikte her alanda başka tür bir canlanma ortaya çıktı. Artık Fatih Sultan Mehmet Asya ve Avrupa'yı birbirine bağlayan kara ve deniz yollarını kontrol eden, üstelik de o güne kadar ele geçirilemeyeceği söylenen bu tılsımlı şehri feth edince sadece bir şehri değil, bir efsaneyi de elde etmiş olmaktaydı. Bu önemli kazanım derhal etkisini pek çok alanda ve uluslar arası düzeyde değişiklikler meydana getirerek gösterdi. Artık Osmanlı Devleti bir imparatorluğa gidiyordu. Bunun yazı diline, şair ve yazarlara da etki etmesi gayet doğaldı. Ama bu noktada siyasi gelişmelerle kültürel gelişmelerin birbiriyle bütünüyle örtüşmediği, kültürel gelişmelerin siyasi gelişmeleri belli bir mesafeden izlediğini unutmamak gerekir. Bu yüzdendir ki İstanbul merkezli bir bilim, kültür, sanat faaliyetinden söz etmek için fetih tarihinin üzerinden belli bir dönemin geçmesi gerekmektedir (Köprülü,

1918; Tekin, 1995). Fatih Sultan Mehmet ve Vezir Mahmut Paşa'nın bu konudaki gayeretleri sözü edilen mesafeyi kısaltmışsa da bu işler kısa sürede gerçekleşmemiştir. İşte bu yeni dönemde ortaya çıkan önemli isimlerden biri Necâtî'dir. Doğum yeri ve doğum tarihi belli olmayan Necâtî, kaynaklardaki verilere bakılacak olursa devşirme asıllıdır. Asıl adı İsa olup Edirne'de bir yaşlı kadın tarafından yetiştirilmiş, gençliğini Kastamonu'da geçirmiş, şiiriyle dikkat çekince Osmanlı sarayınca himaye edilerek şehzâdelerin maiyetinde divan katipliklerinde çalışmıştır. Yanında çalıştığı Şehzâde Mahmud'un Manisa'da ölmesi üzerine İstanbul'a dönmüş ve kendisine sağlanan maaşla geçimini sağlayıp burada vefat etmiştir (1509). Necâtî kendisine gelinceye kadar oldukça mesafe kat eden İstanbul Türkçesini bir yazı diline dönüştürerek çok önemli rol üstlenmiş bir şair olma özelliği taşır. Onun bu özelliği daha devrinde edebiyat araştırıcıları tarafından fark edilmiştir (Canım, 2000, 487). Böylece Ahmet Paşa ve Şeyhî'de biraz tercüme kokan dil ve üslup Necâtî Bey'de İstanbul

Türkçesi’nin tabii cümle yapısına uygun hale getirilmeye, yerlileştirilmeye çalışılması çabasına dönüşür. Bunun sonucunda da Necâtî’nin şiirleri bu doğal yapıdan gelen canlılıkla çıkar okuyucunun karşısına. Türkçe deyim ve atasözleriyle zenginleşen bu yeni yazı dili, XVI. yüzyılda Bâkî, XVII. yüzyılda Şeyhülislem Yahya elinde daha da gelişecek ve XVIII. yüzyılda Nedim’le en güzel örneklerini verecektir. Necâtî’nin elimizde bulunan tek eseri Divanı’dır (Tarlan,1992)

İstanbul’un fethiyle artık bir imparatorluğa doğru yürüdüğünü söylediğimiz Osmanlı Devleti daha önceki büyük devletlerde belli kurallara göre işleyen sanatı ve sanatçıyı koruma ilkesini, konumuna denk bir biçimde ele almaya başladı. Matbaanın yaygınlaşıp bugünkü anlamda bir telif sistemi oluşuncaya kadar bilim ve sanat ancak himayeci bir gelenekle yaşama imkanı buldu. Bu yüzdendir ki bütün ortaçağ boyunca sanat ve saltanat birbiriyle yakın ilişkili iki kelime olarak kullanılmıştır. Kendi yapıp ettiklerini hem çağına hem de gelecek zamanlara iletecek yöneticiler, şairleri adlarını ölümsüzleştirecek kişiler olarak görmüştür. Bulunduğu konum gereği hem çağına söyleyecek sözü olan hem de bunu tıpkı saltanat mensubu gibi- gelecek kuşaklara ulaştırmak isteyen sanatçı da, saltanat sayesinde sanatını icra edebîleceği bir ortam bulabilmek umuduyla devlet yöneticilerine yaklaşmıştır (İsen, 1997). Bütün ortaçağda sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak egemen bir hükümdar tarafından belirlendiği bir toplumda sanat ilişkilerinin de böyle bir gelenek içinde icra edilmesi kaçınılmazdır. Orta Çağ’da Doğuda ve Batıda devlet patrimonyal yapıda olup egemenlik gücü, mülk ve tebaa mutlak biçimde hükümdar ailesine ait sayılırdı. Sadece onun lütuf ve inayetine erişenler toplumun en şerefli ve zengin tabakasını oluştururdu. Hanedanlar arasında rekabet ve üstünlük yarışı başka alanlar gibi sanat koruyuculuğunda da kendinî gösterirdi (İnalcık, 1992). Ayrıca böyle gelenekte yöneticinin de koruduğu sanatı bilen

biri konumunda olması gerekir. Bu yüzdendir ki özellikle Osmanlı sarayında başta şehzâdeler olmak üzere devlet yöneticilerinin şiir, musiki ve hat konusunda eğitildiklerini biliyoruz. İşte böyle bir anlayıştan dolayı Osmanlı padişahlarının çoğu hem şairleri korumuş hem de şiir yazmıştır. Osmanlı Devleti'nden önce de var olan bu gelenek en güzel örneğini Herat'ta Hüseyin Baykara (1438-1506) ile Ali Şir Nevâî (1501) arasında bulur (İsen, 1997, s.285). İlk Osmanlı padişahları yeni bir devlet kurmak için uğraştıkları için bu anlamda bir faaliyet içinde olamamışlardır. Ancak fetret

devri sona erdikten ve devlet güçlü sultanların etrafında toparlanmaya başladıktan sonra bilim, kültür ve sanatla ilgilenilmeye başlandı (İpekten, 96, s. 15). Yıldırım Bayezid, Şeyhoğlu Mustafa, Ahmedî ve Niyâzî ile Emir Süleyman Ahmedî, Ahmed-i Dâî ve Hamzavî ile Çelebi Mehmet, Ahmedî, Ahmed-i Dâî ve Şeyhî ile ilgilenmişlerse de asıl yoğun alaka II. Murad Devri'nde başlar. II. Murat Osmanlı hanedanı içinde ilk şiir söyleyen padişahtır. Bu yüzden devrinde şiir revaç bulmuş, şairlere maaş bağlamış bu yüzden de Şeyhî, yeğeni Cemâlî, Şemsî, Nakkaş Sâfî, Gelibolulu Zaîfî, İvazpaşazâde Atâî, Hüsâmî, Hassan, Bursalı Ulvî ve Aşkî gibi bir şair kadrosu teşekkül etmiştir. Yine bu yüzdendir ki ilk dönem Osmanlı şuarâ tezkireleri Osmanlı Devri edebiyatını da II. Murat Devri'nden başlatırlar.

Fatih Sultan Mehmet Devri'nde (1451-1481) ise bilim ve sanata sağlanan teşvik uç noktasına ulaşmıştır. İstanbul'u doğunun ve batının en önemli kültür merkezi yapma gayreti içindeki Fatih, bilinçli bir gayretle önce İslâm dünyasında bilgisiyle temayüz etmiş bilgin ve sanatçıları sarayına davet etti. Bunların ilk akla geleni Molla Câmî (1413-1492) ile ünlü matematik bilgini Ali Kuşçu'dur (ö. 1474). Bununla da yetinmeyerek Fatih, batılı bilgin ve sanatçıları da İstanbul'a çağırdı. Bunların ilk akla geleni de Mastori Pavli Daragoza ile Veronalı Matteo Pasti'dir. Birkaç dil

bilen Fatih bilim alanında yetkin olduğu gibi şiir alanında da dikkat çeken bir isimdi. Sultan şairler arasında ilk divan tertib eden ve adı dışında ilk mahlas kullanan padişah odur. Avnî mahlasıyla söylediği şiirler çağının önde gelen ustalarının örnekleriyle yarışacak niteliktedir. Devrinde 185 şairin maiyetinde bulunduğu, otuz kadarının maaşa bağlandığı rivayet edilir (İpekten, 96, s.28; Tekin, 1995, s.

186). Fatih dışında bu dönemde sadrazam Mahmud Paşa ile Şehzâde Cem de şairleri koruyan kişiler olarak dikkat çekti (İpekten, 96). XV. yüzyılda tahta geçen bir diğer padişah II. Bayezid (1481-1512) Adlî mahlasıyla şiirler söylemiş ve bunları bir divanda toplamıştır. Fatih Devri'nde yetişen pek çok şair, olgunluk dönemini onun devrinde tamamlamıştır.

II. Bayezid de atalarının himayeci geleneğini devam ettirdi. Bu yüzden adına pek çok eser sunuldu (İpekten, 1996, s.50; Erunsal, 1979-1980). Padişahların dışında Şehzâde Cem ve Şehzâde Korkut da şiirler yazmışlardır. Cem'in Türkçe ve Farsça divanı ile Cemşîd ü Hurşid adlı mesnevisi vardır (Ersoylu, 1989, Okur, 1992, İnce). Korkut'un şiirleri de yayınlandı (Kılıç, 1996, 203).

Hanedan mensupları yanında devrin önde gelen devlet adamları da hem şiir yazmış, hem de yazanları korumuşlardır. Bunların başında kuşkusuz Adnî mahlasıyla Türkçe, Farsça şiirler söyleyen Mahmut Paşa (ö.1474) gelir. Bir diğer isim de yine sadrazamlardan olan Karamanî Mehmed Paşa'dır. O da Nişânî mahlasıyla Türkçe, Arapça şiir söylemiştir.

XV. yüzyılda önde gelen bu şairlerin dışında da çok sayıda şair yaşamış ve bunlar şair sayısındaki artışa paralel olarak değişik konularda eserler kaleme almışlardır. Divanı elimize geçmemiş olmakla birlikte devir kaynaklarının övgüyle söz ettikleri Melîhî, Ahmet Paşa'nın tanzir ettiği şairlerden biri olan Atâyî, Şeyhî'nin yeğeni Cemâlî, Karamanlı Nizâmî,

Cem Sultan’ın maceralı hayatında hep yanında olan Cem Sa’dîsi, ilk defa atasözü ve deyimlerle örülü şiirler kaleme alan Cezerî Kasım Paşa, Tacizâde Cafer Çelebi bunların başlıcalarıdır. Bu yüzyılda ilk defa kadın şairler de edebiyat dünyamıza katılırlar. Kastamonulu veya Amasyalı bir ailenin kızı olan Zeynep Hatun bunların ilkidir. Divan tertip ettiği söylenirse de bu eser henüz ele geçmemiştir. Bir diğer kadın şair Amasyalı Mihrî Hatun’dur (ö.1506). Elimizde divanı da olan Mihrî, sade ve samimi ifade edilmiş gazeller yazmıştır. Bunların bir kısmı Necâtî’ye naziredir (Timurtaş, 1992).

Bu yüzyılda artık Rumeli şehirleri de Osmanlı kültür mozayiğini zenginleştirmeye başlamışlardır. Bunların başında Priştine doğumlu Mesîhî (ö.1513) gelmektedir. Mesîhî, bütün Priştineli şairler gibi katiplik mesleğini seçmiş ve Hadım Ali Paşa’ya divan katibi olmuştur. Mesleğinin yansıması olarak Gül-i Sad-berg adlı bir münşeat mecmuası kaleme almış, divan tertip etmiş (Mengi, 1995) ve Osmanlı edebiyatı için yeni ve Türk edebiyatına özgü bir tür olan şehr-engîz yazma geleneğini başlatmıştır. Murabba tarzında yazdığı bahariyye, Türkçeden Batı dillerine çevrilen ilk örneklerden biridir.

Batı Türkçesinin başlangıcında ağırlıklı bir yekun tutan mesneviler, bu yüzyılda da kaleme alınmaya devam edildi. Yüzyılın başında Şeyhî’nin Husrev ü Şirin’i ile iyi bir çıkış yakalayan mesnevi geleneği, Hümâmî’nin Sînâme’si, Elvan-ı Şîrâzî’nin Gülşen-i Râz’ı, Cemâlî’nin Gülşen-i Uşşak’ı (Hümâ vü Hümâyun), Halîl’inin Firkatnâme’si, Abdî’nin Camasbnâme’si, Muînî’nin ilk Türkçe Mesnevi çevirisi olan Mesnevî-i Muradiyesi (Yavuz, 1983), Abdurrahim’in Vahdetnâme’si (Keskin, 2001), Taci zâde Ca’fer Çelebi’nin Hevesnâme’si ile bu yüzyılın önemli ürünlerini verdi. Yüzyılın sonunda ise Akşemseddin zâde Hamdî (1499-1503), Anadolu sahasının ilk hamsesini kaleme aldı. Yusuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnun, Tuhfetü’l-uşşâk, Kıyafetnâme ve Mevlid’den oluşan bu hamse içinde en tanınmış

olanı kendi hikayesini de içine alan Yusuf u Züleyhâ mesnevisidir. Yüzyılın hamse yazan bir başka şairi de Karışdıranlı Süleyman Behiştî'dir. Yusuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnun, Hüsn ü Nigâr, Süheyl ü Nevbahâr, ve Vâmık u Azrâ adlı mesnevileri dışında bir de Divanı vardır.

Dinî ve tasavvufî edebiyat da XV. yüzyılda gelişimini sürdürdü. Bu tarz eserler söz konusu edilince ilk akla gelen örnek yüzyıllardan beri adeta kutsal bir metin özelliği kazanmış olan Süleyman Çelebi'nin Mevlid'idir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Süleyman Çelebi, hayatını Bursa'da geçirmiş ve Yıldırım Bâyezid'in divan imamlığını yapmıştır. Vesîletü'n-necât adını taşıyan ve mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan mevlit, Türk halkının samimi peygamber sevgisini çok güzel yansıtan ve yazıldığı günden beri hiçbir kitaba nasip olmayan bir ilgiyle okunan çok önemli bir eserdir. Benzer popüler eserler gibi Mevlit de zaman içinde orijinal şeklini büyük ölçüde kaybetmiştir. Fakat Süleyman Çelebi'nin başlattığı bu gelenek başka şairlerce de sürdürülmüş ve bu yüzyılda Ahmedî ile Muhibbî de mevlit yazmışlardır (Timurtaş, 1992, s 127). Yazıcızâde Mehmed'in Muhammediye adlı eseri de Türk halkının değer verdiği

önemli dinî kaynaklardan biridir. Bir çok dinî hikaye ve hadis yorumuna dayanan bu eser, Mevlit gibi yüzyılını yansıtacak yalın bir dil ve açık bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu tarz eserlerin günümüze kadar sevilerek okunmasının en önemli sebeplerinden biri de bu hususiyettir. Zaten dinî ve tasavvufî eserler öncelikle okunmak ve anlaşılmak için yazıldıklarından yalın dil kullanımına ve açık anlatıma çok dikkat etmektedirler.

II. Murad adına fıkha ait manzum Vikâye tercümesini kaleme alan Devletoğlu Yusuf, bir hadis tercümesi olan Ferahnâme'yi (y.1425), kaleme alan Hatiboğlu, Âşık Paşa'nın tarzını sürdüren Aydınlı Rûşenî (ö.1486), Yunus tarzını sürdüren Hacı Bayram-ı Velî (ö.1429) ve şiirlerini bir

Divan'da toplayan Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469) (Mustafa Güneş, 2000), aruz veznini kullanan fakat gene tarzına uygun sade şiirler kaleme alan Kemal Ümmî (ö.1475) (Yavuzer, 1997.) yüzyılın dinî ve tasavvufî edebiyat vadisinde eser veren diğer önemli adlarıdır.

Bu yüzyılda manzum tarihler de yazılmıştır. Enverî'nin Düsturnâmesi, Uzun Firdevsî'nin Kutbnâmesi (Kıssa-i Cezîre-i Midilli), Sarıca Kemal'in Selâtînnâmesi bunlar arasındadır.

Mensur Eserler

XV. yüzyılda şiirde kazanılan bu gelişmeye paralel bir nesir dilinden söz edilemez. Bu yüzyılda da nesir, konuşma dilinin bir adım önünde kısa cümleler, çeviri kokusu özellikleri taşıyan bir ifade ve yalın bir üslupla sade nesir örnekleri çerçevesinde değerlendirilebilir. Bunun yanında sayıca az da olsa farklı türlerde ilmî ve bediii üslupla kaleme alınmış estetik nesrin ilk örneklerine bu yüzyıl metinleri arasında rastlanacaktır.

XV. yüzyıldaki mensur dil verimlerine bakıldığında dinî, tasavvufî ve dinî-destanî konulu eserler çoğunluğu teşkil ederler. Bunun yanında Dede Korkut Hikayeleri ve Danişment-nâme gibi bazı kahramanlık hikayeleri ile münşeât türündeki eserlere de rastlanır. Kısacası bu yüzyılda nitelik ve nicelik bakımından bir zenginleşmeden söz edilebilir.

Anadolu Türk edebiyatının öncü isimlerinden biri olan Ahmed-i Dâî, manzum örnekler yanında Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey'in teşvikiyle Emir Süleyman adına Tercüme-i Tefsîr-i Ebu'l-leys Semerkandî'yi kaleme aldı. Sözü edilen bu eser, Anadolu'da Türkçeye çevrilen ilk Kur'an tefsiri olarak bilinmektedir. Bir akaid kitabı olan ve Arapça'dan dilimize aktarılan Miftâhü'l-cenne, Lülü Paşa adında biri için çevrilmîştir. Ebi Bekr bin Abdullah el-Vâsitî'ye ait rüya tabirlerinden bahseden Tercüme-i Ta'birnâme, Germiyanoğlu II. Yakup Bey adına çevrilmîştir. Konusu astronomi ve astroloji olan Tercüme-i Eşkâl-i Nâsır-ı Tûsî, Nâsır-ı Tûsî'nin

Sî-Fasl adlı eserinden çevrilmîştir. Attar'dan çevrilen Tercüme-i Tezkiretü'l-evliyâ, daha sonra edebiyatımızda yaygınlık kazanacak olan evliya biyografilerinin Anadolu'daki öncü örneklerinden biridir. Eser, Karaca Bey'in isteği üzerine II. Murat adına çevrilmîştir. Sağlığın korunmasıyla ilgili hadisleri içeren Tercüme-i Tıbb-ı Nebevî, Ebu Nuaym Hâfız-ı İsfahânî'nin Kitabü'ş-şifâ fî ehadisi'l-Mustafâ adlı eserinin Ahmed b Yusuf et-Tıfâşî tarafından meydana getirilen muhtasarının, Umur Bey'in isteği üzerine Türkçeye yapılan çevirisidir. Ayrıca onun Ayete'l-kürsî'nin tefsiri ile Esma-i Hüsnâ'yı açıklayan Vesîlet'ül-mülûk li Ehli Sülûk adlı mensur çevirisi de vardır.

Ahmed-i Dâî'nin bu eserleri arasında bir tanesi vardır ki nesir tarihimiz açısından son derece önemlidir. Bu yüzyıla gelinceye kadar ortaya konan eserlerin çoğu, özellikle de bir takım temel şekil ve türlere ait örnekler, daha önce Arap ve Fars edebiyatlarında gelişmiş eserler esas tutularak dilimize adapte edilmîş çalışmalardır. Mektup türü de bir edebiyat formu olarak Arap edebiyatında çok erken dönemlerde kesin kurallara bağlı bir sanat olarak teşekkül etmişti. Eldeki çalışmalardan anlıyoruz ki standart bir forma ulaşan mektup türü eğitimin de bir parçası idi. Başka örnekler gibi Arap edebiyatından Fars edebiyatına geçen tür, oradan da Türk edebiyatına geçmiştir. Bugünkü anlamda kompozisyon kitabı adı verilebilecek olan ve yazışma kurallarını belirleyen münşeat mecmualarının ilk örneklerinden birini böyle bir örnek çerçevesinde Dâî dilimize kazandırmıştır. Münşeât mecmualarında yer alan mektuplar, belirli olay ve durumlar karşısında devlet görevlilerinin neyi nasıl yazmaları gerektiğini gösteren kalıp mektuplardır. Resmî yazışmalar dışında bu tarz eserlerde şahsi yazışma örnekleri de yer almakta, ana, baba, kız kardeş dayı gibi kişilerin yakınlarına, arkadaşlarına veya toplumdaki yüksek mevki sahibi birilerine, uzak bir tanıdığa tebrik, taziye veya rica tarzında yazılacak örneklerin de bu

münşeâtlarda modelleri bulunmaktadır. İşte bu tarz eserlerin ilk örneklerinden birini Teressül adıyla Dâî kaleme aldı.

Dâî'nin Teressül'ü dışında bu yüzyılda Yahya bin Mehmed el-Kâtib'in Menâhicü'l-inşâ'sı, Şeyh Mahmud bin Edhem'in Gülşen-i İnşâ'sı ve Mesîhî'nin Gül-i Sad-Berg'i, tarzın dikkate değer diğer öncü örnekleridir. (Derdiyok, 1997, s.665; Türk Dili Mektup Özel Sayısı, S.274, Temmuz 1974, s.44; Tekin,1971).

Bu dönemin dikkate değer yazarlarından biri de Bedr-i Dilşâd'dır. Türk nesir tarihi açısından önemli bir isim olan yazarın, Tuhfe-i Murâdî, Kemaliyye, Kitâbü't-tabîh ve Tarih-i İbni Kesir Tercümesi gibi eserleri vardır. Bu eserlerin çoğu, II. Murad'a sunulmuştur. Bütün bu çalışmalardan II. Murad'ın bilim ve sanata büyük önem verdiği ve onun bu gayretleriyle Türkçenin bu yüzyılda bir yazı dili olarak gelişip serpilme yolunda önemli adımlar attığı kolaylıkla söylenebilir (Çelebioğlu, 1995; Yelten, 1998).

Her sosyal faaliyetin hususi bir tarihe ihtiyacı, olayların ortaya çıkışından sonradır. Osmanlı toplumsal yapısında ortaya çıkan gelişmeler artık toplumu tarih yazmaya zorlamaktaydı. Üstelik İstanbul'un fethinden sonra bir imparatorluk kurmuş olmanın bilinciyle toplum, her türlü sosyal, iktisadî ve kültür faaliyetlerini yazıya geçirme şuuru kazanmıştı. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun üzerinden epey zaman geçtiği için Osmanoğulları tarihleri (Tevârih-i Âl-i Osman) bir ihtiyaca cevap vermek üzere kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunların önemli bölümü ilk örnekler ve çağının anlayışının ürünü olması açısından sade bir dil ve destanî unsurlarla iç içe yazılmışlardır.

Osmanlı tarihçiliğinin önemli bir kolu olan Tevârih-i Âl-i Osmanların ilk mensur örneğini yazan Derviş Ahmed Âşıkî b. Şeyh Yahya b. Süleyman b. Âşıkpaşa'dır (1400-1502). Âşıkpaşazâde, Amasya civarında Elvan Çelebi köyünde doğdu. Âşık Paşa'nın torunlarından olduğu için

şiirlerinde Âşıkî mahlasını kullanmaktadır. Yazar bu eserini yazarken Geyve'de Orhan Gazi'nin imamı İshak Fakih'in oğlu Yahşi Fakih'in evinde okuduğu bir kitabı kaynak olarak kullandığını, II. Murad ve II. Mehmed devirlerine ait olan bölümleri ise kendi görüşleri olarak kaleme aldığını belirtir. Eser, 1484 yılında kaleme alındı. Menakıp üslubuyla kaleme alınan eser, o dönemdeki olayları aktarması yanında askerlerin ve halkın psikolojisini yansıtması bakımından da mühimdir. Bu haliyle eser, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda gazilerin, ahilerin abdalların, bacıların rollerini ortaya koyar. O sıradaki Anadolu halkının konumunu gözler önüne serer. Tevârih-i Âl-i Osman, ilk defa Ali Bey tarafından (İstanbul, 1332) yayınlandı. Daha sonra Friedrich Giese (Leipzig, 1929) ve Atsız (İstanbul, 1949) tarafından neşredildi. Bu tarz eserler, Türkçenin kendi tabii yapısı içinde edebî dile dönüşün çok önemli örnekleridir.

Türün diğer önemli eserini yazan Oruç b. Adil, Edirne'de doğdu. Adil adlı bir kozacının oğludur. Tevârih-i Âl-i Osman, 1467 yılına kadar gelen mensur bir eserdir. Bunun da kaynağı Yahşi Fakih'in eseridir. Eser, N. Atsız tarafından yayınlanmıştır.

Cihan-nümâ veya Tevârih-i Âl-i Osman ya da Neşrî Tarihi olarak anılan yüzyılın diğer önemli tarihi, sekiz bölümden oluşan bir dünya tarihidir. Fakat bugün elimizde sadece altıncı bölümü bulunmaktadır. Eser, Fr. Taesschner tarafından Cihannümâ, Die altosmanische Chronik des Mavlana Mehemmed Neschri (Leipzig, 1951) adıyla yayınlandı. Faik Reşit Unat ve Mehmet Altay Köymen de tenkitli neşrini gerçekleştirdiler (Ankara, 1949, 1957, 1987). Köymen eseri sadeleştirerek de yayınladı (Ankara, 1983, 1984, 2 cilt).

XV. yüzyıl târîh kitapları arasında Târîh-i Ebu'l-feth ya da Tursun Bey Tarihi adıyla anılan bir başka târîh kitabı ise özellikle dili ve üslubu ile farklı bir kategoride ele alınması gereken bir eserdir. Sanatlı bir dille

kaleme alınan eser, XVI. yüzyılda usta bir üslup ve kayıtlara daha sadakatla kaleme alınan Kemal Paşa zâde ve Hoca Sadeddin Efendi’nin eserlerinin habercisidir ve bu tarzın ilk örneğidir. Bu bakımdan da sözü edilen eser, aynı yüzyılda kaleme alınmış Âşık Paşazâde, Oruç Bey ve Neşrî tarihlerinden belirgin bir biçimde ayrılır. Adı geçen bu eserler, konuşma dilinin yazı diline dönüşümünün ifadesi iken Târîh-i Ebu’l-feth, klasik İslâm tarihçiliğinin bizde takipçisi olarak görünen ilk eserdir. Bu eserde artık, kısa cümleler, süssüz kuru ifadeler yerine Farsça ve Arapça cümle yapılarına uygun uzun cümleler, tasvire önem veren ve bu yüzden de bol bol sıfat ve zarf kullanan, benzetmeler yapan, mecazi ifadelere başvuran, kelimelerin ses yapılarından yararlanarak aliterasyon ve secilerle metni süsleyen, kısacası bediî dilin ilk örneklerini oluşturmaya çalışan bir yazarla karşı karşıyayız. Bu yeni anlayış artık Osmanlı nesir dilinde hakim bir unsur olmaya başlayacak ve bundan böyle söyleneni derinleştirmek yerine söyleyişi güzelleştirmeyi hedef alan bir çerçeveye bürünecektir. Öyle ki bu anlayış sadece klasik örneklerde değil Âşık Edebiyatı metinlerinde de karşımıza çıkacaktır.

Târîh-i Ebu’l-feth, Fatih Sultan Mehmed’in fetihlerini anlatan bir gazavatnâmedir. Sözü edilen bu Târîh eski ve yeni harflerle neşredilmîştir (Tursun Bey Târîh-i Ebu’l-feth, Haz. Mehmed Arif; İstanbul, 1330/1912; Tursun Bey Târîh-i Ebu’l-feth, Haz. Mertol Tulum, İstanbul, 1977; The History of Mehmed The Conqueror by Tursun Bey, çev. Halil İnalcık-Rhoads Murphey, Minneapolis-Chicago, 1978).

Kıvamî’nin Fetihnâme-i Sultan Mehmed adlı eseri de bir diğer gazavatnâmedir (Franz Babinger, Fetihnâme-i Sultan Mehmed, İstanbul, 1955).

Yazarı belli olmayan fakat Oğuz destanının bir parçası ve devamı olan Dede Korkut Kitabı, nesir tarihimiz için çok önemli bir kilometre taşıdır.

Çünkü bu eser, eski tarihlere uzanan tabii Türk nesrinin kendi çağındaki bir devamı niteliğindedir ve özellikle çeviri eserlerde ya da onların etkisinde gelişen Batı Türkçesi örneklerinde karşımıza çıkan dil, üslup ve sentaks hususiyetlerinin ötesinde, tabii Türkçe akışın bir yansımasıdır. Bu haliyle Dede Korkut Kitabı'nı, sözlü dilden yazılı dile aktarılmış folklorik üslubun çok önemli bir işaret taşı olarak algılamak gerekmektedir. Bu özgün özelliği yüzünden eser üzerinde pek çok araştırma yapılmıştır (Son çalışmalar için bkz. Tezcan, 2001; Tezcan-Boeschoten, 2001).

Tasavvufî eserlerin bu yüzyılda da ağırlıklı bir yer tuttuğu daha önce belirtilmîşti. Çünkü Anadolu'da birbiri ardınca tekkeler kuran tarikatlar, mürid ve mensuplarının eğitimi ile alakalı çoğu didaktik manzum ve mensur eserler kaleme alma ihtiyacı hissetmişler, bu da tasavvuf konusunda pek çok eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu tarz mensur eserlerin XV. yüzyılda en önde geleni Eşrefiyye tarikatının kurucusu Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'nin (ö. 1469) Müzekki'n-nüfûs adlı eseridir. Eşrefoğlu kitabının mukaddimesinde eserini halkı doğru yola sevk etmek için bilhassa Türkçe olarak yazdığını belirtir Aynı yazarın tarikat adabını ele aldığı bir diğer eseri de Tarikatnâme'dir.

Bu yüzyılda tasavvufî mensur örneklerin en dikkate değer olanlarını Kaygusuz Abdal (ö. 1444) kaleme alır. Abdal Musa müridlerinden olan Kaygusuz Abdal, Yunus tarzında başarılı şiir örnekleri verdiği gibi nesirde de özellikle üslup açısından dikkatle üzerinde durulması gereken biridir.

Onun eserlerinde ilk defa Anadolu'da gelişen nesir dilinin, konuşma dilinin üstünde yeni bir yazı diline gidişin güzel örneklerine raslanmaktadır. Her kim gönül bahrine yol buldu ne dür isterse dalup çıkardı. Anlar kim sûrete bakdı gaflet ipin boynına takdı tâati hırmenin oda yakdı…. gibi ona ait ifadeler, hem söyleyiş, hem üslup, hem mecaza yaslanma, hem de gönül bahri, gaflet ipi, tâat hırmeni gibi soyut ve somut kelimelerden oluşturduğu

tamlamalarla daha sonraki yıllarda standart bir hale dönüşecek klasik nesrin bu yüzyılda adeta öncüsüdür. Kaygusuz Abdal'ın Budalanâme, Kitab-ı Miglâte ve Vücûdnâme adlı üç mensur eseri bulunmaktadır. Ayrıca Saraynâme ve Dil-güşâ adlı iki eseri de manzum mensur karışık haldedir. (Güzel, 1983).

XV. yüzyılda bu tarz eserlerin önde gelenlerinden bir diğeri de Ahmed Bîcan'ın (ö. 1465'ten sonra) Envârü'l-Âşıkîn adlı eseridir. Envârü'l-Âşıkîn Yazıcıoğlu Mehmed'in Arapça olarak yazdığı Megâribü'z-zaman adlı eserinin Türkçeye çevirisidir. Eserin dili yine geniş kitlelerin kolay anlaması için sade bir Türkçe'dir. Bu esere ek olarak aynı yazarın Acâibü'l-mahlûkât, Müntehâ Tercümesi, Şemsiyye ve Dürr-i Meknûn adlı eserleri de vardır.

Tasavvufî eserlerin bir başka kolunu oluşturan menakıpnâmelerden de bu yüzyılda kaleme alınan eserler bulunmaktadır. Bilindiği gibi, tasavvuf akımı ilerledikçe tarikat kurucuları ya da veli ve şeyhlerin menkabevi hayatlarını merak etme de aynı oranda artar. İşte sözü edilen bu tür, adı geçen kişilerin menkıbevi hayatlarını konu edinmekte, halkın bu anlamdaki beklentilerine cevap vermektedir. Türün dikkate değer özelliği, olağanüstü unsurlara çokça yer vermesidir. Halk topluluklarına genellikle kendi tarikat büyüklerini anlatmak üzere o tarikat içinden birinin kaleme aldığı eserler oldukları için bu tarz örnekler, konuşma diline yakın, yani folklorik üslupla yazılırlar. Bunların önemlilerinden biri olan Saltuknâme, Cem Sultan'ın çevresindeki şairlerden Ebu'l-hayr-ı Rûmî tarafından yazılmıştır. Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Ebu'l-hayr-ı Rûmî, Anadolu ve Rumeli'de müslümanlığı yaymada büyük gayretler gösteren Sarı Saltuk'un hayatını, mücadelelerine ve kerametlerini derleyip yazmıştır (Yüce, 1987; Akalın, 1988). Üslup ve anlatım olarak yüzyılın prototip örnekleri olan Dede Korkut Kitabı'nı ve Âşıkpaşazâde Tarihi'nin

hususiyetlerini yansıtan eser, bu haliyle çağının dikkate değer örneklerinden biridir.

Menakıbnâme tarzının hem bu yüzyıldaki hem de türünün geneldeki en önemli örneklerinden biri Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnâmesi'dir. Yazarı bilinmeyen bu eser, Anadolu'da gelişen hem diğer tarikatlar, hem de Bektaşilik için çok önemli bilgiler içerir. Eserin dil ve üslup özellikleri kendi çağının benzer örneklerini yansıtır (Gölpınarlı, 1985).

Aynı tarz eserlerden bir diğeri ise Otman Baba'nın halifelerinden Küçük Abdal tarafından yazılan Velâyetnâme-i Otman Baba adlı menakıpnâmedir. Küçük Abdal'ın hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Menakıpnâme, 1483 yılında kaleme alınmıştır. Otman Baba, önde gelen Bektaşi şeyhlerinden biri olup tekkesi bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Haskova şehri yakınlarındadır. Balkanlar'daki kolonizatör Türk dervişlerinin en önemlilerinden biri olan Otman Baba'nın, sözü edilen bu eserle hayatı ve yaptıkları menkıbevi bir biçimde anlatılmaktadır. Eser, Velâyetnâme-i Şâhî olarak da anılır. Menakıpnâmede şeyhin kerametlerinden söz edilir.

Eşrefoğlu Abdullah Rumî'nin hayatı ve kerametlerini anlatan Eşrefoğlu Menakıbnâmesi (Menâkıb-ı Eşrefzâde, Haz. Abdullah Uçman-Önder Akıncı, İstanbul, 1976) ile Fatih Sultan Mehmed'in veziri Mahmud Paşa'nın menkıbevi hayatını anlatan Menakıb-ı Mahmud Paşa, yüzyılın bu türdeki diğer eserleridir.

Bu yüzyılda tıp alanında Türkçe'ye çevrilmîş mensur eserler de bulunmaktadır. Bunlar, Sabuncuoğlu Şerefeddin Alî b. el-hac İlyas (ö.1468) tarafından Türkçe'ye çevrilen Cerrâhiyye-i İlhâniyye (y.1468) ile Mücerreb-nâme (y.1485), Halimî-i Amasyavî tarafından tercüme edilen Müfredât-ı İbn Baytar'dır.

Molla Lutfî'nin el-Ferec Ba'de'ş-şidde çevirisi, Hasan Bayatî'nin Câm-ı Cem Âyin'i ve Mehmed bin Sinaneddin'in Delilü'l-ibâd'ı yine bu yüzyılın mensur örnekleridir.

Arif Ali'nin Danişmend-nâme'si ile Firdevsi-i Rûmî'nin Süleyman-nâme, Da'vetnâme, Silahşörnâme, Satranç-nâme, Hayât u Memât ve Şeyh Abdullah-ı İlâhî Menakıbı gibi eserleri de bu yüzyılın örnekleridir.

Bu yüzyılda secili nesir de ilk örneklerini verecektir. Sinan Paşa ile karşımıza çıkacak seci'nin kelime anlamı, güvercin ve kumru gibi kuşların nağmelerini tekrarlamak suretiyle ötmeleridir. Terim olarak seci', nesirde cümlelerin sonundaki kelimelerin son harflerinin veya tamlama oluşturan kelimelerle bağlaçlarla birbirine bağlı ibarelerin son harflerinin kafiye oluşturmasıdır.

Eserini, Hâce Abdullah Ensârî'nin çalışmalarını göz önünde tutarak secili bir tarzda kaleme alan Sinan Paşa, Türk edebiyatında bu tarzın ilk ve en başarılı örneklerinden birini vermiştir (Tulum, 2001). Sinan Paşa fasılaları öylesine başarılı ve hemen hemen her kelimeyi bir diğeriyle ses ve anlam bakımından alakalı kurar ki böylesine başarılı kompozisyonlara çoğu kez şiirde bile rastlamak mümkün değildir:

İlâhî! Âsîlere azâb itmen adlse afv etmen Dahı ahdündür

İlâhî! Mücrimlere Ikâb itmen haksa Bağışlaman Dahı vadündür

Bu tarihten itibaren seci, mensur eserlerin hemen hemen bütün türlerinde yaygın olarak kullanılmıştır.

Sinan Paşa'nın Attar'ın Tezkiretü'l-evliyâ adlı eserinin tercümesi ile ahlâkî konuları ele aldığı Maârif-nâme adlı eseri, dinî ve tasavvufî konuların lirik tarzda işlendiği çalışmalarıdır. Sinan Paşa, bu çalışmalarıyla Türk edebî dilinin lügat hacmini hayli zenginleştirmiştir.

Batı Türkçesi'nin başlangıcı olan XIII. yüzyıldan XV. yüzyıl sonuna kadar olan devresini Erken Dönem olarak adlandırmak mümkündür.

Nazımda da nesirde de dönemin kendine özgü belli başlı özellikleri vardır ve bunları şöyle sıralamak mümkündür: Bu dönem yazı dili büyük ölçüde hayata yeni adım atmakta olan bir faaliyetin başlangıcında karşılaşılabilecek problemleri taşımaktadır. Bu yüzdendir ki imlâ ve üslup bakımından ciddi acemiliklere tanık olunur. Çünkü dönem, Türkçe imlânın sistemleştirilebilmesi için Arap yazı sisteminin mevcut imkan ve alternatiflerinin denendiği ve bir esasa oturtulamamış karmaşık ve düzensiz imlâ şekillerinin çok geniş ve çarpıcı biçimde ortaya konduğu bir dönemdir (Turan, 2001). Bu yüzden özellikle Türkçe kelimelerin imlâsında aynı metin içinde bile birkaç ayrı yazılışa rastlamak mümkündür. Bunun en önemli sebebi kuşkusuz imlânın oturmamış olmasıdır. Fakat ağızların farklı farklı oluşu da değişik yazılışların bir başka sebebidir. Daha sonraki dönemlerde hemen hiç tesadüf edilmeyecek olan Arapça ve Farsça asıllı kelimelerde bile zaman zaman imlâ yanlışları karşımıza çıkar. Türkçe kelimeler Arap alfabesinin kabul edildiği ilk dönemlerde bu dilin hususiyeti olan harekelerle gösterilmekteydi. Daha sonra hareke yerine vokalleri gösteren harfler kullanılmaya başlanmış, ama geçiş döneminde her ikisinin de kullanımından ya da her ikisinin de kullanılmamasından doğan sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Örneğin harekelerden vazgeçilmeye başlandığı yıllarda bir süre vokalleri gösteren harfler de kullanılmamıştır. Türkçe kelimelerde çift sessiz yerine şedde kullanılmaktadır. B, p, c, ç, dal, tı harfleri karışık olarak bir birinin yerine kullanılabilmektedir. Farsça tamlamaların bu dönemde okunduğu gibi gösterilmesi de sıklıkla rastlanan bir durumdur.

Üsluba gelince imlâda karşılaşılan sıkıntılar bu konuda da karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem üslubunun şüphesiz yazardan yazara değişen hususiyetleri olmakla birlikte devir üslubu diyebileceğimiz bir ortak özellikten de söz etmek mümkündür. Dönem üslubunun en mühim özelliği konuşma diline yakın folklorik üslup olarak adlandırılabilecek bir özellik

taşımasıdır. Bu üslupta cümleler kısa (ortalama beş kelime) ve cümleyi oluşturan kelimeler büyük ölçüde isim ve fiillerden ibarettir.

Erken döneme ait metinlerin büyük çoğunluğu yeni kabul edilen bir medeniyetin daha önce Arapça ve Farsça olarak yazılan temel konularının Türkçe'ye aktarımından ibaret olduğu için bunlar, genellikle o dillerin cümle yapısı özelliklerini yansıtır. Bu manada devrik cümle kullanımı bu metinlerde yaygındır. Yine bu özellikten dolayıdır ki Türk dünyasında yeni bir medeniyet anlayışı ikame edilmeye çalışıldığı için ortaya konan metinlerin muhtevası didaktik-öğretici özellikler taşır.

Erken dönem metinlerinin bir diğer özelliği de kullanılan kelimelerin büyük çoğunluğunun Türkçe olmasıdır. İslâm dinîyle gelen kavramlar hariç tutulacak olursa kullanılan kelimelerin tamamı Türkçe'nin kendine ait kelime kadrosudur. Daha sonraki dönem metinlerinde karşılaşılacak olan Arapça ve Farsçaya ait gramer kurallarına bağlı kullanımlara bu dönem metinlerinde rastlanmaz. Çok nadir olarak görülen kural, Farsça isim ve sıfat tamlamalarıdır.

Manzum ve mensur tercüme faaliyetleri XV. yüzyılda da daha önceki dönemler gibi kültür hayatını zenginleştirmeye devam etmiştir. Bununla birlikte yeni yeni türler ortaya çıkmış ve edebiyat hayatı zenginleşmeye başlamıştır. Sözlü gelenekler yazıya geçirilmîş, özellikle Osmanlı tarihine yönelik milli özellikler taşıyan eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.

Genel görüntü bu olmakla birlikte erken dönem metinlerinde dilin, zaman zaman konuşma dilinin üstünde ve yer yer mecazlara yaslanarak kullanılışına rastlanmaya başlanmıştır. Şiirde daha erken teşekkül eden soyut kavramlarla somut kavramların tamlama olarak kullanılması hadisesine nesir dilinde ilk defa bu dönemde tesadüf edilir.

Şiirde müşterek nazım şekli ve türler yanında, biraz da aruz ve kafiyenin zorlamasıyla daha erken teşekkül eden ortak yapı, dil ve üslupta

da nesre göre daha ileri bir görüntü oluşturmuştu. Bir anlamda şiirde Fatih devrinde kalıplaşan ve XVIII. yüzyıl sonuna kadar devam edecek söyleyiş biçimi ve imaj sistemi, nesirde daha geç teşekkül edecektir. Bu manada nesir açısından XV. yüzyıl, kendinden önceki dönemlerin pek fazla değişiklik göstermeyen devamı niteliğindedir. Başta Sinan Paşa'nın eserlerinde ve özellikle resmî üsluptaki farklı görüntü, yüzyılın genel yapısını yansıtmamaktadır.

XVI. Yüzyıl

XV. yüzyılda hem siyasi hem de kültürel bakımdan gelişip büyümeye başlayan toplumsal yapı, XVI. yüzyılda birkaçı bütün Türk tarihi içinde çok güçlü devlet adamları olarak tanınan muktedir padişahların yönetiminde büyüme ve gelişmesini sürdürerek dünyanın en büyük devletlerinden biri haline gelmiştir. Bu yüzyılda Osmanlı tahtında II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566), Sultan II. Selim (1566-1574), Sultan III. Murad (1574-1595) ve Sultan III. Mehmed (1595-1603) bulunmuştur. Bu yüzyıl, özellikle Kanunî Devri, Osmanlı Devleti'nin her bakımdan altın çağıdır. Bu yüzyılda askerî, mimarî ve kültürel alanda büyük gelişmeler yaşanmış, halkın kültür ve refah seviyesi yükselmiştir.

Ülkedeki bu umumi gelişmenin tabii sonucu olarak bilim, kültür, sanat ve edebiyatta da devletin büyümesiyle orantılı olarak büyük bir gelişme gözlenmiştir. Osmanlı padişahları bir yandan siyasi yapıyı güçlendirmeye gayret gösterirken bir yandan da bilimde ve sanatta ilerleme ve yükselme gereğini fark etmişler, bunun gerçekleşmesi için hiç bir fedakarlıktan kaçınmamışlardır. Saraylarını yabancı bilim adamları ve sanatçılara açtıkları gibi yaptıkları seferler sonunda tanınmış bilim adamı ve sanatçıları, hatta meslek mensuplarını toplayıp İstanbul'a getirmişlerdir. XV. yüzyılda ayrıntılarıyla anlatıldığı gibi devletin bilim ve sanat

adamlarına gösterdiği himayeci tutum, zenginleşen devlet yapısı ile birlikte artarak devam etmiştir. Fatih Sultan Mehmed gibi bu yüzyıl padişahları da hem kendi çevrelerindeki bilim ve sanat adamlarını koruyup gözetmişler, hem de İslâm dünyasındaki önemli adları kendi ülkelerine getirtmişlerdir. Özellikle doğuya yönelik fetihlerinden sonra Yavuz Sultan Selim'i bu uygulamanın içinde görüyoruz (İpekten, 96, s. 44-134; Erünsal, 1981, 1982, Gökmen, 1997, 15).

Bütün bu gelişmeler sonucu sahip olduğu olağanüstü imkanlar sayesinde zaten her dönemde bilim ve sanat merkezi olan İstanbul, kısa sürede bu defa İslâm medeniyetinin en önemli merkezlerinden biri haline geldi. Özellikle şiir ve edebiyat bu gelişmeler içinde daha da ön plana çıktı. Çünkü padişahlardan başlayarak bütün devlet büyükleri, şiire ve edebiyata büyük rağbet göstermekteydiler. Böylece İstanbul'da başta saray olmak üzere devlet adamlarının konakları, şair, yazar ve ilim adamlarının toplandığı birer merkez oldu. Devlet yöneticileri kendileri de ilim ve sanatla uğraştıkları için bilim ve sanat adamlarını önceki dönemlere göre daha fazla korudular. İstanbul'da ortaya çıkan bu yapı, değişik görüntülerle taşraya doğru yayıldı ve Devletin her tarafında önemli kültür merkezleri oluştu. Bağdat, Diyarbakır, Konya, Bursa, Edirne, Vardar Yenicesi, Üsküp gibi yerlerde pek çok sanatçı yetişti. İstanbul bir cazibe merkezi haline dönüştü ve Orta Asya'dan çok sayıda şair Anadolu'ya geldi. İstanbul Türkçesi edebiyatımıza hakim oldu (İpekten 1996; Kurnaz, 1997).

Aslında, birkaçı dışında bütün Osmanlı padişâhları, şiir ve edebiyatla ilgilenmişler ve Sultân II. Murad'dan başlayarak çoğu şiir de söylemiştir. Fâtih Sultan Mehmet (Avnî), Sultan II. Bâyezîd (Adlî), Yavuz Sultân Selîm (Selîmî), Kanûnî Sultan Süleyman (Muhibbî), Sultân II. Selim (Selimî), Sultân III. Murad (Muradî); şehzâdelerden Sultân Cem, Sultân Korkut (Harîmi), Sultan Mustafa (Muhlisî), Sultan Mehmed, Sultan Bayezîd

oldukça tanınmış şairlerdir. Bazılarının müretteb divanları da vardır. Osmanlı sultan ve şehzâdelerinin başlangıçtan itibaren şiirle çok yakın ilgisi, daha doğrusu hanedan mensuplarının tamama yakınının şiir söylemesi, dünyada hemen hemen hiç bir hanedanda görülmeyen bir özelliktir. Bütün Ortaçağ boyunca doğu ve batının devlet yöneticileri şairlere yakın ilgi göstermişler, onları saraylarında barındırıp ihsanlara gark etmişlerdir. Fakat belirtildiği gibi hemen hepsi şiirle uğraşan bir hanedan, neredeyse sadece Osmanoğulları'na hastır (Şardağ, 1982 İsen, 1997).

Yüzyılın başında, Adnî mahlasıyla şiir söyleyen Sultan II. Bayezîd, divan tertip etmiş şairlerden biridir. Divanı basılmıştır (Divan-ı Sultan Bâyezid-î Sânî, İstanbul 1309). Devrinde otuzdan çok şâire "sâlyâne" denilen yıllık maaş verilirdi (İpekten, 1996).

Yavuz Sultân Selim ise, şiirlerini Farsça yazmıştır. Bir divân tertipleyecek kadar çok şiiri vardır. Divân'ı, Ali Nihad Tarlan tarafından Türkçeye çevrilmiştir (Yavuz Selim Divânı, İstanbul 1946). Trabzon'daki sancak beyliği yıllarından başlayarak pek çok şairi himaye etmiştir. Çıktığı seferlere şâirlerden çoğunu yanında götürür ve sefer târihini nazm etmelerini isterdi. Bunun sonucu olarak adına bir çok Selîm-nâme yazılmıştır (İpekten, 1996). Bilindiği gibi Selimnâmeler, Yavuz Sultan Selim'in saltanatını konu edinip onun dönemindeki belli başlı olayları anlatan manzûm veya mensûr eserlerin adıdır. Bunlar, edebiyatımızda sık rastlanan gazavatnâme, fetihnâme, zafernâme gibi Osmanlı tarihinin eksik bıraktığı noktaları tamamlayan eserlerdir. Konuları, Sultan Selim'in Trabzon'daki valiliğinden başlayarak önce Gürcülerle sonra da babası ve kardeşleriyle olan mücâdeleleri, padişah olarak Safevî ve Memlüklüler'le olan savaşlarıdır. Bu eserler, devrin sosyal, siyasî ve kültürel olaylarını anlatmaları yanında, üsluplarına gösterilen özen dolayısıyla edebî bir değer de ihtiva ederler. Bu eserler daha sonra ortaya çıkan Süleymannâmeler'le

birlikte devletin en güçlü dönemini dile getirdikleri için baştan sona zafer ve başarıların anlatımıyla doludurlar. Bu yüzden halkın millî gururunu okşayan, askeri savaşa teşvik eden eserlerdir. Bu yüzyıl Türk edebiyatında, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere yirmi kadar Selimnâme yazılmıştır. İshak Çelebi (ö.1573), Keşfî (ö.1525), İdrîs-i Bitlisî (6. 1521), Kemalpaşazâde (ö.1534), Celâlzâde Mustafa Çelebi (ö.1567), Şükrî, Sücüdî, Şîrî, Edâyî, Hoca Sadeddin, Çerkesler Kâtibi Yusuf belli başlı Selimnâme yazarlarıdır (Tekindağ, 1979).

Sultân Selîm'in kısa saltanatından sonra, Osmanlı tahtına oturan Kanûnî Sultan Süleymân'ın saltanat yılları, Osmanlı ilim, kültür ve edebiyatının da en yüksek derecesine ulaştığı bir devir olmuştur. Konya, Bursa, Edirne, Bağdâd gibi o zamana kadar büyük kültür merkezleri olan şehirler, onun devrinde yerlerini devletin başkenti olan İstanbul'a bırakmışlardır. Şiirle uğraşan Osmanlı sultanları içinde, en çok şiir söyleyen Muhibbî olmuştur. Divânındaki 2802 gazel, 23 muhammes ve tahmis, 30 murabba ile edebiyatımızda Edirneli Nazmî'den sonra en çok gazeli olan şâir Muhibbî'dir (Ak, 1988). Uzun saltanatı boyunca, yüzlerce şâir Kanûnî Sultân Süleyman'ın himâyesi altında yaşamışlardır. Bunların en tanınmışları ilim adamı ve şair olarak Cenâbi Paşa; musâhibi Şemsi Ahmed Paşa, nişancısı Celâl-zâde Mustafa Çelebi, defterdâr Kadir Efendi, Kitâbu'l-Muhît ve Mir'âtü'I-Memâlik eserlerinin sahibi Seydî Ali Reis; çok renkli kişiliğiyle kendini tanıtan Gazâlî mahlaslı Deli Birâder, Hayâlî Bey, Şehnâme'siyle ünlü Fethullah Ârif Çelebi, büyük bir Divan yanında söylediği beş mesnevisiyle bir Hamse meydana getiren Taşlıcalı Yahyâ Bey, yüzyılın Anadolu edebiyatında en büyük şâiri sayılan ve Sultanü'ş-Şu'arâ diye anılan Bâkî, Fevrî Ahmed, Nakkaş Bâli-zâde Rahmî, Edâyî, Şehzâde Mustafa'nın hocası olan Sürûrî Gubârî, Lâmi'î Çelebi, Edirneli Nazmî, Ubeydî ve Dâ'î'dir (İpekten, 1996).

Padişahın çevresindeki bu şairler de ona Süleymannâmeler yazmışlardır. Süleymannâme, Kanunî Sultan Süleyman'ın saltanatını konu edinip onun dönemindeki belli başlı olayları anlatan manzûm ve mensûr eserlere verilen addır. Süleymannâmelerin kaynağı Selîmnâmelerdir. Bu yüzden muhteva bakımından benzerlikler gösterirler. Türk edebiyatında bu çerçevede ele alınabilecek elli civarında eser vardır. Mustafa Bostan Çelebi, Karaçelebizâde Abdülaziz (ö.1657), Ferdî (ö.1525), Şemsî Ahmed (ö.1580), Ramazan, Nev'î (ö.1599), Hâletî (ö.1622), Eyyûbî, Hadîdî (ö.1559) Gubârî (ö.1566) başlıca Süleymannâme yazarlarıdır.

Babası öldüğünde büyük bir imparatorluğun tahtına oturan Sultan II. Selîm, devletin idâresini sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'ya bırakmış, okuyup yazmakla ve avcılıkla vakit geçirmiştir. Divânı olmamakla birlikte güzel şiirleri vardır. Onun zamanında da şâirler korunmuş, şâir ulûfeleri verilmeğe devam etmiştir (İpekten, 1996).

Sultan III. Murâd da, şâir, bir padişahtı. Üç dilde Dîvân tertipleyecek kadar çok şiir söylemiştir. Türkçe 1400 gazeli olup bunlardan yapılan seçmeler yayımlanmıştır. (Kırkkılıç, 1988).

İstanbul'un sanat ve edebiyatın merkezi hâline gelmesinde pâdişahların yanında devlet büyüklerinin de katkıları olmuştur. Şiir ve sanatla ilgili olmayanlar bile toplantılar düzenlemiş ve sanatkârları koruma yarışına katılmışlardır. Bunların içinde özellikle Sultân Bâyezîd ve Yavuz Sultân Selîm devri kazaskerlerinden Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi (ö.1516), nişancı Tâc-zâde Ca'fer Çelebi (ö.1515), Kanunî Sultân Süleymân'ın sadrazamlarından Remzî mahlasıyla şiirler de yazan Pir Mehmed Paşa (ö.1532), İbrahim Paşa (ö.1536), şairleri fazla sevmediği halde yine de onlardan yardımlarını esirgemeyen Rüstem Paşa (ö.1561), şeyhülislâm ve büyük ilim adamı Kemâlpaşa-zâde, kazasker Kadrî Çelebi, defterdar İskender Çelebi (ö.1535), nişancı Celâl-zâde Mustafa

Çelebi (ö.1567), Katîbî mahlasıyla şiirleri de olan kapudân-ı deryâ Seydî Ali Reis (ö.1563), konaklarında sık sık toplantılar düzenleyen, şairleri, mûsikî ustalarını çevrelerinde toplayan devlet büyükleridir. Buralarda kümeleşen sanatkârlar hem büyüklerin teşvik ve yardımlarını görmüşler, hem de yüzyıl edebiyatının ve kültürünün gelişmesinde yararlı olmuşlardır (İpekten, 1996).

İstanbul dışında ise, özellikle şehzâdelerin çıktıkları sancak merkezlerindeki şehzâde sarayları, İstanbul'dakilerden daha küçük çapta da olsa birer ilim, sanat ve edebiyat çevresi oluşturmuşlardır. Bunun sonucu olarak XVI. yüzyılda, Sultân II. Bâyezîd'in şehzâdesi Sultân Abdullah, Kanûnî'nin şehzâdeleri Bâyezid ve Selim'in Sancak beyliklerinde Konya; Şehzâde II. Bâyezîd, onun oğlu Şehzâde Ahmed, Kanûnî Sultân Süleyman'ın oğlu Sultan Mustafa'nın Sancak beyliklerinde Amasya; Sultân Bâyezîd'in şehzâdeleri Sultan Korkut ve Sultân Mahmud; şehzâde Süleyman (Kanûnî) ve oğulları Şehzâde Mehmed, Şehzâde (II.) Selîm, Sultân Selim'in şehzâdesi Sultan III. Murâd devirlerinde Manisa; Yavuz Sultan Selim'in şehzâdeliğinde Trabzon ve Kanûnî'nin şehzâdeleri Sultân Bâyezîd ve Sultan II. Selim'in Sancak beyliklerinde Kütahya, Anadolu'da birer ilim sanat ve edebiyat merkezi hâline gelmiştir (İpekten, 1996; İsen 1999).

İstanbul'un fethini izleyen yıllarda şiirde bir ortak yapının, dil ve üslubun teşekkül ettiği daha önce belirtilmişti. Bu tarihten itibaren özellikle nazımda ortaya çıkan bu klasik görüntü, tür ve şekil kalıplaşması XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Buna klasik üslup adını veriyoruz. Nazım bu yüzyılda da sözü edilen bu çerçeve içinde kaside, gazel, kıt'a, müstezad, tuyug, rübai, musammat, mesnevi gibi alanlarda eserler verdi. Klasik üsluba paralel bu yüzyılda folklorik üslupla eserler de kaleme alınmış olmakla birlikte pek çok yazar Divan şiirinin bu yüzyıla kadar devam eden

sistematik gelişimi ve sembolik anlatıma yaslanmasının bir yansıması olarak klasik tarzı benimsedi. Böylece folklorik üsluba ilaveten ilmi üslup, resmi üslup ve bedii üslubu da içine alan klasik üslupla kaleme alınmış metinler ortaya çıkmaya başladı. Nesirde aynı gelişme ancak Kanuni Sultan Süleyman zamanında sağlanabilmiştir (1520-1566).

Manzum Eserler

XVI. yüzyıl kasîde, gazel ve mesnevide parlak bir devirdir. Türk şiiri bu duruma gelinceye kadar üç yüz yıllık bir deneme, uygulama ve gelişme süresinden geçmiştir. Başlangıçta İran edebiyatının tesirinde gelişmeye başlayan Türk edebiyatı, XV. yüzyılda, bir yandan Çağatay edebî alanında Alî Şir Nevâyî ile en parlak ve olgun devrini yaşarken, Anadolu'da da Şeyhî, Selmân, Câmî ve Hâfız gibi büyük İran şâirlerinin hayâlleri, mânâ ve mazmunlarını Türk şiirine tatbik etme çabasıyla, bundan sonra yüzyıllar boyu kullanılacak şiirin esaslarını tespit edip ortaya koyma gayreti içine girmiştir. XV. yüzyılın sonunda artık Türk şiiri, Anadolu'da da uzun bir süre geçirdiği denemelerle nazım şekilleri, aruz kalıpları, konuları, mazmunları belirlenmiş ve gelişmeye hazır bir hâle gelmiştir.

XVI. yüzyılda devletin gelişmesi ve güçlenmesiyle şiirdeki gelişme daha da hızlanmış ve bu yüzyılda İran şâirlerinin etkileri yine sürmekle birlikte artık Fuzûlî, Hayâlî Bey, Bâkî gibi şiire yön veren ve Türk şâirlerince örnek alınacak şiir ustaları yetişmiştir. Bu yüzyıl şiiri, aruzun kullanılışındaki ustalık ve şiir tekniğinde erişilen mükemmellikle, dıştaki âhengiyle en parlak ve olgun devrini yaşamıştır. İran'dan alınan mazmunlar dikkat ve i'tinâ ile işlenmiş, kelimeler arasında sıkı ve girift bağlantılar kurulmuş, sonuçta şiir, bir incelik ve derinlik kazanmıştır.

Bu yüzyılda şiirin gelişmesi ve güzelleşmesinde, şiir ölçüsü olarak benimsenen aruzun en iyi bir biçimde kullanılmaya başlanmasının da büyük

etkisi olmuştur. XVI. yüzyılda artık büyük şâirlerin elinde hatâsız ve ustaca kullanılan bir Türk aruzu yaratılmıştır (İpekten, 1997).

XVI. yüzyılda Osmanlı Türkçesi de klasik biçimini almış, Eski Anadolu Türkçesi özelliklerinden ayrılarak birçok Türkçe kelime yerine Arapça ve Farsça'dan deyimler, kelimeler ve uzun tamlamalar kullanılmaya başlanmış, Türkçe yeni bir biçime dönüşmüştür. Bu yüzyılın dili önceki yüzyıllardan oldukça farklı, daha süslü ve ağdalı bir dildir. Bir yandan İran şiirinin süregelen tesiriyle, bir yandan da dili aruz kalıplarına daha kolay uygulayabilmek için alınan Arapça ve Farsça kelimelerin çoğalmasıyla, sonradan (Cumhuriyet döneminde) "Osmanlıca" denilen bir dil meydana gelmiştir. Bu dilde Türkçe kelimeler azalmış, bunların yerini yabancı kelimeler almıştır. Buna karşın Türkçe, cümle yapısında kendini hissettirmeye devam etmiş, böylece kelimelerinin bir kısmı yabancı, ama söylenişi Türkçe olan bir şiir dili geliştirilmiştir.

Divân şiiri, kelimelerdeki bu değişimin yanında XVI. yüzyıldan itibaren giderek simgeci, kavramsal bir şiir özelliği kazandı. Bir kısmı İran ve Arap şiirinden alınan mazmunlar aslında teşbih esasına dayanan terim çiftleridir. Şairlerden biri tarafından kullanılan orijinal bir imâj, sürekli tekrarlanarak mazmunlaşmaktadır. Tekrar yoluyla da bunlar itibari bir nitelik kazanmaktadırlar. Divan şairi sevgilinin kirpiğini oka benzetirken onu ok sanmıyordu. Buradaki kirpik kelimesiyle onun gösterdiği kavram arasında keyfi olmayan bir benzerlik vardır. Aslında öğretici mesneviler bir yana bırakılacak olursa divan şiirinde kaside, gazel, musammat gibi türlerde sınırlı bir söz dağarcığı vardır. XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar bu sözlüğün büyük çoğunluğu Türkçe'dir. Bundan sonra oran, şairine göre değişir. Üslup açısından da artık Şeyhî ve Ahmed Paşa tarafından temelleri atılan klasik üslup yüzyıla damgasını vuracaktır. Bu yüzyılda da folklorik üslup olarak tanımladığımız sade, açık ve kolay anlaşılır metinler yazılmaya

devam edilmişse de bunların oranında önceki dönemlere göre ciddi azalmalar vardır.

İlmin, sanatın, şiir ve edebiyatın gelişmesini hazırlayan böyle uygun bir zeminde XVI. yüzyılda büyük bilim adamları, büyük sanatçılar, büyük şairler ve büyük nesir ustaları yetişmiştir. Bu yüzyılda şair sayısında büyük artışla karşılaşılmasına rağmen asra damgasını vuran şiir ustaları Bâkî (1526-1600), Fuzûlî (ö.1556) ve Hayâlî'dir (ö.1557). Azerî edebiyatı çerçevesinde Nesîmî, Habîbî ve Hatâî çizgisinin doruk noktası olan Fuzûlî, üç dilde yazdığı divanları, mesnevileri ve mensur eserleri ile Türkçe'nin sadece bu yüzyılda değil bütün dönemler içinde en büyük şairlerinden biridir. Yaşadığı coğrafya Türk kültür ve sanatının Herat, Tebriz, İstanbul hattındaki gelişim çizgisinin ortasında yer aldığı için dili itibariyle her iki tarafa da anlaşılabilir gelen şair, büyük ustalığı yanında bu özelliği yüzünden de Türkçe'nin en çok okunan isimlerinden biri olmuştur. Ayrıca özellikle şiirlerine ustalıkla yerleştirilmiş olan anlam katları da onu farklı okuyucu kitlelerinin çok sevmesine neden oldu. Divanının Türkçe'nin en çok basılan ve en çok istinsah edilen örneği olması bunun kanıtıdır (Mazıoğlu, 1983, s 113). Yine bu özelliği yüzünden o, her devirde bütün şâirlerin etkilendiği ve mutlaka bir şeyler aldığı tükenmez bir şiir hazinesidir. Fuzûlî, bütün nazım şekillerinde olduğu kadar kaside ve gazellerinde de eşsiz bir şairdir. Divânındaki Su, Hançer, Sabâ, Gül na'tları, Bağdad'ın alınışında Kanunî'ye sunduğu "râiyye" târih kasidesi, kasidelerinin en ünlülerindendir. Hepsinde tasavvufî aşkı işlediği 300 gazelindeki olgunluk, lirizm, âhenk, samimiyet ve derin hassasiyetle yüzyıllar boyu sevilerek okunmuştur (Akyüz, vd., 1990).

Yüzyılın başında, Sultân II. Bâyezîd Devrinde İstanbul'a gelen Zâtî, yeterli öğrenimi de olmadığı halde, yeteneği sayesinde 30-40 yıl boyunca bütün şâirlerin hocası, yol göstericisi olmuştur. Yüzyılın ortalarına doğru

kendini kabûl ettiren Hayâlî Bey, Kanûnî Sultân Süleymân’ın en gözde şâiri olmuştur. Hayâlî Bey’den söz açılmışken yetiştiği Rumeli coğrafyasından, özellikle de doğduğu Vardar Yenicesi’nden bahsetmek yerinde olacaktır. Bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Vardar Yenicesi, kültür tarihimiz açısından ilginç bir konuma sahiptir. Adı geçen şehir, çoğu XVI. yüzyılda olmak üzere Abdülgânî Âgehî (ö.1577), Aşkî (Ü. 1592), Derûnî (ö.1650), Garibî (ö.1547), Günâhî (6. 167i7), Hayreti, Hayâlî (ö.1557), İlâhî, Mehmed, Râzî ((5. 1617), Sıdkî, Selman (ö.1564), Sırrî (ö.1585), Şâni, Tâbî, Usûlî (ö.1538), Yûsuf Sineçâk (ö.1564) ve Zârî (ö.1617) gibi yirmi şairle Osmanlı kültür coğrafyası içinde önemli bir yere sahiptir. Bu sayının ötesinde Vardar Yeniceli şairler belki de başka hiç bir yöre şairlerinde görülmeyen pek çok ortak özelliğe de sahiptirler: Şiire kadar yansıyan şekle ait titizlikten, bir başka ifade ile âlem-i teklifden bile âzâde tavırlar, samimi ve derinliği olan bir ruh, hep yükseklerde gezen, kayıt tanımayan bir aldırmaz tavır, onların başlıca özellikleridir.

Bu özellikleri Vardar Yeniceli şairlerin hepsi için düşünmek, hatta daha ileri giderek mahlaslarda yapılacak bir değişiklik sonucunda şiirlerde fazla bir farklılık olmadığını söylemek yanlış sayılmaz. Vardar Yeniceli, hatta coğrafyayı biraz genişleterek Rumelili şairler, konularını işlerken yapılan benzetmelerde, kullanılan mecazlarda çevrenin ve yerli unsurların şiire girmesine daha çok özen göstermişlerdir. Bu özellikler de XVI. yüzyıl şiirine daha yerli bir nitelik kazandırmıştır (Mazıoğlu,1982). Şüphesiz bütün coğrafyaya yayılan bu özellik, yukarıda, çerçevesi çizilen yöre şairlerinde, dilde sadelik ve tabiilik, çevre ile ilgili tasvirler şeklinde daha çok yer almıştır. Bu durumu yörede sadece askeri bakımdan değil toplumsal bakımdan da etkin bir faaliyet olan akıncılıkla izah etmek uygun olacaktır: Bir askeri tabir olan akıncılık, Osmanlı hafif süvari birliklerine verilen isimdir. Akıncılar, özellikle Rumeli’de serhat boylarına yakın yerlerde

otururlar ve düşman topraklarına akınlar yaparlardı. Geçimleri, düşmandan aldıkları ganimetle sağlanırdı. Akıncı kumandanlarını devlet tayin etmekle birlikte bu görevler hemen daima Mihal, Evrenos, Turhan, Yahyalı ve Malkoçoğlu gibi meşhur akıncı ailelerine verilmişti. İlk bakışta böyle özellikler taşıyan bir askeri sınıfın edebiyatla doğrudan doğruya nasıl ilgili olabileceği kuşkuyla karşılanabilir. Oysa meselenin bir de hemen göze çarpmayan ve bir kaç bakımdan edebiyatla ilgili olan yönü vardır. Bilindiği gibi Orta çağ edebiyatlarında saray, Tanpınar'ın ifadesiyle aydınlığın ve feyzin kaynağı muhteşem bir merkeze, hükümdara, onun cazibesine ve iradesine bağlıdır. Her şey onun etrafında döner. Ona doğru koşar. Ona yakınlığı nisbetinde feyizli ve mesuttur (1985, s 5) İşte saray istiaresi etrafında dönen orta çağ hayatı, onun yaptığı hemen her şeyi kendi şartları içinde taklid ederek yaşantısını idame ettirme gayreti içinde idi. Bu yüzdendir ki çok eski çağlardan beri genel anlamda güzel sanatlar, ama özellikle de şiir, yöneticileri övme görevi üstlenmiştir. Yine bu yüzdendir ki en küçük bir liderin maiyetinde bile başlangıçta çok sayıda şair mevcuttu.

Devlet merkezinde padişahın bulunduğu saray böyle bir rol üstlenince, ona benzemeyi ilke edinmiş daha alt düzeydeki yöneticiler de kendi konumlarıyla mütenasip başka merkezler oluşturmuşlardır. Akıncı aileleri olan Mihaloğulları, Turhanlılar, Yahyalılar ve Malkoçoğulları birer yönetici olarak çevrelerinde daha çok şair olmak üzere çeşitli sanatçıları bulundurmaya özen göstermişler, böylece akıncılık aynı zamanda kültür ve sanatı besleyen önemli bir kaynak özelliği kazanmıştır. Sözü edilen bu akıncı beylerinin İstanbul modeline göre tertip edilmiş bir başkentleri bulunmaktaydı. Nitekim Evrenosoğulları Vardar Yenicesi'ni, Mihaloğlulları Plevne'yi, Turhanlılar ise Mora'yı kendileri için merkez seçmişlerdi. Beyler, akınlarda elde ettikleri ganimeti akıncı gaziler arasında paylaştırdıktan sonra önemli bir kısmını da bir nevi kültürel alt yapı olarak

yatırıma dönüştürmekte, bilime ve sanata destek olacak iş ve kişilere de pay ayırmakta idiler. Bu bakımdan Evrenosoğulları'nın merkezi olan Vardar Yenicesi çok dikkate değer bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Kuşkusuz burada istihdam edilen şair, beyin ve savaşa gidecek gazilerin beklentilerine uygun, derviş meşrep ve daha sade söyleyişi tercih etmesi gereken konumda olmalıdır. Bu tablo bize Rumelili şairlerin niye yalın ve açık bir anlatımı tercih ettiklerinin de cevabını verir. Akıncılığın XVII. yüzyıldan itibaren etkinliğinin azalmaya yüz tutmasıyla Rumeli'de şair sayısının azalması da bu kurumun nasıl bir sanat patronajlığı yaptığının açık göstergesidir. Bu yüzdendir ki Rumeli'ye has bu yeni koruyucular, yani akıncı beyleri etrafında çok sayıda bilim adamı, mutasavvıf, şair ve aydın toplanmıştır. Yenice'de böyle bir ortam içinde yetiştikten sonra İstanbul'a gelip sarayın dikkatini çeken Hayâlî de gazel şairi olarak dikkat çekmiştir. Divânında (Tarlan, 1945) 668 gazeli vardır. Gazellerinde tasavvufi aşkı işlemiştir. Külfetsiz söyleyişi, rindliği ve derinliğiyle, Bâkî yetişip devrin şiirine hâkim oluncaya kadar Osmanlı şiirinin en büyük şâiri sayılmıştır.

Yüzyılın son 40 yılında ise şiir tahtına Bâkî oturmuş ve tartışmasız devrin sultânü'ş-şuarâsı olarak hükmünü sürdürmüştür. Anadolu şiir alanının en büyük şâiri sayılan Bâkî, hem kaside, hem de gazelde üstâddır. 27 kaside ve 612 gazel söylemiştir (Küçük,1994, İpekten, 1993). Kasidelerinde canlı tabiat manzaraları görülür; bu şiirlerde muhteşem bir âhenk ve ihtişâm vardır. Ama Bâkî asıl ününü gazelleriyle yapmıştır. Gazelleri rind bir edâ ile dünyâ aşkını anlatan, şiir tekniği sağlam, itinâ ile işlenmiş örneklerdir. Bâkî neşesi, coşkunluğu ve rindliğiyle XVI. yüzyılda Nedîm'i hazırlayan şâirdir. Sözü edilen bu şairler artık klasik üslupla eserler veren isimlerdir. Onlarla yerleşen bu usul, artık XIX. yüzyıla kadar küçük değişikliklerle devam edecektir.

Bu büyük şairlerin etkisi altında gelişen XVI. yüzyıl şiirinde kaside ve gazelde başlıca şu şairleri görüyoruz: Trabzon'da Yavuz Sultan Selim'in musâhibi ve hocası olan Halîmî (ö.1517), aynı yıllarda yaşayan Ahî Benli Hasan (ö.1517), Nacak Fâzıl diye anılan Nihânî (ö.1519 Bihiştî Sinân Çelebi (ö.1520), Tâli'î Mehmed (ö.1516) yüzyılın başında yani I. Selim'in devrinde yaşamış şairlerdir. Hayâlî Abdülvehhâb Çelebi (ö.1523) de Yavuz Sultân Selim'in maiyetinde bulunmuş şairlerdendir. Trabzon'dan beri Sultân Selîm'in hizmetinde olan Revânî (ö.1523) de devrinin büyük şâirlerinden sayılmıştır. Gazelleri hep şarap, meyhâne ve rindlik üzerindedir. Sücûdî'nin de Revânî gibi rindâne ve şaraptan söz eden gazelleri vardır. Figânî (ö.1532), Kanunî devrinin usta şâirlerindendir. Hem kasîde, hem gazel söylemiştir. Şehzâde Mustafa ve Sadrâzam İbrahim Paşa için söylediği kasîdeleriyle tanınmıştır. (Karahan,1966). Kanûnî devri şeyhülislâmlarından, ilim adamı ve târihçi olarak büyük ün sâhibi Kemalpaşa-zâde Şemseddin Ahmed (ö.1534) şiirle de uğraşan, mesnevi yazan çok ünlü bir kişidir. 300 gazeli bulunan bir Divân'ı vardır. Divân, Ahmed Cevdet tarafından bastırılmıştır (İstanbul 1313). Bu devir şâirlerinden Yûsuf Sîneçâk'ın kardeşi Hayretî Mehmed Şâh (ö.1534), hacimli bir divânın sâhibidir (Çavuşoğlu, 1981). Hem tasavvufî hem de dünya aşkını işlediği gazelleriyle tanınmıştır. Devrin bir başka şâiri, Fâtih devrinde Kanûnî Sultân Süleymân devri başlarına kadar yaşayan Sâgarî Kazzâz Ali de hem gazelleri hem de mûsiki bilgisiyle tanınmıştır. Devrin, zarif, hoş sohbet ve nüktedân şâirlerinden İshak Çelebi (ö.1536), üç dilde şiir söyleyen renkli bir kişilikti. Divân'ı vardır (Çavuşoğlu,). Nihâlî Ca'fer Çelebi (ö.1542 zekî, lâtifeci ve nüktedan bir insandı. Ama çok kez lâtifeleri hicve dönüştüğünden bir yerde duramamıştır. Yüzyılın ilk yarısında bütün şâirlerin hocası, üstâdı olan Zâtî (ö.1546), doğuştan şiir yeteneğine sâhip bir şâirdi. Değişik divân nüshalarında farklı sayıda

kasideleri bin sekiz yüz yirmi beş gazeli vardır. (Ali Nihad Tarlan, bin üç gazelini iki cilt halinde (İstanbul 1968, 1970), M. Çavuşoğlu ve M. A. Tanyeri geri kalan gazelleri, ayrı bir cilt halinde (İst. 1987) yayınlamışlardır.

Edirneli Nazmî (ö.1554) ise Türk edebiyatında en çok gazel yazan şâirdir. Bütün nazım şekilleri, edebî sanatlar ve aruz kalıplarına örnek vermek maksadıyla sayısız şiir yazmıştır. Kendinin de dediği gibi 7777 gazeli vardır. Ama estetik bakımdan değerlendirildiğinde bunların çok değerli oldukları söylenemez (Köksal, 2001). Sultân II. Selim devri başında ölen Bursalı Rahmî (ö.1567), tezkirecilerin çok övdükleri bir şâirdir. Ahenkli bir anlatımı, parlak hayâlleri vardır. Bursalı bir başka şâir Celîlî (ö.1569) de Rahmî gibi gazelleri ve mesnevileriyle tanınmış şairlerdendir. Divân'ı ve Gül-i Sad-berg'i vardır. Devrinin tanınmış bilginlerinden Fevrî (ö.1570-71), ilmî eserleri yanında kasîde ve gazelleriyle de tanınmış bir şâirdir (Kalpaklı, 1991). Âgehî Mansûr (ö.1577), edebiyatımızda gemici kelime ve deyimleriyle kasîde yazan ilk şairdir. Bu kaside, diğer şiirlerinden daha çok beğenilmiş ve pek çok nazire söylenmiştir (Tietze, 1946-1951). Devrinde daha çok mesnevileriyle ün yapmış olan Hamse sâhibi Yahyâ Bey (ö.1582), 34 kaside ve 515 gazelinin bulunduğu büyük bir Divân'ı vardır (Çavuşoğlu, 1977). İlmî eserleri yanında şiir de söyleyen Nev'î Yahyâ (ö.1599), Bâkî ve Hayâlî'den sonra Anadolu'da yüzyılın büyük şâiri sayılmıştır. Dili pürüzsüz, şiir tekniği mükemmeldir: Sâdelik içinde canlı tasvirleri ve parlak hayâlleri vardır. 50 kaside ve 559 gazel söylemiş ve devrinde çok beğenilmiştir (Nev'î Divânı, Yay. Mertol Tulum-Ali Tanyeri, İstanbul 1977).

Gelibolulu Mustafa Alî, (ö.1600), değişik konularda pek çok eserin sâhibi ve özellikle iyi bir tarih yazarıdır. Bunun yanında, çok kaside ve gazel söylemiş, bunları dört Türkçe ve bir Farsça divânda toplamıştır. 1567 yılında topladığı ilk divânına isim koymayan Alî, 1574 yılında tertiplediği

ikinci divânına Vâridâtü’I-Anîka, 1591 yılına kadar yazdığı şiirleri bir araya getirdiği divânına Lâyihâtü’I-Hakîka adını vermiştir. Son divan da ilk divan gibi özel bir ad taşımaz. 105 kaside, 1600 civarında gazel ve çok sayıda diğer nazım şekillerinden örneği içeren bu şiirlerle Âlî, Nazmî, Muhibbî ve Zâtî’nin ardından Türkçe’nin en çok şiir söyleyen dördüncü kişisi olmuştur (Aksoyak, 1999). Yüzyılın son büyük şâir Bağdâdlı Rûhî (ö.1605-06) ’nin Divânında, 21 kasidesi ve 780 gazeli vardır. Gazellerini sâde bir dille, halkın kullandığı kelime ve deyimlere çokça yer vererek söylemiştir. Rûhî’nin şiiri süsten ve sanattan uzaktır. Fakat o asıl terkib-bendi ile tanınır. Divânı, Külliyât-ı Eş’âr adıyla 1287 yılında basılmıştır.

XVI. yüzyılda mesnevi türünde de pek çok eser yazılmıştır. Bazı kaside ve gazel şâirleri aynı zamanda mesnevi de yazmışlardır. Yalnızca mesnevi yazan şairler de vardır. Daha önceki yüzyılların çoğu didaktik ve ahlâkî konulu eserlerine karşılık, XVI. yüzyılda daha çok tasavvufî ve târihi konular, yâhut tanınmış aşk hikâyeleri mesnevî hâlinde söylenmiş, bazıları da Farsça’dan Türkçe’ye aktarılmıştır. Ahî Benli Hasan (ö.1517), Şeyhî’nin Husrev ü Şîrîn’ine nazîre söylediği Şîrin ü Pervîz ve Rivayet-i Gülgûn u Şebdîz mesnevisiyle tanınmıştır. Yavuz Sultan Selîm’in musâhibi olan Hayâlî Abdülvehhâb Çelebi’nin bir Leylâ vü Mecnûn mesnevisi olduğu söyleniyorsa da eser bugüne kadar ele geçmemiştir. Kadîmî’nin Leylâ vü Mecnûn mesnevisi dikkate değer bir eser değildir. Buna karşı küçük bir de Divân’ı olan Sevdâyî’nin 1514 yılında yazdığı Leylâ vü Mecnûn’u, yer yer Fuzûlî’yi etkileyecek kadar güçlü bir mesnevidir. Güvâhî (ö.1519-1526 ?), Attâr’ın Pend-nâme’sini örnek olarak 1526 yılında yazdığı ve Kenzü’l-Bedâyî adını verdiği mesnevisinde pek çok atasözünü de delîl göstererek halka öğütler vermiştir (Hengirmen, 1983). Devrinde şarap ve meyhâne gazelleriyle tanınan Revânî İlyâs Şücâ (ö.1524), bunlar kadar, küçük İşret-nâme mesnevisiyle de tanınmıştır (Canım, 1998). İşret-nâme, daha sonra bir

kısım Farsça yazılan sâkî-nâmelerin edebiyatımızdaki başlangıcı sayılabilir (Kortantamer, 1983). Manzûm ve mensûr 46 eseri içinde, özellikle bir kısmını ünlü İran şâirlerinden çevirdiği mesnevileriyle tanınan Bursalı Lâmi'î (ö.1531-32), Câmî'nin eserlerini Türkçe'ye aktardığı ve büyük bir şâir olduğu mânâsında "Câmî-i Rûm" diye anılmıştır. Lâmiî'nin tanınmış mesnevileri şunlardır: 1521'de bitirdiği Ferhâd u Şîrîn (Ferhâd-nâme), Câmî'den çevirdiği Salamân u Absâl ve İskendernâme (Hıred-nâme), Unsurî'nin bugün elde 515 beyti bulunan mesnevisini çevirerek ve eklemelerle 5879 beyte çıkardığı Vâmık u Azrâ (Ayan, 1998), Fahr Curcânî'den çevirdiği Vîs ü Râmin, 1522 yılında Farsça'dan çevirdiği Şem ü Pervâne, Maktel-i İmâm Hüseyn ve Kanûnî Sultân Süleymân'ın Bursa'ya geleceği haberi üzerine yazıp sunduğu ve öteki şehrengizlerden farklı olarak Bursa ilinin güzelliklerini anlattığı Şehrengiz (Bursa 1288; Almanca Çev. Wien 1839; Günümüz harfleriyle Mustafa İsen-Hamit Bilen Burmaoğlu, Türklük Araştırmaları Dergisi, 3, 1988).

Bilindiği gibi şehrengiz, Türk edebiyatına has türlerden biri olup, ilk kez bu yüzyılda edebiyatımızda görülür. Bir şehrin güzellerinden ve güzelliklerinden söz eden manzûmeler olarak tanımlanabilecek olan tür, edebiyat tarihimizdeki ilk örneklerini bu yüzyılda vermiştir. XVIII. yüzyıldan sonra da gündemden çekilir. Bu yüzyılda şehrengiz yazan şairler ve şehrengizlere konu olan şehirler şunlardır: Alî (Gelibolu), Azîzî (İstanbul), Âşık Çelebi (Bursa), Beyânî (Sinop), Cemâlî (İstanbul), Cefâyî (Rize), Cafer Çelebi (Bursa), Cemâli (Siroz), Fakîrî (İstanbul), Fikrî (İstanbul), Firdevsî Çelebi (Edirne), Hayretî (Belgrad) (Yay. Mehmet Çavuşoğlu, Güneydoğu Avrupa Araştırmaları 2-3 (1974), Hayretî (Vardar Yenicesi) (Yay. Mehmet Çavuşoğlu Güneydoğu Avrupa Araştırmaları 4-5 (1976), Hâlife (Diyarbakır), Kâtip (İstanbul), Kerîmî (Edirne), Mesîhî (Edirne), Rahmî (Yenişehir), Sâfî (İstanbul), Siyâmî (Antakya), Ulvî

(Manisa), Usûlî (Vardar Yenicesi) (Yay. Mustafa İsen, Mehmet Kaplan İçin, Ank. 1988), Yahyâ (Edirne), Yahya (İstanbul) (Yay. Mehmet Çavuşoğlu, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. XVII (1969), Zâti (Edirne) (Levent, 1957).

Asrın büyük bilgin târihçisi Kemâlpaşa-zâde (ö.1534) 'nin de Türk edebiyatının en uzun Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi vardır (Yayın: Mustafa Demirel, Ankara 1983). Tebrizli Hakîrî'nin 1524 yılında yazdığı bir Leylâ vü Mecnûn mesnevisi ve Çâkerî Sinân'ın kaynaklarda adları geçen ve bugüne kadar bulunamayan Leylâ vü Mecnûn ile Yûsuf u Züleyhâ mesnevileri vardır. Bitlisli Şükrî (ö.1530 ?), Yavuz Sultân Selîm'in Trabzon'daki sancak Beyliğinden Çaldıran seferi sonuna kadar hayâtını ve bu arada geçen olayları 1523-24 yılında Selîmnâme mesnevisinde yazmıştır (Argunşah, 1997). Sultân Süleymân'ın doğumundan cülûsuna kadar yazabildiği Süleymân-nâme'si ise ölümü üzerine yarım kalmıştır. Edebiyatımızın üretken şâirlerinden biri olan Zâtî (ö.1546) de mesnevi yazmayı denemiştir. 1524 yılında Şem' ü Pervâne'yi yazmış (Armutlu, 1998), ardından Ahmed ü Mahmûd mesnevisini meydana getirmiştir. Zâtî'ıin ayrıca Edirne Şehrengîz'i ve Mevlid'i de vardır. Yüzyılın her tür şiirde erişilmez şiir ustası olan Fuzûlî (ö.1556) 'nin de Türkçe ve Farsça mesnevileri vardır. Bağdad'ın alınışı sırasında aralarında Hayâlî ve Yahyâ Bey'lerin de bulunduğu Osmanlı şâirlerinin teklif ve ısrarıyla 1535 yılında yazdığı, 3036 beyitli Leylâ vü Mecnûn'u, bütün Leylâ ve Mecnûn hikâyeleri içinde en tanınmışıdır. İlk baskısı 1264 yılında yapılan eser Tebriz, Taşkent, Bakü, Kahire ve İstanbııl'da külliyat içinde ve yalnız olarak pek çok kez basılmıştır. Son baskıları, Necmettin Halil Onan (İstanbul 1955), Hamid Araslı (Bakü 1958), Hüseyin Ayan (İstanbul 1981). M. Nur Doğan (İstanbul, 2000) tarafından yapılmıştır. Afyonla şarabın karşılaştırıldığı küçük alegorik mesnevisi Beng ü Bâde ile (Kürkçüoğlu,

1955), kaynaklarda adı geçmeyen ve onun olduğunda kuşku duyulan Sohbetü’I-Esmâr adında bir mesnevisi daha vardır (Yüksel, 1972). Larendeli Hamdî adlı bir şairin de Leylâ vü Mecnun mesnevisi vardır. Kaynaklara göre Hümâ vü Hümâyûn ve Lehçetü’I-Esrâr adlı mesnevileri de olan Kara Fazlî’nin (ö.1563-64) bu gün elimizde yalnız Gül ü Bülbül mesnevisi vardır (Zavotçu, 1995). Eser 1552-53 yılında yazılıp Şehzâde Mustafa’ya sunulmuştur. Hammer tarafından Almanca’ya çevrilip, 1834’te Türkçe’si ile birlikte bastırılmıştır. Celâlzâde Sâlih (ö.1565) ve Kireççi-zâde Sinan Çelebi de edebiyatımızda Leylâ vü Mecnûn yazan şairlerdendir. Edebiyatımızın Hamse sahibi mesnevicilerinden biri de Bursalı Hamîdizâde Celilî (ö.1569’dan sonradır Celilî’nin kaynaklarda sözü edilen Hamse’sinin bugün dört mesnevisi elimizdedir. 1512 yılında yazdığı 2019 beyitli Husrev ü Şîrin’i, 1513 yılında yazdığı 3145 beyitli Leyla vü Mecnûn’u 1530 yılında bitirdiği Hecr-nâme ve Mihek-nâme mesnevileri, Hamsenin beşinci mesnevisi olan Şeh-nâme henüz ele geçmemiştir (Ayan, 1983). Ahdî ve Kâtib Çelebi gibi kaynaklar Diyarbekirli Halîfe’nin (ö.1572) de Hamse’si olduğunu haber vermişlerdir. Husrev ü Şirin, Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnûn’la Diyarbekir Şehrengizi’nden oluştuğu söylenen Hamse’nin bugün yalnız, Leylâ vü Mecnûn mesnevisi ele geçmiştir. Bursalı Nakkaş Balizâde Rahmî’nin (ö.1567) Şâh u Gedâ veya Şâh u Dervîş adıyla anılan mesnevisi,Yahya Bey’in Şâh u Gedâ’sı ile aynı yıllarda yazılmış ama Yahya’nın eseri sevilip tutulunca Rahmî’ninki unutulup gitmiştir.

İznikli Bakâyî’nin (ö.1572) de Gül ü Bülbül adında bir mesnevisi vardır. 1565 yılında yazılan bu eser Fazlî’nin Gül ü Bülbül’ünden on iki yıl kadar sonra yazılmasına rağmen yine de tanınmış bir eserdir. Vizeli Behiştî de Divan’ı yanında (Aydemir, 2000) Cemşâh u Alem-Şâh, Süleymannâme, Mevlid ve Heşt-Behişt (Yeniterzi, 2001) adlı mesnevileri kaleme aldı. Yüzyılın en tanınmış mesnevi şâiri sayılan Taşlıcalı Yahyâ Bey (ö.1582) de

Hamse sahibi şairlerdendir. Latîfî'nin tezkiresini yazdığı 1546 yılından önce tamamlanan bu Hamse şu mesnevilerden oluşmuştur: Şâh u Gedâ, 1535 yılında yazdığı Usûl-nâme yâhut Kitâb-ı Usûl, Gencine-i Râz (Y. 1540) ve Yûsuf u Züleyhâ. 5179 beyitli Yûsuf u Züleyhâ Türk edebiyatında yazılmış Yûsuf u Züleyhâ mesnevilerinin en tanınmışıdır (Yay. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1979). Gülşen-i Envâr Hamse'nin son mesnevisidir.

Yüzyılın sonlarında, 1579 yılında Azerî İbrahim Çelebi'nin (ö.1585) Nakş-ı Hayâl mesnevisi de edebiyatımızın tanınmış eserlerindendir. Eser 1895 yılında İstanbul'da basılmıştır. Azerî'nin bir Leylâ vü Mecnûn'u olduğu söylenirse de, henüz ele geçmemiştir. Kaynaklarda sözü edilen bir başka Hamse de Kalkandelenli Muîdî'nindir (ö.1585). Nizamî'ye nazire olarak gösterilen Hamse'den yalnız Şem ü Pervane'si ele geçmiştir. Vâmık u Azrâ, Gül ü Nevrûz ve Husrev ü Şîrîn ortada yoktur. Hubbî Ayşe'nin (ö.1590) üç bin beyitli bir Hurşîd ü Cemşîd ve Bursalı Cinânî'nin (ö.1595) Riyâzü'I Cinân ve Cilâü'l-Kulûb adlı mesnevileri vardır. Riyazü'l-Cinân, 1586 yılında Nakş-ı Hayâl'e nazire olarak yazılmış, hikâyelerden oluşan bir eser; Cilâü'l-Kulûb ise 20 bölüm halinde düzenlenmiş bir öğüt kitabıdır (Özkan, 1990).

Edebiyatımızın şuarâ tezkireleri gibi önemli eserlerinden olan nazire mecmuaları, şairlerin birbirlerine söyledikleri nazireleri toplayan kitaplardır. Şairler arasındaki karşılıklı tesirleri, manâ ve hayâl alışverişlerini, hangi şairlerin hangi devirlerde ve kimler tarafından beğenilip tutulduğunu ve örnek alındığını bu eserlerden anlamak mümkündür. Ayrıca tanınmış bir şiirin asıl kaynağının hangi şâire ait olduğu, Beğenilen mazmunların ve hayâllerin nerelerden geldiği yine bu eserlerde bulunabilir. Bunun yanında nazîre mecmuaları, tezkirelerde bulunmayan pek çok şâiri ve şiirlerini unutulmaktan kurtardıkları için de bunlar önemli eserlerdir (Köksal, 2001).

XV. yüzyılda, 1436 yılında Ömer b. Mezîd tarafından toplanmış ilk nazire mecmuasından sonra (Mustafa Canpolat, Mecmuatü'n-Nezâir, Ank. 1982), edebiyatımızın bütün tanınmış nazîre mecmuaları XVI. yüzyılın ürünüdür. Bu yüzyılın ilk mecmuası Eğridirli Hacı Kemâl tarafından 1512 yılında düzenlenen Câmi'ün-Nezâir adındaki büyük kitaptır. Hacı Kemâl eserinde 266 şâire âit 3170 şiir toplamıştır. İkinci nazîre mecmuası, Edirneli Nazmî'nin 1523 yılında topladığı Mecma'ü'n-Nezâir'dir. Nazmî eserinde 243 şâire ait 3356 nazîreyi toplamış ve hemen her gazele söylenmiş nazîrelerin sonuna bir de kendi nazîresini eklemiştir (Köksal, 2001). Pervâne b. Abdullah'ın, 1560 yılında meydana getirdiği Mecmu'a-i Nezâir adındaki eserinde, 525 şâirin 7360 naziresi vardır.

Nazire mecmuaları, bu yararlarının ötesinde bizim biyografi tarihimizin de ilk örnekleri sayılırlar. Bu mecmualara giren örneklerin şairleri hakkında zaman zaman düzenleyiciler, şâirlerin mevki ve meslekleri hakkında kayıtlar düşerler. Bugün biz bu bilgilerle, hayatı hakkında hiçbir kaynakta adı geçmeyen bazı şâirler hakkında az da olsa bilgiler elde ediyoruz. Kısacası bu eserler, edebiyat tarihi bakımından karanlıkta kalmış şâirleri ve onların eserlerini ortaya çıkarmaları bakımından ayrı bir önem taşırlar.

Nazîre mecmuaları yanında, çoğu şiir meraklılarının sevdikleri şâirlerin şiirlerini topladıkları şiir mecmuaları da, divânı olmayan birçok şâirin şiirlerini bir araya getirmeleri ve kaybolmaktan kurtarmaları bakımından önemli eserlerdir. Ayrıca bu mecmualardan hangi şâirin, hangi devirde ve çevrede sevildiği ve okunduğunu anlamak da mümkündür.

Mensur Eserler

Başlangıçtan itibaren İran'da gelişen edebiyatı kendisine model alan Anadolu'daki Divan Edebiyatı XV. yüzyılın ilk yarısına kadar belli mesafeler kazanmış, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısından, bir başka ifade ile Fatih devrinden itibaren de XVIII. yüzyıl sonuna kadar devam edecek

Osmanlı şiirinin kalıplaşmış üslubundaki söyleyiş biçimlerinin, imaj sisteminin kelimeler arasındaki ilişkilerden doğan biçimsel söz oyunlarının temeli bu devrede atılmıştı. Oysa nesir için bu işlem bir süre daha gecikerek ancak Kanuni Sultan Süleyman Devrinde mümkün olabilmiştir. Denebilir ki nesirle ilgili hemen hemen bütün önemli türlerin ilk dikkate değer örnekleri XVI. yüzyılda kaleme alınmıştır. Şimdi bunları sırasıyla görelim.

Tarihi Eserler

Daha önce ifade edildiği gibi XV. yüzyılda ilk örneklerini vermeye başlayan tarih yazıcılığı bu yüzyılın sonunda artış göstermeye başlamış, II. Bâyezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman gibi büyük hükümdarların teşvik ve koruması ile XVI. yüzyılda parlak bir dönem yaşamıştır. Dolayısıyla türün de daha hacimli ve mükemmel örnekleri yine bu yüzyılda görülmeye başlanmıştır. Özellikle Kemâlpaşazâde ile Osmanlı tarihçiliğinde yeni bir dönem başlamış, XV. yüzyılda temeli atılan Tevârih-i Âl-i Osman geleneği de devam etmiştir.

XVI. yüzyılda bu anonim kronikler ve bütünüyle Osmanlı tarihini ele alan eserler dışında Selimnâme, Süleymannâme gibi isimler altında da tarihler yazıldığı daha önce belirtilmişti. Bunlara ek olarak vezir ya da ünlü komutanlardan birinin gazalarını anlatan Gazavatnâme isimli eserler de yine ilk kez bu yüzyılda kaleme alınmaya başlandı (Levent, 1956). Belli bir seferi, yahut bir kalenin fethini anlatan Fetihnâme, Gazânâme veya Zafernâme gibi adlar taşıyan eserler de bu yüzyıl tarihçiliğinin önemli örnekleridir.

Nesir tarihimizin de çok önemli örnekleri arasında yer alan bu eserlerin başlıcaları şunlardır: Rûhî Çelebi’nin kaleme aldığı Tevârih-i Âl-i Osman, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan 1511 yılına kadarki olayları ele almaktadır. Ruhî Tarihi olarak da bilinen bu eserin önsözü sanatkarâne bir üslupla kaleme alınmış, Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere fazlasıyla yer

verilmiştir. Buna karşılık tarihi olayların anlatıldığı bölümlerde dil ve üslup daha yalın bir karakter arz eder. Tevârih-i Âl-i Osman yayınlanmıştır (Yücel 1992, s. 359-472).

Elde olmayan Yahşî Fakih tarihiyle başlayan Osmanlı tarih yazıcılığı, Âşıkpaşazâde, Neşri ve Oruç Bey'le devam eden menkabe ve rivayetin süslediği ilk dönemden sonra, bu yüzyılda Kemal Paşazâde ve Hoca Sadeddin'le usta bir üslup ve kayıtlara sadakatle kaleme alınan mükemmel örneklerle karşımıza çıkar. Bu yüzyıl müverrihi, eski Iran-Arap tarih yazıcılığını ve edebiyatını iyi bilen, kendinden önceki kroniklerin bilgisiyle devrinin rivayet, olay ve tartışmalarını kullanan bir adamdır. Bu yüzyıldan itibaren tarih yazıcılığı artık bir üslup, bir edebiyattır. XVI. yüzyılın büyük tarihçileri olarak en başta Kemal Paşazâde, Hoca Sadeddîn, Lütfi Paşa, Gelibolulu Âlî ve Selânikî'yi saymak gerekir.

Yüzyılın en büyük ve en önemli tarihçilerinden biri olan Kemâlpaşazâde (1468-1534), Tokat'ta doğdu. Tam adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa'dır. Fatih devrinin önde gelen devlet adamlarından olan dedesi Kemal Paşa'ya izafetle Kemâlpaşazâde veya İbn-i Kemal adıyla tanındı. Önce aile mesleği olan askerliğe merak sardı. Sonradan ilmiye mesleğine yöneldi. Müderris ve kadı oldu. Osmanlı ilmiye sınıfının en üst basamağı olan şeyhülİslâmlığa yükseldi. Din, dil, edebiyat ve tarih alanında kıymetli eserler verdi. Bu eserleri içinde Tevârih-i Âl-i Osman, en dikkate değer olanıdır. Eser, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlayıp 1533 yılına kadar meydana gelmiş olayları Defter adını verdiği on bölüm halinde anlatmıştır. Bu eser, ilk büyük Osmanlı tarihi kabul edilir. Artık Tevârih-i Âl-i Osman'la Osmanlı tarihçiliği kemale ermiş, klasik dönemini yaşamaya başlamıştır. Sözü edilen bu tarih, muhtevası yanında Osmanlı tarih yazıcılığı için de dönüm noktası olan eserlerden biridir. Çünkü Tursun Bey'le birlikte artık Osmanlı tarih yazıcılığında bir üslup

endişesi ve edebi incelik öne çıkar. Hatta denebilir ki tarihçinin en çok meşgul olduğu ve en maharetli olduğu konu, eserinin üslubuna ve edebiliğine gösterdiği özendir. Bu yüzdendir ki Kemalpaşazâde'nin Tevârih-i Âl-i Osman'ı, menkıbe ve rivayetin süslediği ilk dönem eserlerinden sonra usta bir üslupla kaleme alınan tarihçiliğin ilk önemli örneğidir. Eserde süslü bir dil kullanılmıştır. Tevârih-i Âl-i Osman'ın bazı kısımları basılmıştır (Pavet de Corteille (Paris 1859) ve Şerafettin Turan (Ank. 1957, 1970, 1983, 1991).

Kanuni Sultan Süleyman Devri sadrazamlarından olan Lütfî Paşa (ö.1564) da bu yüzyılda tarih yazan devlet adamlarından biridir. Devşirme olarak saraya giren Lutfi Paşa, çok önemli Devlet hizmetlerinden sonra sadrazamlığa kadar yükselmiş, sonra da görgü ve bilgisini de içeren tarihini yazmıştır. Tevârih-i Âl-i Osman adlı tarihinden başka Asafnâme adlı bir başka eseri daha vardır. Her iki eser de nesir tarihimiz açısından önemli olup bu yüzyılda belli bir şekle oturan bedii nesrin özelliklerini taşımaktadırlar. Tevârih-i Âl-i Osman 1553 yılına kadar olan olayları anlatır. Eser basılmıştır (İstanbul, 1925). Lutfî Paşa asıl Âsafnâme'si ile tanınmıştır. Vezirin el kitabı denebilecek bu eserde devlet adamının özelliklerini anlatılır. Eser, Şükrü Bey tarafından yayınlanmış (İstanbul, 1326), Arapça çevirisi yapılmıştır. Ayrıca R. Tschudi ve Bekir Kütükoğlu tarafından da tenkitli olarak neşredilmiştir (Berlin, 1910; Bekir Kütükoğlu Armağanı, İstanbul, 1991, s.49-98).

Koca Nişancı lakabıyla tanınan Celâlzâde Mustafa Çelebi (ö.1494-1567), Tosya'da doğmuştur. Katiplikle başladığı meslek hayatını nişancılıkla tamamlamıştır. Çelebi, Tabakatü'l-Memâlik fî-Derecâti'l-Mesâlik adını taşıyan tarihinde Kanuni devri olaylarını anlatır. Çok geniş tutulan bu eserin sadece 30. cildi temize çekilmiştir. Eser, sadece olayları anlatmakla kalmayıp Osmanlı toplumsal yapısı hakkında da bilgiler

vermektedir. Eser, Petra Kappert tarfından yayınlandı (Wiesbaden, 1981). Çelebi'nin bir diğer eseri de Meâsir-i Selim Hanî adını taşıyan Selimnâmesi'dir. Her iki eser de bu yüzyılın ağır ve ağdalı üslubuyla kaleme alınmışlardır. Selimnâme de, yayımlanmıştır (Celal-zâde Mustafa, Selim-nâme, Yay. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhacı, Ankara, 1990)

Küçük Nişancı Mehmet Paşa bin Ramazan Çelebi (ö.1571), bu yüzyılın bir diğer tarihçisidir. Çelebi mesleğe divan katibi olarak başladı. Sonra başdefterdar, reisü'l-küttab, nişancı ve Mısır valisi oldu. Siyer-i Enbiyâ-i İzam ve Ahvâli Hulefâ-i Kiram ve Menakıb-i Selâtini Ali Osman ya da kısa adıyla Nişancı Tarihi adıyla bilinen çalışması, Kanuni'nin teşvikiyle kaleme alınmıştır. Eserde tarihi olaylar yanında biyografilere de yer verilir. Bu tarih de basılmıştır (İstanbul, 1279, 1290).

Yazışma kurallarını belirleyen münşeat mecmualarının ilk örneklerinin XV. yüzyılda yazılmaya başlandığı daha önce belirtilmişti. Münşeat tarzındaki eserler belirli yer ve durumlarda yazıldığı, özellikle de örnek aldığı kaynaklardaki biçimini büyük ölçüde koruduğu ya da sanatçılar ilk örneklere büyük ölçüde bağlı kaldığı için ilk numunelerden itibaren pek değişime uğramamıştı. İşte bu türün XVI. yüzyılda son derece değerli bir örneği Feridun Bey (ö.1583) tarafından tertib edilmiştir. Defterdar Çivizâde Abdullah Çelebi'nin elinde eğitim gören Feridun Bey, Sokullu'nun hizmetine girdi. Daha sonra reisü'l-küttab ve nişancı oldu. 1574 yılında Münşeâtü's-selâtîn adlı fermanlar, fetihnâmeler ve mektuplardan meydana gelen büyük eserini III. Murad'a sundu. Bu eserde Osmanlılar Devri'ne ve öncesine ait 1880 resmi mektup bir mecmuada toplanmıştır. Bu büyük eser İstanbul'da basılmıştır. Fakat matbusunda sayı daha azdır (İstanbul, 2 c. 1264-1265; 1274-1275). Sözü edilen eserde yer alan ferman, berat, nâme-i hümâyûn, ahid-nâme-i hümâyûn ve sadrazam mektubu gibi eserlerde özellikle süslü ve secili ifadeler, karşı taraf üzerinde psikolojik bir etki

sağlamak düşüncesiyle bilinçli olarak kullanılmıştır. Hatta bu tarz eserler müslüman devlet yöneticilerine gönderilecekse daha sade, hıristiyan ülke yöneticilerine gönderilecekse daha süslü olarak kaleme alınmaktaydı.

Resmi üsluptan, devlet yazışmaları, kararlar, emirler, hukuk metinleri ve diplomatik belgelerin kaleme alındığı üslup anlaşılmalıdır. Bu üslubun dili sade, mantıklı ve inandırıcı olmalıdır. Bu metinlerde arkaik ve mahalli sözlere, argoya yer verilmez. Bu tür üslupta saygınlık uyandıracak ifade ve ünvanlara özellikle yer verilir. Fakat bütün ortaçağda olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de önemli konuların etkileyici bir üslupla kaleme alınması geleneği yüzünden bu tarz metinlerin çoğu son derece mutantan bir ifadeyle yazılmışlardır. Çünkü devletin otoritesini yansıtan imajların kullanıldığı etkileyici nesir, devlet yönetiminin çok önemli bir parçasıdır. Bu tarz bir süslü üslup, başarılı bir imparatorluktan beklenen estetik olgunluğun ve entelektüel birikimin sembolüdür (Woodhead, 1988, s 143-159). Dolayısıyla Osmanlı resmi yazışması ya da klasik adıyla inşa, Arapça, Farsça ve Türkçe kelime kadrosunun zengin imkanlarından yararlanılarak dolaylı anlatımı ön plana çıkaran, peş peşe gelen mütenazır cümlelerle süslü ve secili anlatımı tercih eden ve bu özellikleri yüzünden de kolay anlaşılamayan bir görüntü sergiler. Özellikle devletler arası yazışmalarda, zafer kutlamalarında, tahta çıkışları duyurmalarda bu tür örneklere daha çok rastlanır. Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyıldan itibaren bir dünya devletine dönüşünün bilinci içinde olan aydını, bu başarı ve güvenin ihtişamını bu tarz örneklerle dosta düşmana göstermek istemiştir. Muhatabı etkileyici anlatım, özellikle Tacizâde Ca'fer Çelebi (1515) ile oluşmaya başlamış, Celalzâde (ö.1576) ve Feridun Bey ile artık klasik bir hüviyet kazanmıştır. Bu üslup tarzı metne semantik bir yenilik getirmese de söyleneni vurguladığı için retorik bakımdan önemlidir.

Hem bu yüzyılın hem de bütün Osmanlı tarihçiliğinin zirve eserlerinden biri de Hoca Sadeddin bin Mehemmed b. Hasan Can tarafından kaleme alınan Tâcü’t-Tevârih’tir. Hoca Sadeddin Efendi Şah İsmail’in baskısından kaçarak Osmanlı ülkesine sığınmış ve devlete çok önemli hizmetlerde bulunmuş bir ailenin ferdidir. İstanbul’da doğdu ve burada öğrenim görüp müderris oldu. Padişah hocası ve şeyhülİslâm tayin edildi. İstanbul’da öldü (1599). Hem III. Murad hem de III. Mehmed devirlerinin en nüfuzlu kişisi oldu. Hoçova savaşında III. Mehmed’in savaş alanını terk etmesini önleyip zaferi sağladı. Bilim adamlığı yanında edebiyat ve tarih konularında verdiği eserlerle de tanındı. Asıl ününü Tâcü’t-Tevârih adlı eseriyle sağladı. Osmanlı dönemini anlatan eser iki cilttir. Bedii bir dille yazılmıştır. Eserin dili bol benzetmeler, iktibaslar, mecazlar, istiareler, şiir öğeleri, gerundium ve partisip biçimleri vb. ifade araçlarıyla yüklüdür. Bunlar dili ve üslubu ağırlaştırmaktadır. Tâcü’t-Tevârih yayınlanmış (İstanbul, 1279-1280) ayrıca İsmet Parmaksızoğlu tarafından sadeleştirilmiştir (Ankara, 1979).

XVI. yüzyılın dil, üslup ve muhteva özellikleri açısından en dikkate değer tarihlerinden birini Gelibolulu Mustafa Âlî yazmıştır. Âlî’nin eseri, Künhü’l-Ahbâr adını taşımaktadır. Türkçe bir genel Târîh olan eser, uzun bir mukaddime ve yazarın rükn adını verdiği dört bölümden meydana gelir. Bunların içinde ilk üç rükn Osmanlılara gelinceye kadar umumi tarihi bilgiler verir. Eserin asıl bölümü dördüncü rükn, yani Osmanlılarla ilgili kısımdır. İki ciltten ibaret olan bu bölüm, Osmanlıların ortaya çıkışından, l589 tarihine kadar meydana gelen olaylardan, devlet adamlarından, şeyhlerden, bilginlerden ve şairlerden söz eder. Çok yönlü bir yazar olan Alî, tarihçiliği yanında çağının iyi şairlerinden ve nesir ustalarından biridir (Uğur, 1997; Çerçi, 2000; İsen, 1994). Alî’nin Künhü’l-ahbar dışında tarih ve biyografi ile ilgili başka eserleri de bulunmaktadır: Bunlardan Menâkıb-ı

Hünerveran'da çeşitli sanatkarların hayatlarından söz eder. Bu eser M. Kemal İnal ve M. Cumbur tarafından yayınlandı (İstanbul, 1926; Ankara,

1982). Hâlâtü'lKâhire mine'l-âdâti'zzâhire onun Mısır tarihiyle ilgili çalışmasıdır. Bu eser de yayınlanmıştır (Andreas Tietze, Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599, Wien, 1975; Orhan Şaik Gökyay, Ankara, 1984). Nusretnâme ise Lala Mustafa Paşa'nın Gürcistan seferlerini anlatır. Mirkatü'l-cihât fi Tarih-i Melik Danişmend Ahmed, Battal Gazi'nin torunu Melik Ahmed'in savaşlarından söz eden yarı destani tarihtir. Füsûlü'lhallü ve'l-akd fî Usûli'l-harcı ve'n-nakd, 1598 yılında İstanbul'da yazılmıştır. Bu eserde İslâm devletlerinin yükseliş ve batış sebepleri anlatılır. Nâdirü'l-mehârib Kanuni'nin iki şehzâdesi

Selim ve Bâyezid arasında cereyan eden Konya savaşını (1559) ve Selim'in tahta çıkışına kadarki olayları anlatır. Heft-Meclis, Zigetvar savaşının tarihidir. Câmiü'l-buhûr der-Mecâli-i Sûr, III. Mehmed için yaptırılan sünnet düğününü anlatır. Nushatü's-selâtin, Doğu dünyasındaki siyasetnâme geleneğinin izleyicisidir. Nushatü's-selâtin, İngilizce çevirisiyle birlikte tenkitli metin olarak yayınlanmıştır (Andreas Tietze, Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581, Wien, 1979-1982). Mevâidü'n-nefâis fî Kavâdi'l-mecâlis, Alî'nin görgüye dair yazdığı eser olup en önemli çalışmalarından biridir. Bu eser adeta çağının aynası konumundadır ve basılmıştır (İstanbul, 1976; Orhan Şaik Gökyay tarafından Ziyafet Sofraları adıyla sadeleştirilerek İstanbul, ?).

Bu yüzyılın son ve önemli bir başka tarihçisi de Selânikî Mustafa Efendi'dir. Selanik doğumlu olan Mustafa Efendi, Sokullu'nun maiyetinde bulundu. Katipliklerde çalıştı. Ruznâmeci ve muhasebeci tayin edildi.1600 yılında öldü. Selanikî Tarihi adıyla bilinen eser, 1563-1600 tarihleri arasında meydana gelen olayları ayrıntılarıyla takip etmesiyle tanınmıştır. Yüzyılın önde gelen tarihlerinden biri olan söz konusu eser, dil ve anlatım

yönünden de kendi çağının tanığı olacak niteliktedir. Bilgi vermeyi hedef alan bir tür olması hasebiyle tarihi eserler ferman, berat ve ahid-nâme gibi örneklere oranla daha sade kaleme alınmışladır. Fakat bu eserleri de dil ve üslup açısından bir bütün olarak değil, bölümlerine göre farklı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Örneğin tarihi metinlerin de Allah'a hamd ü sena edilen hamdele ile peygambere ve onun ashabına salat ü selamı içeren salvele ve eserin sunulduğu kişiye yapılan duaları ihtiva eden giriş bölümleri daha süslü ve secili bir anlatımın görüldüğü kısımlardır. Bunların dışında padişahlardan söz ederken Osmanlı tarihçileri daima bazı kalıplaşmış ve çoğu secili anlatımları tercih ederler. Buna önemli şehir ve ülke adları ile yabancı milletleri de eklemek gerekir. Selanikî Tarihi'nde de bu özellikler görülür. Eserin Mehmet İpşirli (İstanbul, 1989) tarafından tam ve ilmi baskıları hazırlanmıştır.

Biyografik Eserler:

Tanınmış kişilerin hayat hikayelerinden bahseden bir tür olan biyografi, denebilir ki insanlıkla yaşıt bir bilim dalıdır. Başlangıçta târîh içinde yer alan bu tür, zamanla bağımsız bir bilim dalı halinde gelişip serpildi (Adıvar, 1952). İslâm dünyasında ise biyografinin konumu bunun da ötesinde özellikler arz eder. Çünkü İslâm tarihçiliği, Hz. Peygamberin hayat ve faaliyetlerinin incelenmesiyle yani biyografi ile başlamıştır (Hamilton; 1991). Giderek bu alan genişlemiş ve pek çok meslek ve kişiyi kapsayan bir biyografi geleneği ortaya çıkmıştır. Sözü edilen bu biyografiler, konularına ve bakış açılarına göre farklılık göstermekle birlikte belli ortak noktalara da sahiptirler. Biyografisi yazılan kişi hemen daima belli bir yaşa geldikten sonra böyle bir değerlendirilmeye hak kazandığı için bu eserlerde doğum tarihleri pek yer almaz. Buna karşılık ölüm tarihlerine dikkat edilmektedir. Biyografisi yazılan kişinin hayatında geçen belli başlı hadiseler kısaca nakledilir. Bilim adamlarının eğitimleri, başlıca hocaları ve eserleri

önemlidir. Şairlerin ise şiirlerinden örnekler verilir (Rosenthall, 1952). Bu haliyle gelenek, biyografik künye yazıcılığını esas aldığı için bütünüyle insan unsuruna yöneliktir. Çizilen portre son derece canlı, fakat verilen bilgilerin belgelendirilmesi her zaman mümkün değildir.İslâm tarihinde ortaya çıkan bu uygulamanın ustadan çırağa geçen bir zenaat gibi fazla değişiklik göstermeden Osmanlı biyografi geleneğine de yansıdığı görülmektedir. Bu yüzden Osmanlılarda da umumi târîh içinde biyografiye yer verme ya da belli meslekteki kişileri bir eser içinde değerlendirme tarzındaki örneklere aynen rastlanır. İlk örneklerine XV. yüzyılda umumi tarihler içinde rastladığımız biyografi geleneği bu yüzyılda hayatın bütün alanlarını kapsayan çok başarılı örnekler ortaya koyar. İslâm medeniyetinin genel yapısı içinde olduğu gibi Batı Türkçesi geleneğinde de biyografi önce umumi tarihlerin içinde yer aldı. Bu anlamda ilk dönem tarihlerinin hemen hepsinde biyografiye rastlamak mümkündür. Umumi tarihler dışında bizde müstakil biyografi kitabı olarak kaleme alınan ilk eser, Lamiî'nin Nefahâtü'l-üns'ün tercüme ve zeylini ihtiva eden Fütûhu'l-mücâhidîn li Tervîhi Kulûbü'l-müşâhidîn (y. 1520) adını taşıyan eseridir. Eserde 650 civarında veli biyografisi yer alır. Bunların 48'i Anadolu evliyasıdır. Sözü edilen eserlere kullanılan dil, XVI. yüzyılın klasik nesir dilidir. Lâmiî, bu eserinin dışında da yine çoğunluğu tasavvufi özellikler arz eden çok sayıda eser kaleme almıştır ve bunların bir bölümü de mensur olarak yazılmıştır. Bunların da en önemlisi Şerefü'l-insan adlı çalışmadır. Şerefü'l-insan, insanlarla hayvanların yaratılışı ve üstünlükleri üzerine münazaraları konu edinen bir eserdir (Eğri, 1997). Onun bu gelenek içinde ele alınan bir başka eseri de yine Câmî'den çevirdiği Şevâhidü'n-nübüvve'dir. Eser, sade bir dille yazılmıştır. Şerh-i Dibâce-i Gülistan, Münşeât, Menâkıb-ı Veyse'l-Karânî, bir hikaye kitabı olan İbret-nümã veya İbret-nâme oğlunun tamamladığı Letâif-nâme diğer mensur eserleridir. Bunlara manzum-mensur

karışık olarak kaleme aldığı ve bahar sultanıyla kış padişahının münazarasını anlattığı Münâzara-i Bahâr ü Şitâ da eklenebilir (Eğri, 2001). Onun yine manzum-mensur karışık olarak kaleme aldığı alegorik eseri Hüsn ü Dil, serbest bir çeviridir. Daha sonra Âhî de aynı adla bir eser kaleme alır. Kaynaklar bu ikinci eseri daha çok beğenirler.

Bu yüzyılda bilgin biyografileri de müstakil çalışmalara dönüşür. Türün bizdeki ilk örneğini Taşköprizâde Ebu’l-hayr İsamüddin Ahmed Efendi (l495-l56l) eş-Şaiku’n-nu’maniyye fi ulemai’d-devleti’l-Osmaniyye, adıyla yazdığı eserinde verir. Yazıldığı dönemden itibaren büyük bir ilgiye mazhar olan ve zeyillerle XX. yüzyıl başlarına kadar devam eden bir geleneğin ilk halkasını teşkil eden bu eser, l558 yılında Arapça olarak kaleme alınmıştır. eş-Şaiku’n-nu’maniyye, Osman Gazi döneminden başlanarak Kanuni Sultan Süleyman Devri sonuna kadar 37l’i bilgin, l50’si sufi olmak üzere toplam 521 kişinin biyografisini ihtiva etmektedir. Eser, padişah devirleri esas alınarak tasnif edilmiş, biyografiler ölüm tarihleri esas alınarak sıralanmışlardır.

Yazılışını takiben büyük ilgiyle karşılanan Şakâik-i Nu’maniyye, daha müellifinin sağlığında Türkçeye kazandırılmıştır. Muhtesibzâde Mehmed Hâkî, Hadâiku’r-reyhan; Derviş Ahmed Efendi ed-Devhatü’l-irfaniyye fi Ravzati’l-Osmaniyye; Mehmed b. Sinanüddin Yusuf Menâkıbu’l-ulema; Seyyid Mustafa Hadâiku’l-beyan fi tercemeti Şakaıku’n-nu’man; İbrahim b. Ahmed el-Amasî el-Hadâik (y.l590) adıyla eseri Türkçeye çevirmişlerdir. Âşık Çelebi ile Mehmed b. Yusuf el-Çerkes de eserin Türkçe mütercimleri arasındadırlar. Kuşkusuz bunların içinde en tanınmış tercüme Mecdî Mehmed’e (ö.l59l) aittir. Eseri, Hadâiku’ş-şakaik adıyla Türkçe’ye kazandıran Mecdî’nin çalışması bir tercümenin ötesinde ve aslının genişletilmiş bir örneği konumundadır (Özcan, 1989).

Şakâik, tercümelerin ötesinde tezyil edilmiş bir eserdir. Âşık Çelebi, daha yazarının sağlığında bu eseri, önce Türkçe'ye çevirmiş, sonra da Arapça olarak zeyletmiştir. 42 kişinin biyografisini içine alan bu zeylin adı Tetimmetü'ş-şakâikı'n-nu'maniyye'dir. Manık Alî b. Bali'nin zeyli, el-Ikdu'l-manzûm fi zikri efâzılu'r-Rum adını taşır ve l583 yılına kadar gelir. İştibli Hüseyin, Lutfî Beyzâde Mehmed b. Mustafa, Saçlı Emirzâde, Yılancık Abdülkadir, Seyrekzâde Emrullah Mehmed, Karaca Ahmed el-Hamidî ve Abdülkerim b. Sinan-ı Akhisarî de eseri tezyîl etmişlerdir. Bunların en tanınmışı ise Nev'izâde Atayî'nin zeylidir. Daha sonraki yüzyıllarda eserin başka zeyilleri de vardır (Özcan,1989).

Şakâik telif, tercüme ve zeyillerinde yer alan biyografiler Osmanlı biyografi geleneğinin XVI. yüzyıldaki karakteristik özelliklerini taşırlar. İhtiva ettikleri bilgiler açısından Tâcü't-tevârih'de, Künhü'l-ahbâr'da ya da Meşâirü'ş-şuarâda yer alan biyografiler büyük oranda biribirine benzemektedir. Muhtevada görülen bu benzerlik dil ve üslup açısından da aynılık arz etmektedir. Bu örneklerde tahsil ve yetenekle ilgili bazı farklılıklar görülmekle birlikte büyük çoğunlukla klasik bedii üslubu ön planda tutan sunilikten uzak, açık, canlı ama estetik özelliklere dikkat eden, kısmen de şiire has unsurlara yaslanmış örneklerle karşılaşılır.

Bilginlere ait biyografiler gibi şairlerin hayatlarından söz eden ilk şuarâ tezkireleri de bu yüzyılda görülür. Türkçe'de türün ilk örneğini Doğu Türkçesi geleneği içinde Alî Şir Nevâî (l441-l50l) vermiştir; Mecâlisü'n-nefâis (y.l491) adını taşıyan bu eser, Osmanlı müellifleri üzerinde derin etkiler bırakmış ve model alınmıştır (Ganiyeva, 1961).

Anadolu'da yazılan ilk edebiyat tarihi kaynakları, Osmanlılarda ilk şairlerin II. Murat devrinde görülmeye başlandığını yazarlar. Oysa Osmanlı şairlerinin biyografileriyle ilgili ilk tezkirenin yazılış tarihi l538'dir. Bilindiği gibi her sosyal faaliyetin hususi bir tarihe ihtiyacı onun

doğuşundan sonradır. Anadolu’da gelişmeye başlayan edebiyat da bir süre sonra kendi tarihine ihtiyaç göstermeye başlamış, XV. yüzyılın ortalarında türün ilk örnekleri sayılabilecek nazîre mecmuaları tertip edilmiştir. Sözü edilen bu mecmualarda yer alan şiirlerin şairleri hakkında da bazan mevki ve mesleklerine yönelik kayıtlar bulunmaktadır. Giderek artan şiir ve şair sayısı sonucu bunları bir araya getirme, benzerlerini tefrik etme gayreti daha önce hissedilmiş olmalıdır. Fakat şu andaki bilgilerimize göre şairler tezkiresi olarak kaleme alınan ilk eser Sehî Bey’in (ö.l548)

Heşt-Behişt’idir (y.l538). Heşt-Behişt, kısa bir mukaddime, asıl bölüm ve Hâtimeden oluşur. II. Murad Devri’nden tezkirenin yazıldığı l538 yılına kadar yetişen şairler, sekiz tabakada ve ölüm tarihleri sırasına göre ele alınmıştır. Tezkire’de toplam 229 şair yer alır. Biyografilerde şairler hakkında kısa bilgiler verilmiş, hayatları kısaca anlatıldıktan sonra şiirleri ve sanatları hakkında bazı değerlendirmeler yapılmış ve bu şiirlerden bir ya da bir kaç beyit örnek olarak alınmıştır. Tezkire’nin dili yalındır. Tezkire’nin en önemli yanı, Anadolu’da türün ilk örneği oluşudur. Bu yolla Sehî, Osmanlı ülkesinde bir türü başlatmış ve pek çok şairi unutulmaktan kurtarmıştır. Tezkire, ilk dönem Osmanlı edebiyatçılarının pek çoğu hakkında tek kaynak durumundadır (Kut, 1978).

Sehî Tezkiresi’nin yazılıp Osmanlı sanat dünyasına takdimi dönem aydınları arasında büyük ilgi görmüş olmalı ki türün bu topraklarda peşpeşe çok başarılı örnekleri yazılmaya başlanmıştır. Öyle ki artık tezkire geleneği, şiirin dışındaki alanları da kuşatarak XX. yüzyıl ortalarına kadar kesintisiz devam etmiştir. İşte sözü edilen bu başarılı örneklerden ilkini Tezkiretü’ş-şuarâ ve Tabsıratü’n-nüzemâ (y.l546) adlı çalışmasıyla Latîfî (ö.l582) verir. Tezkire, bir mukaddime, üç fasıl ve bir hatimeden meydana gelmiştir. İlk fasılda, Osmanlı ülkesinde yetişen ya da oraya yerleşen on üç şeyhi, ikinci fasılda Osmanlı hanedanından şiir yazan yedi sultan ve şehzâdeyi,

tezkirenin asıl bölümü sayılacak üçüncü kısımda ise 314 şairi ele alıp değerlendirir (Canım, 2001).

Sözü edilen bu eser hem tertip tarzı hem de şiire ve şaire yönelik eleştirel yaklaşımıyla türünün en önde gelen örneklerinden biridir. Tezkire, sade dili, kısa ve secili cümleleriyle türe uygun bir dil ve üsluba sahiptir.

Latîfî'nin Tezkiresi dışında Risâlei Evsâf-ı İstanbul adlı bir mensur eseri daha vardır. Bu eserinde yazar, İstanbul'un pek çok semtini ele alıp anlatır (Haz. Nermin Suner Pekin, İstanbul, 1977).

Bu yüzyılın bir diğer şuarâ tezkiresi ise Osmanlı coğrafyasının dışında Bağdat'ta doğmuş Ahdî (ö.l593) tarafından yazılmıştır. Gülşen-i Şuara başlangıçta bir mukaddime ve ravza adı verilen üç bölümden meydana gelmiş, Tezkireci, daha sonra eseri üzerinde çalışmalarını sürdürmüş ve eserine yeni bir ravza ve yeni şairler eklemiştir. Tezkirede toplam 382 şair yer alır (Solmaz, 1996). Tezkire, Osmanlı Devleti'nin doğu yöresi, özellikle de Bağdat ve çevresinde yetişen şairler hakkında verdiği önemli bilgiler bakımından dikkati çeker.

XVI. yüzyılın en önemli şair tezkirelerinden biri de Âşık Çelebi'nin (l520-l571) Meşâirü'ş-şuarâ (y.l568) adlı çalışmasıdır (Kılıç, 1995). Meşâirü'ş-şuarâ'da 425 şair yer almaktadır. I. Murad Devri'nden eserin yazıldığı döneme kadar yaşamış şairlere yer veren tezkire, şairlerin biyografilerine, özellikle de yazarla çağdaş olanlarına oldukça geniş yer vermiştir. Uzun biyografilerde formel bilgilerin ötesinde, şairlerin yaradılışları, özel hayatları, yaşayışları, alışkanlıkları ve birbirleriyle ilişkileri hakkında bilgiler aktarmış, bu arada çağının sosyal hayatına ve edebi çevrelere ait geniş açıklamalarda bulunmuştur. Tezkire'nin dili Latifi'ye göre daha ağır ve secilerle doludur. Buna karşılık üslubu akıcıdır.

XVI. yüzyılın bir diğer tezkirecisi de Hasan Çelebi'dir (ö.l604). Ünlü Kınalızâde ailesine mensup olan Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şuara'sını Âşık

Çelebi’den on sekiz yıl sonra kaleme almıştır (y.l586). O da II. Murat Devri’nden itibaren yetişen şairleri eserine alır. Tezkire, bir mukaddime ve üç fasıldan meydana gelmiştir. I. fasılda altı şair padişah, ikinci fasılda beş şair şehzâde anlatılır. Eserin ağırlıklı bölümünü meydana getiren üçüncü fasılda ise alfabe sırasıyla 6l8 şairden söz edilmiştir. Tezkirenin dili süslü ve ağdalı, cümleleri uzun, zincirleme tamlamalar ve yabancı kelimelerle doludur (Kutluk, 1981; Sungurhan,1994).

XVI. yüzyılın son şairler tezkiresi olan Beyânî’nin (ö.l597) Tezkire-i Şuara’sı (y.l597), aslında Hasan Çelebi Tezkiresi’nin kısaltılmış bir örneğidir. Eser, kısa bir mukaddime ile iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde beş padişah ve dört şehzâdeye, ikinci bölümde ise Fatih Sultan Mehmed Devri’nden itibaren 240 şaire yer vermiştir (Kutluk, 1997, Sungurhan, 1994).

XVI. yüzyıldan itibaren gelişen toplumsal yapıyla orantılı olarak belli bir şekle bürünen klasik biyografi, bundan sonra standart bir biçim kazanacak ve bu formunu da sonuna kadar koruyacaktır. Bu gelenek, özellikle de şuarâ tezkireleri, biyografik künye yazıcılığını esas aldığı için yazarı, ortaya koyduğu eserden daha önde tutar ve sanatın kaynağındaki insan unsuru onun için birinci derecede önemlidir. XVI. yüzyıl Osmanlı biyografi geleneğinin gelişimini tamamladığı ve standart bir biçime dönüştüğü bir devredir. Bundan sonra gelen yazarlar, aynı nitelikleri, aynı teknik ve esasları devam ettirmişlerdir.

Anadolu Türkçesi’nin başlangıcından itibaren mensur örneklerde görülmekle birlikte daha çok bu yüzyıl eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkmaya başlayan ve bundan böyle kalıplaşarak XX. yüzyıl başlarına kadar devam edecek bir başka şekle ait özellik de mensur metinlerde yer alan manzum örneklerdir. Aslında bütün doğu edebiyatlarında, eski Mısır masallarında, Binbir Gece Hikayeleri’nde karşımıza çıkan bu

uygulama, bizim edebiyat tarihimizde tezkirelerde, tarih kitaplarında, menkıbeler-de, halk hikayelerinde ve başka pek çok nesir eserde yer alır. Nazım nesir karışık görünen bu eserlerde kuşkusuz asıl unsur nesirdir. Sözü edilen bu metinlerde nazım, anlatılanı kuvvetlendirip söylenen düşüncelerin sonucu ve değerlendirilmesi niteliğindedir. Mensur eserlerde yer alan nazım parçaları, nesir kısmında ifade edilen düşünceleri özetlemek, sonuç çıkarmak, yazarın belli bir amaca dayanan niyetini gösterip duygularını bedii bir ifadeye büründürmek için kullanılmıştır. Mensur eserlerde nazım, nesirde ileri sürülen düşüncenin devamı niteliğinde, bazan da somut bir malzeme mahiyetindedir. Bunlar metinden çıkarıldığı takdirde metinde bir anlam eksilmesi olmaz. Yer yer de yazar metnini süslemek, duygularını daha güzel ifade etmek için bu yola başvurur (Boratav, 1988, 53; Ganiyeva, 1979).

XVI. yüzyılda kaleme alınmış ilmi eserlere de sıklıkla rastlanmaktadır. Burada sadece bunların önemlilerinden söz edilecektir. Edebiyat bilimine getirdiği bakış açılarıyla bunlardan biri Gelibolulu Mustafa Sürûrî'dir (ö.1562). Müderrislik, şehzâde hocalığı ve şeyhlik yapan Sürûrî, İslâmî ilimler yanında, tıp ve kozmoğrafyada derin bilgi sahibiydi. 36 eserinden özellikle 1549'da Şehzâde Mustafa'nın eğitimi için yazdığı vezin, kafiye ve şiir sanatları hakkında bilgi veren Bahrü'I-Maârif adlı eseriyle ve altı ciltlik Mesnevî Şerhi, Acâibü'l-Garâib, Bostan, Gülistân, Hâfız Divânı şerhleri ve Şebistân-ı Hayâl eserleriyle tanınmıştır. Surûrî'nin bu eserleri içinde özellikle Bahrü'l-Maârif önemlidir. Arap ve Fars şiirinin tesiri altında gelişen Divan edebiyatımız, bu edebiyatların hayâl âleminden ve teşbih kadrosundan da yararlandı. Fakat bizde bu meselenin teorisiyle ilgili eserler çok az kaleme alındı. İşte bu eser ve Muîdî'nin Miftâhu't-Teşbihi ile birlikte edebiyat bilgileri veren ilk çalışmalardan biridir.

Kınalı-zâde Hasan Çelebî'nin babası Kınalı-zâde Ali Efendi (ö.1572), bu yüzyılın tanınmış bir ilim adamıdır Tefsîr, hâdis, fıkıh gibi İslâmî ilimler yanında felsefe, belâgat ve edebiyatta da bilgi sâhibi idi. En tanınmış eseri, Ahlâk-ı Nâsırî'den yararlanarak 1564 yılında yazdığı Ahlâk-ı Alâyî adlı kitabıdır. Kitap, yüzyıllar boyu medreselerde başlıca ders kitabı olarak okutulmuştur. Ali Çelebi'nin bu eser dışında Münşeât ve İnşâ-yı Atîk adlı başka mensur eserleri de bulunmaktadır.

Yüzyılın tanınmış bilginlerinden biri de 28 yıl gibi çok uzun süre şeyhülİslâmlık makamında kalan Ebussuûd Efendi'dir (ö.1574). Tefsîr ve hadisteki derin bilgisiyle yalnız Osmanlı ülkesinde değil, bütün İslâm dünyâsında tanınmış ve saygı görmüştür. Muallim-i Sâni diye anılırdı. En tanınmış eseri İrşâdül-Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Azîm adındaki tefsirdir. Bunlardan başka Celâl-zâde Salih Efendi, Mustafa Bostân Efendi, Nevî, Fevrî, Azmi , Ahterî Mustafa Efendi yüzyılın büyük ilim adamlarından, Piri Reîs, Seyd'i Ali Reis, coğrafya konusunda eserleri olan tanınmış kaptanlardandır (TDEK, 1998, s 178).

Şairliği yanında Bâkî nesir ustası olarak da bu yüzyılda dikkat çeken bir isimdir. Meâlimü'l-Yakîn fî-Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn, Fezâil-i Mekke, Fezâilü'l-Cihâd, Hadis-i Erbaîn Tercümesi onun bu vadide kaleme aldığı eserleridir. Dîbâceleri hariç bu eserler sade sayılacak bir dil ve üslupla yazılmışlardır.

Kuşkusuz XVI. yüzyıl bu çalışmalar dışında da pek çok mensur eserin kaleme alındığı bir dönemdir. Bunların önemli bölümünü dinî tasavvufî eserler oluşturur. Sözü edilen bu tür eserler XVI. yüzyılda da yalın bir dil ve açık bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu tarz eserlerin günümüze kadar sevilerek okunmasının en önemli sebeplerinden biri de bu hususiyettir. Çünkü dini ve tasavvufi eserler öncelikle okunmak ve anlaşılmak için yazıldıklarından yalın dil kullanımına ve açık anlatıma çok dikkat

etmektedirler. Birgili Mehmed Efendi'nin Vasiyetnâme'si, Sofyalı Balinin Etvâr-ı Seb'a'sı, Karamanlı Abdüllâtif b. Durmuş'un Âdâb-ı Menâzil'i bu tarz eserlerdir. Ayrıca çeşitli tarikat şeyhlerinin menkıbelerinin anlatıldığı şu eserler de bu bağlamda değerlendirilmelidir: Abdülkerim b. Şeyh Musa'nın Menâkıb-ı Seyyid Harun'u (Kurnaz, 1991) Enîsî'nin Menâkıb-ı Akşemseddin'i (Yurd, 1972), Şefik Efendi'nin Cevâhirü'l-Menâkıb'ı, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Menâkıb-ı Şeyh Mehmed ed-Dagî'si, Yahya b. Bahşi'nin Emir Sultan hakkındaki Menâkıb-ı Cevâhir'i, Lâmiî Çelebi'nin Menâkıb-ı Veysel Karanî'si, Şevkî Mehmed b. Ahmed Efendi'nin Menâkıb-ı Emir Sultan'ı, İlyas İbn Akhisarî'nin Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin'i gibi.

Bu yüzyılda geçen yüzyılların devamı olarak pek çok çeviri yapılmıştır. Fakat buna ilaveten XVI. asırda özellikle Farsçanın popüler eserlerine çok sayıda şerh yazılmıştır ki başlıcaları şöyle sıralanabilir: Prizrenli Şem'î, Mesnevî Şerhi; Ahmed Sûdî Efendi, Hâfız Divanı Şerhi, Gülistan, Bostan ve Şahidî İbrahim Dede'nin Tuhfe-i Şâhidî lügatinin şerhi; Filibeli Alâeddin Alî Çelebi, Hümâyunnâme çevirisi (Kelile ve Dimne'nin Envâr-ı Süheylî isimli Farsça tercümesinden Türkçeye tercüme), Celâlzâde Salih Çelebi, Cevâmiü'l-Hikâyât, Firûz Şah Kıssası; Nev'î; Füsûsü'l-Hikem Tercümesi.

XVI. yüzyılda dile yoğun olarak Arapça, Farsça kelimeler girmeye başlayınca bu kelimelerin anlaşılabilmesi için daha önceki dönemlerde de örnekleri görülen gramer kitapları ve lügatlerin yazılmasına devam edildi. Kemâlpaşazâde tarafından yazılan Dekâyıku'l-Hâkâyık bunların çok okunan Farsça örneklerinden biridir. Türçke'de daha sonra da kullanılacak olan Lügat-i Ahterî ile Vankulu Lügati bu yüzyılda kaleme alınmış eserlerdir. Muğlalı Şâhidi'nin (ö.1550) Tuhfe adlı manzum lügati de bu dönemin (y. 1515) ürünüdür.XVI. yüzyılda tekke edebiyatı açısından da önemli gelişmeler ortaya çıktı: Bilindiği gibi bu gelenek çerçevesinde eser

veren müellifler folklorik üslup olarak adlandırabileceğimiz konuşma diline daha yakın bir üslup ve yalın bir dille eserlerini kaleme alırlar. Bu yüzyılda Bayramiliğin devamı olan Hamzaviyye kolu, Türk edebiyatında etkin bir konum elde etmiş ve Kaygusuz Vizeli Alaaddin (ö.1563) gibi önemli bir temsilci yetiştirmiştir. Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'nin halifesi ve damadı Abdurrahim Tırsî (ö.1519), Sünbül Sinan (1475-80-1529), Gülşeniliğin kurucusu İbrahim Gülşenî (ö.1533), inaniyye'nin kurucusu Ümmî Sinan (ö. 1568), Üftâde (1477-1580), Yunus'un izleyicisi Seyyid Seyfullah (ö.1601) ve Azmî Baba bu yüzyılın önemli adlarıdır (Bkz. Uçman, 1986).

Kökleri Türklerin tarih sahnesine çıkmalarına kadar uzanan Âşık edebiyatı geleneği, daha çok sözlü kültüre dayandığı için ancak XV. yüzyıldan itibaren tevsik edilebilir konumda olmuş, daha zengin örneklerine ise XVI. yüzyılda rastlanmıştır. Bu gelenek içerik bakımından Divan ve Tekke edebiyatı verimleri ile örtüşür ancak seslendiği toplumsal katmanlar açısından daha yalın bir dil ve açık bir üslup kullanır. Âşık edebiyatı mensuplarının tezkireler gibi dönem edebiyat tarihi kaynaklarına pek fazla yansımamış olmasından dolayı da mensuplarının hayatları hakkında sağlıklı bilgi edinilememiştir. Daha çok yazılan şiirlerde ele alınan olaylardan hareketle yapılan tarihlendirmeler, metni oluşturan müelliflerin kimliği hakkında da dolaylı bilgiler verebilmektedir. Başlangıçta dini mistik özellikler taşıyan bu gelenek, XVI. yüzyıldan itibaren toplumun başka ilgi alanlarına da yönelmiş ve din dışı Âşık edebiyatı ön plana çıkmıştır. Armutlu, Bahşî, Çırpanlı, Geda Muslî, Karacaoğlun, Köroğlu, Kul Çulha, Kul Mehmed, Kul Pirî, Oğuz Ali, Öksüz Dede, bu yüzyılda yaşayıp eser veren Âşık edebiyatı mensuplarıdır. Bunlardan kuşkusuz Karacaoğlan, Köroğlu çok önemli adlardır. Karacaoğlan asırlardan beri Türk halkının sevgi ve coşkusunun, Köroğlu ise yiğitliğinin gür sesidir (bkz. Sakaoğlu, 1986).

XVI. yüzyıl, hem nazım hem de nesir alanında ortaya koyduğu yüzlerce edebî ürünle kültürel alanda da zirvenin yaşandığı bir dönemdir. Sanat yönünden de Türk müellifler, İran edebiyatının ve İranlı ustaların gölgesi olmaktan kendilerini kurtarmışlardır. Sadece İstanbul kütüphanelerinde bu yüzyıla ait dîvanların sayısı yüze yakındır. Divanlar yanında aşk hikâyeleri, mevlitler, dinî kitaplar, şehr-engizler, gazavatnâmeler, sâkinâmeler, tıbbî ve tasavvufî eserler, surnâmeler, fal-nâmeler, tabirnâmeler, kırk hadisler, hilyeler ve makteller meydana getirilmiştir. Nesir alanında ise tarihler, tezkireler, biyografi kitapları, dinî eserler, latifeler, tasavvuf kitapları, menâkıpnâmeler, şerhler, ahlak kitapları, siyasetnâmeler, tıp, coğrafya ve matematik gibi bilimsel eserler, çeviriler bol bol karşımıza çıkar.

XVII. Yüzyıl

Özellikle siyasi anlamda Türk toplumunun zirvesinin yaşandığı dönem olan XVI. yüzyılın ardından XVII. yüzyıl bir duraklama döneminin başlangıcıdır. Aslında XVI. yüzyılın sonuna doğru, özellikle de III. Murad döneminden (1574-1595) itibaren toplum, bir çözülmenin içine sürüklenmeye başladı. Fakat bu yüzyılda da dünyanın en büyük devletlerinden biri olan Osmanlı Devleti’nin sıkıntılı konumunu ancak işin uzmanları fark edebilirdi. Toplum bazı sıkıntılarla yüzyüze olmakla birlikte bunlar henüz geniş kitlelere yayılmamıştı. Bu yüzyılda özellikle II. Osman’ın ödürülmesiyle büyük sorunlar yaşayan Osmanlı devlet yönetimi, IV. Murat (1623-1640) ve Köprülüler yönetimi sırasında biraz nefes almış, fakat hem Celali isyanları hem de Kadızâdeliler ile Sivasîler arasındaki kültürel mücadele toplumda yaralar açmış, iktisadî alanlarda ortaya çıkan sıkıntılar da bütün bu olumsuz gelişmeleri hızlandırdı. Özellikle bozgunla sonuçlanan Viyana kuşatması ve ardından imzalanan Karlofça Anlaşması (1699), Osmanlı toplumunu artık duraklama döneminden gerilemeye itti. Siyasi alandaki bu başarısızlıklar yüzyılın sonunda artık geniş kitlelere de

sirayet etti ve toplum kendi değerlerinden kuşku duymaya başladı. Fakat ortada henüz zihniyete yansıyan bir etkiden söz etmek mümkün değildir. Ama Osmanlı toplumu bu yüzyılda artık misyonu, hedefi ve heyecanı olan bir toplum görüntüsünden çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da benzer konumda olan bütün toplumlar gibi işin özüyle değil, dış görünüşüyle ruhuyla değil, kabuğuyla meşgul olmalar ön plana çıkmıştır. İleride görüleceği gibi bu şekli ilginin sanata

yansıması da kaçınılmazdır. XVI. yüzyılda Kanuni’nin padişah, Sokullu’nun vezir, Sinan’ın mimar, Bâkî’nin şâir, Ebussuûd Efendi’nin bilgin olarak tamamladığı muhteşem uyumlu tablo gitmiş, onun yerine kolay etki altında kalan zayıf karakterli padişahlar, yozlaşmış ilmi anlayış, para karşılığı alınıp satılan görevler, sık sık karşılaşılan aziller ve bütün bunların sonucunda ortaya çıkan istikrarsızlık topluma hakim olmuştur.

Devletin siyasi alandaki bu olumsuz görüntüsüne rağmen XVII. yüzyıl Türk edebiyatı yükseliş ve gelişimini sürdürmeye devam etmiştir. Toplumsal hayatla daima yakın ilişki içinde olan edebiyatın, tersine bir manzarayla gelişimini sürdürmesi ilk bakışta şaşırtıcı görünürse de Divan edebiyatının kendine has mantığı içinde bunu tabii karşılamak gerekir.

Kuşkusuz durumun böyle algılanışında Divan edebiyatının kendine has konumunun da etkisi büyüktür. Özel bir mantık çerçevesinde kendi özel kalıpları içinde, yüzyıllar boyunca kurulmuş ve yerleşmiş geleneklerinden şaşmadan gelişen bu edebiyat, dış dünya ile zaten çok fazla içiçe değildir. Bu yüzden sosyal hayattaki değişikliklerin ve sarsıntıların Divan edebiyatında hissedilmesi için daha uzun bir sürenin geçmesi gerekmektedir. Zaten normal olarak sosyal yapıda ortaya çıkan gelişmeleri edebiyat belli bir mesafeden izler. Nitekim Tanzimat fermanının ilan edilişinin üzerinden epey süre geçtikten sonra Tanzimat edebiyatından söz etmek mümkün olabilmiştir. Divan edebiyatının kendine özgü şartları da

göz önünde tutulduğunda olayların edebiyata yansıma süreci şüphesiz daha da uzun olacaktır. Bilindiği gibi divan şairi kendi kişisel bunalımını şiire hemen hemen hiç yansıtmaz. Yani bu edebiyatta şiir, kişisellikten kurtulduğu veya söyleyenin kişiliğinin dışında geliştiği sürece şiirdir. Dolayısıyla bu şiirde vak’a da ön planda değildir. Eski şiirin soyuta yaslanma yanı da onun XVII. yüzyılda gelişimini sürdürme sebeplerinden biridir.

Bununla beraber yüzyılın sonuna doğru sosyal hayattaki çalkantılar edebiyatı da etkilemeye başlamış. Nâilî ve Neşâtî’den sonra XVIII. yüzyıldaki Lale Devri’ne kadar büyük şair yetişmemiştir. Bir önceki yüzyılda Bâkî’nin şiirinde görünen ve yaşanan dönemin edebiyata aksi olan yücelik ve ihtişam bu yüzyılın başında Nef’i’de tekrarlanmış, anılan asrın ikinci yarısından sonra aynı derecede hissedilmemiştir. Nitekim yaşanılan hayattaki sıkıntı örneğin bu kez edebiyata başka türlü yansımış, XVII. yüzyıl edebiyatı hiciv ve hezel alanına sürüklenmiştir. Divan edebiyatında ince zeka oyunlarıyla örülmüş hicivler baştan beri vardı ve bunlar edebiyatın çeşnisi olarak her devirde olduğu gibi Divan edebiyatında kabul gören örneklerdi. Bunların çoğu letayif kitaplarında toplanmıştır; fakat bu yüzyılda yazılan hicivlerin çoğu ağza alınamayacak kabalıkta, küfürle dolu müstehcen örneklerdir. Artık Şeyhî’nin Harnâme’si, Fuzulî’nin Şikayetnâme’si gitmiş, onun yerine Nefi’nin Siham-ı Kaza’sı, Küfrî-i Bahâyî’nin Divan’ı, daha sonra da Kânî’nin Hırrenâme’si ve Sururî’nin Hezeliyat’ı gelmiştir.

Divan edebiyatının bu yüzyılda gelişmesini devam ettiren temel etken, şiirin hayatın bir parçası sayılmasıdır. Bilindiği gibi orta çağ boyunca doğu ve batıya ait pek çok yönetim, sanatçıları koruma doğrultusunda politikalar izlemişlerdir. Osmanlı Devletinde ise hanedan mensuplarının tamamına yakını bizzat şiirle de uğraşmış1ardır. XVII. yüzyılın başında Sultan I.

Ahmed, Bahtî, Sultan II. Osman, Fârisî mahlasıyla şiirler yazmışlardır (İsen, 1997). Devletin en karmaşık anlarında bile gerek sarayda gerekse Devlet ileri gelenlerinin konaklarında daima onurlu bir yeri olan edebiyat, bu yüzyılda da her kademedeki yöneticinin yakın ilgisine mazhar oldu. Padişahların dışında bu yüzyılda Yahyâ ve Bahâyî Efendiler gibi iki büyük şair-şeyhülİslâm varlıklarıyla şairlik mesleğine itibar kazandırdıkları gibi, devir şairlerini koruyup gözeten isimler olarak da dikkat çektiler. Kısaca ifade etmek gerekirse bu yüzyılda da padişahlardan başlayarak kademe kademe her üst görevli çevresinde şair bulundurmaktan, onlara hamilik yapmaktan hoşlanır. Bu yaklaşım, XVII. yüzyılda bilim ve sanatın geçmiş yıllardan aldığı hızın da yardımıyla yükselmesini sağladı.

Yukarıda açıklandığı gibi XVII. yüzyılın bu kendine özgü şartları, Divan edebiyatını daha da içine kapalı bir edebiyat haline getirmiş, şairler gerçek hayattan kaçarak tasavvufa sığınmışlar ve edebiyata ızdırap hakim olmağa başlamıştır. Bunun yanında söz konusu yüzyıl edebiyatı belli başlı şu hususiyetleri ihtiva eder: Türk edebiyatı XVII. yüzyıla girerken özellikle bir önceki yüzyılda mükemmel örnekler vermişti. XVII. yüzyıla gelinceye kadar Türk şairlerinin önündeki mükemmel örnekler klasik İran edebi ürünleriydi. Fakat, bu yüzyıl şairleri için artık İranlı meslektaşları ideal örnekler değil, mukayese unsurudurlar. Hatta çoğu şair onları geçtiği iddiasındadır. Bu kendine güvenin ve üç dört asırdan beri işIene işlene kıvamını bulan dilin de yardımıyla bu yüzyılda edebiyatımızın güçlü ve yaratıcı şairleri yetişmiştir. Bu yüzdendir ki bütün edebi türlerin edebiyatımızdaki en tanınmış adları, bu yüzyılın ürünüdür.

XVII. yüzyıla gelinceye kadar şekil ve muhteva olarak mükemmel örneklerini veren Divan edebiyatı, XVII. yüzyılda edebiyatın umumi tekamülünde bir değişiklik yapmadan gelişimini sürdürür. Fakat büyük şair geleneği tekrarla yetinemez. Divan şiiri estetiğinin gerektirdiği ayrıntılara

dikkat ederek geleneğe bağlı standart örnekler ancak orta seviyede bir şairi tatmin edebilir. İşte büyük şairi diğer meslektaşlarından ayıran temel fark, yeniliği, güzelliği ve orijinalliği aramaktır. XVII. yüzyılın bu niteliklere uygun şairleri, devam eden geleneksel şiirden usanmışlar ve farklı bir sesin peşine düşmüşlerdir. Fakat yaşayış, düşünüş ve duyuşta bunu yapmalarına, statik Osmanlı toplum yapısı engeldir. 0 zaman şairler bu orijinaliteyi, yeni anlatımla bulmuş, nadir hayaller ortaya koyarak elde etmişlerdir. İşte XVII. yüzyıl edebiyatının en önemli özelliği, üslupta bir değişmenin, bir yenilenmenin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu bakımdan XVII. yüzyılı üsluptaki bu gelişmeler açısından değerlendirmek yerinde olur. Aslında Divan edebiyatının kendine has konumu, kendi içinde ortaya çıkan bütün edebi farklılıkların dil ve üslup esası üzerine oturmasını zorunlu kılmaktadır.

Manzum Eserler

XVII. yüzyılın başında XVI. yüzyılda özellikle Bâkî ile doruk noktasına çıkan İstanbul Türkçesine dayalı klasik üslup belli temsilciler elinde daha renkli, daha zengin bir görünüm elde ederek devam etmektedir. Anlamdan ziyade sese önem veren bu üslupta açık ve tabii bir anlatım ön plandadır. Bu üslubun XVII. yüzyıldaki en önemli temsilcisi ŞeyhülÎslâm Yahyâ'dır (1552-1644). İyi bir tahsil hayatından sonra 27 yaşında ilmiye mesleğine giren Yahya Efendi, müderris, kadı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulunduktan sonra üç defa da şeyhülİslâmlık makamına getirilmiş (1622, 1624, 1633) ve bu görevde iken vefat etmiştir. Toplam 20 yıl kadar şeyhülİslâmlık yapan Yahya Efendi, ilmi şahsiyetiyle başta padişah IV. Murad olmak üzere devrinde herkesten saygı görmüştür.

Yahya Efendi, başka şiirler de yazmakla birlikte en çok gazellerinde başarılı olmuştur. İstanbul Türkçesinin tabiiliği ve inceliğini yansıttığı şiirlerindeki rindane tavır, onu, Bâkî'yi Nedim'e bağlayan çizgi üzerinde çok ayrıcalıklı bir yere oturtmuştur. Sade dil, tasavvufi neşve, samimiyet,

rindane ve aşıkane tavır gazellerinin en belirgin özellikleridir. Divanını, İbnü’I-Emin Mahmud Kemal İnal, uzun bir önsöz ve incelemeyle birlikte yayınlamıştır. (İst. 1334). Ayrıca, divanın tenkitli metni de hazırlanmıştır (Ertem, 1995).Yahyâ’dan sonra klasik üslubun ikinci önemli temsilcisi ŞeyhülİslâmBahâyî Efendi (160l-1653) de gazelleriyle tanınmış bir şairdir. Asıl adı Mehmed olup tanınmış bir aileye mensuptur. Şiirlerinde Bâkî ve ŞeyhülİslâmYahya’nın yolunda olan Bahâyî’nin, çok az şiiri bulunmaktadır. Üslubuna dikkat etmiş olması az yazmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, devrinden başlayarak Neşâtî, Nâili, Cevrî, Nâbî, Nahifî gibi şairlerin takdirini kazanmıştır. Divanı yayınlanmıştır (Ergun, 1933; Tolasa, 1979).

Asıl ününü sağlayan aşk, ayrılık, sevgi, özlem, kavuşma konularını işlediği gazelleridir. Gazellerinde görülen kötümser ve karamsarlığı şahsi hayatıyla birlikte devrindeki gelişmelerin bir yansıması olarak görmek mümkündür.

Yahyâ ve Bahâyî dışında yüzyılın değerli gazel şairlerinden biri de Vecdî‘dir. Divan-i Hümâyun kaleminde beglikçi makamına kadar yükselmişken, hükümet aleyhinde bulunmak iddiasıyla idam edilmiştir. Vecdî Divan şiirinin bilinen teşbih ve mecazlarını, sade ve akıcı bir dille daha güzel şekilde kullanmayı başarmıştır. Küçük Divanının eski harflerle iki baskısı yapılmıştır (İst. 1289, 1310).

Klasik üslubu mahallileşme çizgisinde daha da ileriye götüren Sâbit (1712), atasözü, deyim ve gündelik dile ait tabirlerle örülü ilginç bir şiir dili ve yerli konuları anlattığı mesnevileriyle dikkat çeker (Karacan, 1991).

Güzel gazelleri de bulunan Mantiki (ö.1634), padişahlardan Bahtî mahlasıyla şiir yazan I. Ahmed (ö.1617) ve Fârisî mahlasiyla şiirler yazan II. Osman (1603-1622), asıl adı Ebulhayr olan Kafzâde Fâizî (1589-1622), daha çok Mirâciyye ve Şehnâme’siyle tanınmış olan Ganizâde

Nâdîrî (1572-1626), Bursalı Hâşim, divan sahibi şairlerden Mehmed Riyâzî Efendi (1572-1644), Tıflî (ö.1660), Kelîm-i Eyyûbî. (ö.-16ö3), tezkire sahibi Rızâ (ö.1672), Güftî (ö.1677), Bursali Tâlib (ö.1706), Râmî Mehmed Paşa (ö.1707) ve Mehmed Nedîm'i de (ö.1670) bu çerçevede değerlendirebiliriz (Horata, 1987) ve Simkeşzâde Hasan Efendi (1626-1690) bu geleneğin sürdürücüleri arasında yer alırlar.

Fakat XVII. yüzyıla damgasını vuran asıl üslup Sebk-i Hindi'dir (Hint üslubu). Sebk-i Hindi, yüzyılın ortalarına doğru moda halinde Türk edebiyatında görülür. Tarz, İran'da doğmuş, Hindistan'da gelişmiş, daha çok Hindistan, Afganistan ve Türk edebiyatlarında kullanılmıştır. Akım, İran'da Safeviler devrindeki ağır taassup havasından bunalan ve Hindistan'a gitmek zorunda kalan şairler tarafından meydana getirilmiştir. Tarzın büyük şairleri Figânî (ö.1519), Urfi-i Şirâzî (ö. 1590), Nazîrî (ö.1612), Tâlib-i Amûlî (ö.1626), Kelîm-i Kâşânî (ö. 1651), Sâib-i Tebrîzî (ö.1670), Feyzî-i Hindî (ö.1696) ve Şevket-i Buhârî'dir (ö.1699).

Sebk-i Hindi, şiirin dayandığı iki temel unsur olan söz ve manadan ikincisine ağırlık verilmesi sonucu doğmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren tasavvufun da etkisiyle şairler mana ve hayal derinliğine daha çok önem vermişlerdir. Bu üslupta mana, derinliği yanında ince ve zarif olmak zorundadır. Derinleşip genişleyen mana yanında gerçek sınırlı kalmış, bu da Hind Üslubu şairlerini hayal unsurlarına başvurmaya zorlamıştır. Dolayısıyla insan ruhu ve heyecanları bu şiire bolca konu olmuştur. Böylece bu tarz şiirde ızdırab hakim unsur olarak ortaya çıkmıştır. Izdırap bütün bu tarz şairlerin çok çekici buldukları bir konu olmuştur. Soyut bir kavram olan ızdırabın bu denli derinlemesine anlatımı Sebk-i Hindi şiirlerinin zor anlaşılma sebeplerinden biridir. Bu üsIupta hayal gerçeğin önüne geçince mantık zorlanmış ve herşey mübalağalı olarak düşünülmüştür. Bu yüzden adı geçen üslup mübalağa sanatına çok yer yermek zorunda kalmıştır.

Ayrıca tezat sanatı da bu üslüpta çok kullanılır. Bu üslubun belli başlı özelliklerinden biri de o zamana kadar kullanılmayan yeni mazmunların ortaya çıkmasıdır. Şiirde insan ruhuna dönülünce eski mazmunlar yetersiz kalmış ve yenilerini bulmak gerekmiştir. Şiirde tasavvufun hakim unsur oluşu dış alem yerine insan heyecanlarını ve ızdırabı şiir konusu yapınca tasavvuf şairlerin vazgeçemediği çekici bir konu haline gelmiştir. Fakat bu şairlerde tasavvuf, mutasavvıflardan daha farklı biçimde ele alınmış, tasavvufun zengin imaj ve sembol dünyasından yararlanılmıştır.

Sebk-i Hindi şairleri şiirlerindeki muhtevayı ifade edecek söz konusunda da dikkatle durmuşlardır. Onlar sözün ince ve nazik olmasına özen göstermişIer, yeni manalar için de yeni kelimeler arayıp bulmuş1ardır. Şiirde mana hakim olunca şairler fazla sözden kaçınmış1ar, kısa ve dolgun söyleyişi seçmişlerdir. Bunu sağlamak için de şairleri sanatlarından vazgeçilmiş buna karşılık teşbih, istiare, mecaz-ı mürsel, kinaye özellikle de telmih sanatına çok yer verilmiştir. Bu özellik şiirlerin şeklini de etkilemiş ve şiirler kısalmıştır. Söz sanatlarının azlığı şiirlerde ahengin kaybolmasına yol açmış, fakat şairler bu zaafı seçtikleri kelimelerin ince ahengiyle özellikle de zengin kafiye ve rediflerle gidermeye çalışmışlardır (İpekten, 1973). Sebk-i Hindi XVII. yüzyılın başından itibaren Türk edebiyatını etkilemeye başlamış, bu üslubun özellikleri farklı seviyelerde XVIII. yüzyılın şairlerinde de görülmüştür. Fakat bu üslubun bizim edebiyatımizdaki gerçek temsilcileri Nâilî, Şehrî, İsmetî, Neşâtî, Fehîm, Nedim ve Şeyh Gâlip'tir. Mana ve hayallerin inceliği, derinliği, insan ruhuna eğilme, ızdırap, tasavvuf, mübalağa, yeni mazmunlar arayıp bulma, dilde zarafet, uzun tamlamalar bütün Sebk-i Hindi şairlerinin ortak özelliğidir.

Nâilî, Sebk-i Hindi'nin edebiyatımızdaki en büyük şairi kabul edilir. Özellikle gazellerinde kendine özgü bir üslubun sahibi olan şair, Farsça

kelime ve tamlamaların ağırlıklı olduğu bir dille en girift duyguları bile anlatmayı başarmıştır. Az şiirle çok şey anlatmak gayesiyle, söz sanatlarından çok anlama önem veren Nâilî, redife fazla yer yererek şiirlerini ahenk bakımından güçlendirmiştir. Kendisinden sonraki dönemde Encümen-i Şuarâ şairleri ve Yahya Kemal'i etkileyen şairin, Divan'ı basılmıştır. (Bulak 1253; İpekten, 1970; 1991).

Neşâtî de (ö.1674) Sebk-i Hindi'nin önde gelen şairlerindendir. Mevlevî olan şair, Edirne Mevlevîhanesi'nde dört sene şeyhlik yaptıktan sonra vefat etmiştir. Divanı yayınlandı (Ergun, 1933; Kaplan, 1996). XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Fehim, Türk edebiyatının dahi şairlerinden biridir. Yirmi bir yaşında ölmüş olmasına karşın geride hacimli bir divan bırakmıştır. Sebk-i Hindi'nin önemli temsilcilerinden sayılan şair, kendisini Anadolu sahasının Örfî'si olarak görmektedir. Lirik şiirlere sahip karamsar bir şair olan Fehîm, Nazîm, Şeyh Galip, İzzet Molla, Leskofçalı Galip, Namık Kemal, Hersekli Arif Hikmet, Kâzım Paşa, Avnî gibi şairler tarafından tanzir edilmiştir. Divanı yayınlanmıştır (Ergun, 1934; Uzgör, 1991).

Gazellerinde Nâilî yolunda giden İsmetî (1611-1665) de bu üslubun dikkati çeken isimlerdendir. Meşhur âlimlerden Birgili Mehmed Efendi'nin torunu olan İsmetî, tasavvufî neşveyle dikkati çeker. Divanı yayınlanmıştır (İpekten, 1974). Sebk-i Hindi'nin başarılı şairlerinden olan Şehrî de gazelleriyle ün yapmıştır. Asıl adı Ali olan şâir, Malatyalı'dır.

Aslında Sebk-i Hindî geleneği içinde değerlendirilmesi mümkün olmakla birlikte kasideye sağladığı büyük itibar, fahriyeyi kasidenin çok önemli bir parçası haline getirme gibi özellikleriyle ayrıca değerlendirilmesi gereken Nef'î, sadece bu yüzyılın değil bütün Türk Edebiyatının en büyük kaside ustasıdır. Asıl adı Ömer olup Hasankale'de doğan şair, önceleri Darri mahlasını kullanmış, daha sonra Nef'î, mahlasını benimsemiştir. I.

Ahmed Devri'nde (1603-1617) İstanbul'a geldiği sanılan şair, II. Osman (1618-1622), IV. Murad (1623-1640) gibi aynı zamanda şair olan padişahlar devrinde yaşamış, kısa sürelerle iki kez tahta çıkan I. Mustafa'ya (1617-1618, 1622-1623) pek ilgi göstermemiştir. Başta padişahlar olmak üzere, sadrazamlara ve diğer devlet adamlarına yazdığı kasidelerle büyük ilgi ve ihsana kavuşan şair, yazdığı hicivler ile de bir çok kişinin düşmanlığını kazanmıştır. Ölümü de yazdığı bir hiciv yüzünden olmuştur.

Nef'i'nin Türkçe Divan, Farsça Divan ve Siham-ı Kaza isimli üç eseri bulunmaktadır. Hiç şüphesiz ki onun şairlik gücünü ortaya koyan eseri Türkçe Divanıdır. (Bulak 1252, İstanbul 1269, Ankara 1993). Divanında 143 gazele karşılık 63 kaside bulunmasi onun bir kaside şairi olduğunu gösterir. Yaradılış olarak övgüye yatkın olan Nef'î, kendini İran şairlerinden de üstün görür. Bu, aynı zamanda Türk edebiyatının ulaştığı merhalenin, Nef'î dilinden ifadesidir.

Kendisinden önce de mükemmel örnekleri yazıldığı halde, Nef'î'yi Türk edebiyatının en büyük kaside üstadı yapan özellikleri nedir? Her şeyden önce gulüv ve iğrak derecesine varan samimi mübalağalarını kasidelerinde estetik birer unsur olarak kullanması, temeddüh veya fahriyeyi, kasidenin vazgeçilmez bir bölümü haline getirmesi, kasidenin her bir bölümünü, beyitleri birer cümle gibi kullanarak adeta paragraf bütünlüğüne kavuşturması, övdüğü kişiyle teklifsizce konuşur gibi bir üslup kullanması, böylece, kasidelerini bir dosta veya devlet büyüğüne halini arz eder birer mektup hüviyetine dönüştürmesi yanında mağrur bir mizaç, zengin bir kültür, muhteşem ve mutantan bir ses, engin bir muhayyile ve sağlam bir dil onun kasidelerinin hususiyetidir. 0, edebiyatımızın en büyük ses virtüözüdür (Akkuş, 1993; TDEK, 1998, s.214). Gazellerinde, kasidelerindeki mağrur tavrına karşılık alçak gönüllü, rindane bir Âşık hüviyetindedir. Bu şiirlerinde sade bir dil kullanmıştır.

Mizacı “övünmek övmek ve sövmek” şeklinde özetlenen Nef’i, babası başta olmak üzere, padişahlar, devlet adamları ve çağdaşı şairleri ağır bir dille hicvetmiştir. Çoğu müstehcen küfürlerden oluşan bu tür şiirlerini Siham-ı Kaza’sında toplamıştır. Bu yüzyıldan itibaren artık kaside denince akla Nef‘î gelmiş ve pek çok şair onun yolundan gitmiştir. Aynı yüzyılda Sabrî (ö.1645) ve Alî (ö.1648) başlıca takipçileridir.

Türk divan edebiyatının en önemli şair kaynaklarından biri olan mevlevilik en çok şairi bu yüzyılda yetiştirdi (Açık, 2002). Neşâtî dışında Sabûhî Ahmed Dede (ö.1647), Fasih Ahmed Dede (ö.1699), Cevrî (ö.1654) (Ayan, 1981) ve Mezâkî (ö. 1676) (Mermer, 1991) bunların başlıcalarıdır.

XVII. yüyılın ikinci yarısında yetişen ve ekol sahibi olan en büyük şair Nâbî’dir. Asıl adı Yusuf olan şâir Urfalı’dır. İyi bir öğrenim görerek yetişen şair, özellikle Sebk-i Hindî şairleriyle moda olan muğlak ve soyut şiire karşı anlamı öne çıkaran hikemî üslubuyla daha sonra Nâbî tarzı diye anılacak olan kendine has yolun başlatıcısıdır.

Nâbî, şiirlerinde sağlam ve sade bir dil kullanmıştır. Bu özelliği yanında onu farklı kılan yönü, gazelin muhtevasını genişletip aşk, bezm gibi konulara felsefi anlayışlar, sosyal olaylar ve hayat üzerine düşünceler eklemiş olmasıdır. Bu konular için doğal olarak daha sade ve açık bir anlatım şiire hakim olmuştur. Nâbî’den sonra bu tarz, Nev’izâde Atâyî, Sâbit, Râmi Mehmed Paşa, Seyyid Vehbî, Râşid, Sâmî, Asım, Münif, Hâmî, Râgıp Paşa, Haşmet, İzzet Molla gibi şairlerce temsil edilmiştir.

Nâbî’nin Divanı üç kez basılmıştır (Bulak 1257, İstanbul, 1292; Ankara, 1997). Tercüme-i Hadis-i Erbain, Hayriyye, Hayrabad, Sur-nâme, Fetihnâme-i Kamaniçe, Tuhfetü’I-Haremeyn, Zeyl-i Siyer-i Veysî, Münşeat gibi eserleri de vardır (Bilkan, 1997).

XVII. yüzyıl sadece gazel ve kaside alanında değil, diğer nazım şekilleri ve türlerde de önemli gelişmelerin kaydedildiği dönemdir. Mesnevi de bu

yüzylın en çok gelişme gösteren şekillerinden biridir. Önceki dönemlerde daha çok klâsik İran mesnevilerini serbest bir tarzda tercüme işiyle uğraşan şairler, giderek yerli konuları kendilerine mevzu edindiler. Edebiyatımızın bu alanındaki en orjinal mesnevileri de bunlardır. Bu gruba giren başlıca eserler tarifât ve tarifatnâmeler, şehrengizler, surnâmeIer, sergüzeşt ve hasbihâllerdir. Kuşkusuz bunların içinde mahalli tasvirlere ve sosyal hayata en çok yer verenleri ise şehrengiz ve surnâmelerdir.

Mesneviler, konuları bakımından yapılacak bir tasnifte çeşitli şekillerde ele alınabilirler. Bunların bir kısmı okuyucuya bilgi vermek, onu eğitmek amacı güden dinî, tasavvufî, ahlâkî eserlerdir. Kırk hadis çevirileri ve şerhleri, ilmihaller, mevlidler, miraciyeler, hilyeler, Mevlâna'nın Mesnevi'sinin şerhleri, tasavvufî kurallan anlatan çalışmalar, evliya menkıbeleri, temsili yoldan tasavvufu anlatan eserler, çocuklara öğüt vermek için yazılanlar ve kıyafetnâmeler bu gruba girer. Necîbî'nin Mevlid'i, Fedâi Dede'nin Mantıku'I-esrâr'ı ile edebiyatımızın tek manzum tezkiresi olan Güftî'nin Teşrifatü'ş-şu'arâ'si XVII. yüzyılın bu nitelikteki eserleridir (Ünver, 1986). Fakat, bu yüzyılın didaktik nitelikli mesnevileri sözkonusu olduğunda akla ilk gelen isim Nev'îzâde Atâyî'dir. Şair ve biyografi yazarı olarak dönemin en önemli adlarından biri olan Atâyî, asıl ününü mesnevi alanında verdiği eserlerle, daha doğrusu Hamse'siyle sağlamıştır. Atâyî, mesnevi alanının en büyük isimlerinden biridir. Onun eserlerinde karşımıza çıkan dil, yer yer Türk mesnevi geleneğinde gördüğümüz sade dil değildir. Özellikle derin hayallerini ifade ettiği tasvirlerinde dili ağırlaşır, yabancı kelime ve terkiplerin oranı artar. Bununla birlikte bu eserlerde hikâye etme ve ifade yenilikleri bulunmakta, mahalli renkler canlandınlmakta, İstanbul'a ait özellikler sergilenmektedir (Kortantamer, 1997).

Bir başka grup mesnevi ise okuyucunun kahramanlık duygularını harekete geçirecek bilgiler ihtiva etmektedir. Bunlar konularını çoğu kez tarihten, zaman zaman da benzer özellikler taşıyan menkabelerden alırlar. Bu yüzyılın bilgin şairlerinden Ganizâde Nâdirî'nin II. Osman'in emriyle yazdığı 1956 beyitlik şehnâmesi bu tarz eserlerden biridir. Bu yüzyıl şairlerinden Muradî'nin de aynı adı taşıyan bir mesnevisi vardır.

Edebiyat tarihimizde gazâ ve fetihleri konu edinen manzum ve mensur eserler çok eski devirlerden beri kaleme alınmaktaydı. Yapılan savaşlar başarıyla sonuçlanınca, devir şairleri bu savaşlar üzerine Zafernâmeler kaleme almışlardır. Bu yüzyılda Mustafa Nedim, Güftî, Sâbit ve Vuslatî zafernâme ya da gazânâme yazmış şairlerdir.

Yukarıda çerçevesi çizilen eserler yanında sanatsal kaygının ön planda tutulduğu, okuyucunun edebi zevkine hitâb eden, ana konusu aşk ve macera olan mesneviler de vardır. Bu yüzyılda Faizî'nin Leyla ve Mecnûn'u bu nitelikteki mesnevilerden biridir. Beyâni'nin Şah u Derviş'i ve bu yüzyılın en önemli isimlerinden Nâbi'nin Hayrâbâd'ı bu tarzın diğer örneklerini meydana getirirler. İstanbul halkının inanç ve hayatıyla ilgili özellikler, esnafın hikâyelerde yer alışı, atasözleri ve deyimlerin sık tekrarlanışı hem Atâyî'de, hem de bu yüzyılın diğer mesnevilerinde yerli hususiyetlerin şuurlu bir biçimde eserlere yansıtıldığının göstergesidir (Kortantamer, 1997). Şairlerin gördükleri, yaşadıkları olayları anlatan, toplum hayatından kesitler sunan, kişileri, düğünleri ve yöreleri tasvir eden mesnevilerin bu yüzyılda arttığı belirtilmişti. Sâbit'in Derenâme ve Berbernâme'si Nâbi'nin Surnâmesi, degerli Varvari Ali Paşa'nın Sergüzeşt'i (Dukanoviç, 1967) ve Güfti'nin Hasbihâl'i de XVII. yüzyıldaki bu nitelikte mesnevilerdir. Niğdeli Visâli (ö.1621) ise Vesiletü'l-irfan adıyla edebiyatımızın en uzun kıyâfetnâmelerinden birini yazmıştır.

Divan edebiyatına has türlerden biri de Sâkinâmelerdir. Bu eserlerde içki meclislerinin adab ve erkanı anlatılır. Çoğu tasavvufidir. Türk edebiyatında ilk kez XVI. yüzyılda karşımıza çıkan sakinâmeler, XVII. yüzyılda sayıca çok artarlar. Kafzâde Faizi (ö.1622), Azmi'zâde Haleti (ö.1630) Selanikli Es'ad (ö.1633), Şeyh Mehmed Allâme Efendi (ö.1634) Nef'î, Nevizâde Atayî (ö. 1635), Şeyhülİslâm Yahyâ, Riyazî (ö.1644) Sabuhî Dede (ö.1647), Fehim-i Kadim (ö.1648) Edirneli Ali (ö. 1648), Şeyhülİslâm Bahâyi, Cem'i Mehmed (1659) Tiflî (ö. 1659), Taybi Efendi (ö.1680) Nâzikî (ö.1687) Kelim-i Eyyûbî (ö.1687) ve Rüşdî XVII. yüzyılın bu türdeki diğer örneklerini kaleme almışlardır. XVII. yüzyılda yazılan 18 sakinâme ile ulaşılan sayıca çokluğun yanında bu eserler şekil ve muhteva bakımından da bu yüzyılda zirveyi yaşamıştır.Bir önceki yüzyılda edebiyat sahnesine çıkan şehrengiz türü XVI. yüzyılda olduğu kadar yoğun olmamakla birlikte bu dönemde de gelişimini sürdürmüştür. Yüzyılın gazel şairi Neşâtî Edirne, Tâbî (ö.1653) İstanbul ve Hacı Derviş Mostar için şehrengizler yazmışlardır. Yine bu yüzyılda Taşköprü için (yazılış 1639) kaleme alınmış yazarı bilinmeyen bir şehrengiz vardır. Kaynaklar Arif (ö.1658) ve Tâbî'nin (ö.1617) şehrengiz yazdığını belirtiyorlar. Fakat, bunlar ele geçmedigi gibi hangi şehir için yazıldıkları da bilinmemektedir.

Hakânî'nin bir önceki yüzyılda yazılan Hilyesinin gördüğü büyük ilgi, XVII. yüzyıl şairlerinin bu türe yönelmelerine vesile olmuş ve bu dönemde de başarılı örnekler meydana getirilmiştir. Hz. Peygamberin miraca çıkışını anlatan miraciye türüne dair divan ve mesnevilerde çeşitli bö1ümler halinde örnekler meydana getirilmiştir (Akar, 1987).

Mensur Eserler

XVII. yüzyıl edebiyatının öbür türlerinde görülen olumlu gelişmeler tarih ve biyografi alanında da kendini gösterir. Türklerin İslâmiyeti kabul ettikten sonra XV. yüzyıldan itibaren daha çok çeviri eserlerde kullanılan Türk dili, bu yıllarda yapı ve kelime bakımından daha Türkçe, üslup ise sadedir. XV. yüzyılda şiirde görülen değişmeler bir ölçüde düzyazıya da yansımış, dinî, ahlâkî, tasavvufî, tarihi, siyasi, ictimaî, kültürel, ilmi, edebi her alanda telif, tercüme ve adapte bolca eser verilmiştir. Bunlar arasında önceki yüzyılda olduğu gibi didaktik amaçlar taşıyan açık, sade bir dil ve üslup kullananların yanında, sanatkarâne bir gayeyle süslü, itinali bir dil ve üsIupla eser kaleme alanlar da görülür. XV. yüzyılda Sinan Paşa, Nişâni, Tursun Bey ve Cafer Çelebi gibi adlarla ilk örnekleri verilen bu ikinci tarz nesir, XVI. yüzyılda Hoca Sadeddin, Kınalızâde Ali, Kemalpaşazâde, Celalzâde Mustafa Çelebi, Latifî, Lami'î, Fuzûlî ve Gelibolulu Âlî tarafından daha da geliştirildi. XVI. yüzyılda iyice olgunlaşan sanatkarane nesir, bu devrin edebi kültür, anlayış zevk ve ideallerine göre tabii, hatta zaruri idi. Bu durum sanatçı için olduğu kadar, ondan eser bekleyen çevre için de böyleydi. Bu moda o yıllarda sadece doğu ülkeleri için değil, Avrupa için de geçerliydi.

Bu tarz nesrin özelliklerinin en başında seci adı verilen nesir kafiyesi gelir. Denizin dalgaları gibi peşpeşe ritmik bir şekilde değişerek devam eden bu kafiyeli söyleyiş, cümleye ahenk katar. Başta teşbih ve mecaz olmak üzere şiire ait çeşitli şairleri ve mâna sanatlarını, parlak ve renkli tasvirleri bol bol kullanmak bu nesrin bir diğer özelliğidir. Cümleler arasına duruma ve manaya uygun Arapça, Farsça, Türkçe beyitler mısralar başka manzum parçalar, ayetler, hadisler, kelam-ı kibarlar ve atasözleri serpiştirmek de bu tarzın özelliklerinden biridir.

XVII. yüzyıla böyle bir birikimle giren klasik nesir başlangıçtan beri realiteyi sanatsal gerçeğe tercih etmeyen mutedil yazarlar elinde başarılı ürünler verdi. Fakat özellikle bu yüzyılda, yukarıda belirtilen sanat unsurlarında, ses ve söz hünerlerinde aşırılığa kaçan bazı yazarlar, elinde bu nesir sırf ahenk ve sanat amacıyla kullanılan boş, lüzumsuz kelime ve sözlerle uzatılmış, bazan içinden çıkılmaz bir hale getirilmiştir. Bu yaklaşımla kaleme alınan eserlerden faydalanmak oldukça zahmetli olduğu gibi Türkçe kelimeler, gündelik hayatta hiç kullanılmayan Arapça, Farsça kelimeler arasında güçlerini yitirmişlerdir. Fakat hemen belirtelim ki sanıldığının aksine bu tip eserlerin sayısı çok değildir. Tam tersi Türk nesir ustalarının çoğu, özellikle toplumuna söyleyecek sözü olan yazarlar, eserlerini mutedil bir dille aydınların ve halkın anlayabileceği şekilde kaleme almışlardır. XVII. yüzyılda pek çok mensur eser örnegi tefsir, hadis, kelam, akaid, hikmet, mantık, fikıh, ilmihâl, meviza, ahlak, tasavvuf, pendnâme, nasihatnâme, siyasetnâme tarih, va-kayinâme, gazavatnâme, fetihnâme, kıssa ve menkıbeler, kissa-i enbiyâ, siretü’n-nebi, maktel-i Hüseyin tezkiretü’1-evliya, menâkıbnâme, silsilenâme, tezkire, biyografi kitapları, sergüzeştnâme, tıp, astronomi, cografya, çeşitli şerhler, ansiklopedik eserler, tercüme, telif, adapte çeşitli hikaye ve rivayetler, surnâme, münşeat ve mürselâtlar üslup bakımından bedii nesrin mutedil örnekleriyle yazılmışlardır.

XVII. yüzyıla gelindiğinde tarih yazıcılığının önünde de diğer, türlerin sahip olduğu birikimler bulunmaktaydı. Bu yüzden tarih dalında da sözü edilen geleneğin oldukça başarılı örnekleri verilmiştir.Bu yüzyılın en tanınmış nesir ustalarından biri olan Veysi (15 ö=? 1-1627), Nergisi ile birlikte süslü nesrin de en uç noktalarında yer alan isimlerdendir. bi Dürretü’t-tâc fi sahibi’l-mirâc adını taşıyan siyeri, daha çok Siyer-i Veysi olarak bilinir. Hz. Peygamberin hayatını anlatan bu eser, samimiyetinden,

mevzu ve menkıbelerinin çekiciliğinden dolayı hem yazarına hem de onun nesir tarzına geniş şöhret sağlamıştır. Şairin ölümüyle tamamlanamayan esere Nâbî ve Nazmizâde zeyl yazmış1ardır. Siyer-i Veysî basılmıştır (Bulak 1845).Asıl adı Mehmed olan Nergisi (ö.1635), bu yüzyılın en tanınmış nesir ustalarından biridir. Nesirlerinde zamanına kadar kullanılmamış olan Arapça, Farsça kelimeleri kullanmayı hüner saymış, güzelliği sadelikte değil sanatlı ifadede aramıştır. Nergisi'nin en ünlü eseri mensur Hamse'sidir. Budin valisi Murtaza Paşa'nın Macaristan savaşlarını anlatan El-vaslu'l-kâmil fl ahvâli'l-veziri'l-âdil adlı eseri tarih sahasındadır. Nergisi'nin Münşeâtını de tarihle ilgiIi bir eserdir.Hasan Beyzâde (ö.163ö), Târih-i Âl-i Osman adlı eseriyle Solakzâde ve Naimâ'ya kaynaklık etmiş değerli bir tarihçidir. Rıdvan Paşazâde Abdullah Çelebi Târih-i Rıdvan Paşazâde ve Tarih-i Hanân-ı Tatar ve Deşt-i Kıpçak adlı eserleriyle tanınmıştır. Mustafa b. Rıdvan ise 1638 yılında fethedilen Bagdat'in ele geçirilişini Fetihnâme-i Bağdad adlı eserinde anlatmıştır. Türk tarihçileri arasında önemli bir olay olan Bağdat fethi başka bir kaç tarihçi tarafından da ele alınıp incelenmiştir.Bu yüzyılın üzerinde durulması gereken bir diğer nesir ustası ise Koçi Bey'dir. IV. Sultan Murâd'a ve Sultan İbrahim'e sunduğu bir takım layihalarla bu yüzyılın düşünce ve yönetim tarihinde önemli görevler ifa eden Koçi Bey, devşirme olarak Enderun'a alınımış ve orada yetiştirilmiştir. Bilindiği gibi gerileme belirtileri görülmeye başlayınca çeşitli dönemlerde aydınlar devletin bu sıkıntılardan nasıl kurtulacağını gösteren raporlar hazırlamışlar ve bunu padişaha sunmuşlardır. Koçi Bey'in risâlesi bunların en tanınmış1arından biridir. Koçi Bey bu risâlesinde, imparatorlugun gerileme sebeplerini ve bunların başında gelen idari aksaklıkları açık ve cesur bir ifade ile belirtmiştir. Devletin geçmişteki başarı sebeplerini iyi araştıran Koçi Bey, halihazırdaki yönetimin ne gibi değişiklikler yapması gerektiğini de belirtir. Risale çeşitli

defalar basılmıştır (1277; Ali Kemali Aksüt, İstanbul 1939; Zuhuri Danışman Ankara 1985 (Sadeleştirilerek). Ayrıca, Fransızca, Almanca, Rusça ve Macarca'ya çevrilmiştir.

XVII. yüzyılın tarih alanındaki isimlerinden biri İbrahim Peçûyî'dir. Anne tarafından Sokollu ailesine mensuptur. Peçûyî kendinden önce başarılı örnekleri verilmiş olan tarihleri gözden geçirmiş, başta babası olmak üzere ihtiyar gazileri dinlemiş, ayrıca Macar tarihlerini de kaynak olarak kullanarak eserini meydana getirmiştir. Bu haliyle eser batı kaynaklardan yararlanan ilk çalışma niteliğindedir. Eser, basılmıştır (Baykal, 1981,1982).

Bu yüzyılın pek çok türünde adı geçen Kâtip Çelebi, Fezleke, Takvîmü't-tevârih, Tuhfetü'l-kibâr, Kanunnâme, Tarih-i Frengi Tercümesi İrşâdü'l-hayârâ ila târihi'l-yunan ve'n-nasarâ adlı eserlerini tarih alanında yazmıştır. Çoğu yayınlanmış bu eserlerinde Çelebi, Osmanlı bilimsel üslubunun güzel örneklerini verir.

Kâtip Çelebi, aynı zamanda tarihimizin yetiştirdiği büyük ilim adamlarından biridir. Eserlerini belgelere ve kaynaklara dayandırması, objektif davranması sebebiyle çağından oldukça ileridir. Düsturü'I-amel Mtzanü'I-hak, Cihânnümâ bu alandaki eserleridir.

Kara Çelebizâde Abdülaziz (ö.1658), Ravzatü'l-ebrar'ı Süleymannâme'si, Zafernâme ve Tarih-i Feth-i Revân'ı, Edirneli Abdurrahman Hıbrî Enîsü'l-müsâmirîn adlı Edirne tarihi, Defter-i Ahbâr'ı, Târih-i Feth-i Bagdâd ve Târih-i Feth-i Revân'ı, Hüseyin Hezarfen (ö.1 ö=? 91) Tenkih-i Tevârih-i Mülûk ve Telhisü'l-beyân fi' kavânîni âl-i Osmân'ı; Ahmed b. Lütfullah Câmi'ud-düvel'i ile bu yüzyılın önemli tarih kitaplarını maleme aldılar.

XVII. yüzyılda seyehatnâme türü en büyük temsilcisini bulur: Evliya Çelebi (ö.1682). 0, on ciltlik dev eserinde, 50 yıl boyunca gezip incelediği bütün imparatorluk coğrafyasını ve bir çok yabancı ülkeyi anlatır. Yazarın

engin kültürü ve bilgisi sayesinde eser, tarih, coğrafya, musiki, folklor, etnoğrafya, mimari gibi alanlarda çok zengin bir bilgi hazinesine dönüşmüştür. Eyliya Çelebi'nin üslübu, secilerle süslü olmasına rağmen, güçlü tasvir ve mizah gücüyle canlı bir anlatım kazanır. Devrine göre sade sayılabilecek bir dili vardır. Eser çeşitli tarihlerde basılmış (Bulak 1848; 1902-1928-1938; 1943-1951; 1969-1971; 1970-1971) ve pek çok dile çevrilmiştir (Kurşun, 2001).

Bu yüzyılda ortaya çıkan bir tür de sefâretnâmelerdir. Bu eserlerde, söz konusu ülkelerin yaşayış tarzı, adetleri, sosyal ve iktisadi durumları gibi konular yer alır. Elçi Kara Mustafa Paşa ile birlikte Viyana'ya giden Eyliya Çelebi'nin kaleme aldığı Viyana Sefarenâmesi (1655) bu türün ilk örneği kabul edilmektedir.

XVII. yüzyılda şerh alanında da değerli eserler yazılmıştır. Bunların başında Mevlânâ'nın Mesnevi'sine yazılan şerhler gelmektedir. Ankaralı İsmail Rüsuhi Efendi'nin (Ö.1631) 6 ciltlik şerhi (İst., 1289), benzerleri içinde en mükemmeli kabul edilmektedir. Rüsuhî'nin eseri sahibine Hazret-i Şarih unvanı verilmesini sağlamıştır. Sarı Abdullah Efendi (1584-1660) de bir başka mesnevi şârihidir.

XVII. yüzyıl biyografi ve bibliyoğyafyaya dair değerli eserlerin yazıldığı bir dönemdir. Bir önceki yüzyılda özellikle Latîfî (ö. 1582) ve Âşık Çelebi (ö. 1571) eliyle mükemmel örnekleri ortaya konan şuarâ tezkireleri, bu yüzyılda da artarak yazılmaya devam etti. Fakat XVI. yüzyıl tezkirecilerinin ele aldıklan şairlerin büyük bö1ümü kendilerinden önce yaşamış kişilerdi. Bu yüzden onlar hakkında toplanan bütün bilgiler biyografilere girmiştir. Yine bundan dolayıdır ki XVI. yüzyıl tezkirelerinde şairlerin hayatı ve sanatı ile ilgili bö1ümler uzun, örnekler kısmı daha kısadır. Buna karşılık XVII. yüzyıl tezkireleri daha çok kendi çağdaş1arını kaleme almışlardır. Söylenen şeyler bilineni tekrarlamak anlamana gelecek

mütedavil bilgiler olduğu için biyografiler kısalmış, örnek olarak verilen şiirler artmıştır. Riyâzî Tezkiresi bu iki yüzyıl arasında.bir geçiç dönemi eseridir. Sâdıkî, Riyâzî (ö.1644), Fâizî (ö.1622), Rıza (ö.1671), Yümnî (ö. 1662), Âsım (ö. 1675), Güftî (ö. 1677) bu yüzyılın tezkire kaleme alan yazarlarıdır.Afşar Türklerinden olan Sâdıkî, Anadolu dışında şuarâ tezkiresi yazan ikinci kişidir. Tebriz doğumlu olan yazar I. Şah Abbas zamanında devlet kitaplığında çalışmış biridir. Sâdıkî, Türkçe, Farsça manzum, mensur pek çok eserin yazarıdırır. Bu iki dilde müretteb Divan sahibidir. En önemli eseri ise Mecmaü'l-havâs adlı şairler tezkiresidir. Aslında İran'da yaşayan şairleri ele almış olmakla birlikte bunlar arasında ayrı bölüm halinde Türk şairlerini de anlatmıştır. Eser, Mecâlisü'n-nefâis'e zeyl olduğu için onun gibi sekiz meclise ayrılmıştır. Tezkire Farsça çevirisi ile birlikte basılmıştır (Hayyampur, 1927).Bu yüzyılda Osmanlı sahasında altı şair tezkiresi kaleme alınmıştır. Bu tezkireleri iki gurupta ele almak uygun olur. Birinci guruptakiler XVI. yüzyıl örnekleri gibi biyografiye ağırlık veren tezkirelerdir. Riyâzî ve Rıza bu gurubu oluşturur. Aslında bunlarda bile biyografi bir önceki yüzyıla göre daha kısalmıştır. İkinci gurup tezkireler ise antolojiye benzeyen örneklerdir.

Bunlarda biyografi çok kısalmış, örnek metinler artmıştır. Bu tarz tezkire geleneğini başlatan Fâizî olmuştur. Zübdetü'l-eş'âr (y.1621) adını taşıyan tezkiresinde Fâizî, XV. yüzyıl ortalarından yazıldığı tarihe kadar yaşamış 514 şairi ele alır ve bu şairlerin kısa adını, memleket ve mesleğini söyler, ölüm tarihini belirttikten sonra şiirlerinden örnekler verir. Bu örnek şiirler bir beyitle üç yüz beyit arasında değişmlektedir. Zübdetü'l-eş'âr edebiyatımızda antoloji tipi tezkirelere modellik etmiş ve onun ardından Yümnî ve Âsım bu tezkireye zeyl yazmışlardır. Yümnî 1621, 1662 yılları arasında yaşayan 29 şairi, Âsım 1621-1675 yılları arasında yaşayan 123 şairi ele alır (İpekten, 1988).

Bu yüzyılda tezkirecilik tarihinde kendinden başka örneği olmayan bir başka tezkire daha yazılmıştır: Güftî'nin kaleme aldığı Teşrîfâtü'ş-şuarâ. Eserin özelliği manzum olarak kaleme alınmış olmasıdır. Güftî burada 106 şairi ele alıp anlatır (Yılmaz, 2001).

Şair tezkireleri dışında da bu yüzyılda biyografiye dair eserler yazılmıştır. Bunların başında Nevîzâde Atâyî'nin Şakâyık zeyli olan Hâdâiku'l-hakâyık fi Tekmileti'ş-şakâyık (Özcan, 1989) gelir.

XVII. yüzyıla kadar yazılan eserlerin ortaya koyduğu birikim şehirlere yönelik bazı değerlendirmelere imkan vermiş ve bunun sonucu olarak bu yüzyılda da bazı şehir tarihleri yazılmaya başlanmıştır. Baldırzâde Selîsî Şeyh Mehmed (ö. 1650) Bursa için Ravza-i Evliyâ adlı eserini kaleme aldı. Bazı yazarlar da benzer bir yaklaşımla belli meslek ya da tarikat mensuplarını bir araya topladılar. Cemaleddin Mahmud Hulvî (ö. 1654) Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye'yi yazdı. Bu eserde halvetiyye tarikatı mensubu 140 kişinin hayatları anlatılmıştır.

Bu yüzyılda bibliyoğrafya alanında çok değerli bir çalışma da Katip Çelebi tarafından kaleme alınan Keşfü'z-zünûn an esâmii'l-kütüb ve'l-fünûn adlı Arapça eserdir. Bu çalışma çağında sadece Osmanlı dünyasının değil, bütün XVII. yüzyılın en değerli örneklerinden biridir. Yazar burada sayısı üç yüze ulaşan çeşitli bilim dallarında 14500 kitabı alfabetik olarak tanıtmış, 10000 de yazar adından söz etmiştir. Sözü edilen eserler arasında henüz bulunamayan örnekler vardır. Bu yüzden eser yazıldığı çağdan itibaren ilgiyle karışlanmış ve defalarca zeyl ve tercüme edilmiştir.

XVII. yüzyıl sadece siyasi anlamda değil, din ve tasavvuf cephesinde de dengelerin bozulduğu bir yüzyıldır. Daha önceki yıllarda çok alttan alta seyreden medrese-tekke kavgası bu yüzyılda toplumsal dengeyi dahatsız edecek düzeye ulaştı. Bu münakaşalara Kadızâdeliler, Sivâsîler mücadelesi dendiği daha önce ifade edilmişti. Dinî-tasavvufi edebiyat sahasında bu

yüzyılda Divan edebiyatı çerçevesi içinde anılanlar dışında yüzyılın başında Kul Himmet, Melâmî kutuplarından İdris-i Muhtefî halifesi Bezcizâde Muhyî (ö.1611), Lâmekâni Hüseyin (ö.1622), Celveti şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî (1541-1628), halveti şeyhi Abdülahad Nuri (1594-1650), Ali Nakşî (ö.1654), Oğlanlar Şeyhi İbrahim (1591-1655), Sun'ullah Gaybi (1615-1663), Zâkirzâde Biçâre Abdullah (ö.1657), Sinan Ümmî (ö.1657), Bolulu Derviş Himmet (ö1684), Niyâzî-i Mısrî (1618-1694) bunların en meşhurlarıdır (Bkz. Uçman, 1987).

XVII. yüzyıl edebiyatının diğer alanlarında ortaya çıkan gelişme Âşık edebiyatı alanında da kendini hissettirir. Bu yüzyılda Âşık edebiyatı mensupları arasında sayıca artış yanında yazılanların dili ve üslubunda da bir değişme ve gelişmeden söz edilebilir. Divan edebiyatı örneklerinde karşımıza çıkan muğlak ve kapalı anlatım, dile giren çok sayıdaki Arapça-Farsça kelime, kendi konumu çerçevesi içindeki Âşık edebiyatı mensuplarını da etkilemiş ve bu kolun bazı şairleri hem aruzla şiirler söylemişler, hem de şiirlerinde o güne kadar bu gelenekte örnekleri görülmeyen konuşma dilinin ötesinde Arapça-Farsça kelimelere yer vermişlerdir. Bazı Halk edebiyatı araştırıcılarının ifade ettikleri gibi bunu bir bozulma değil, yüzyılın kendine özgü şartlarının Âşık edebiyatına etkisi olarak değerlendirmek gerekir. Bu uygulama, folklorik üslubun belli ölçüler içindeki değişiminin ifadesidir. XVII. Yüzyılda Âşık Ömer, Gevherî, Ercişli Emrah, Kayıkçı Kul Mustafa, Kuloğlu, Temeşvarlı Gazi Âşık Hasan, Bursalı Âşık Halil, Âşık Mustafa, Demircioğlu, Edhemî, Eroğlu, Gedâî, Hâkî, İbrahim, Kâmil, Keşfî, Kul Deveci, Kul Süleyman, Piroğlu, Şah Bende, Şermî, Tasbaz Ali, Türâbî, Zaîfî ve kadın şair Afîfe Sultan bu yüzyılın belli başlı temsilcileridir (Sakaoğlu, 1987).XVII. yüzyıl, Türk edebiyatının en parlak dönemlerinden biridir. İstanbul kütüphanelerinde bu

yüzyıla ait 150'den fazla şairin divanı bulunmaktadır. Bütün dünya kütüphaneleri dikkate alındığında bu sayının daha da artacağı açıktır.

Açıkgöz, Namık, Riyâzü'ş-şuarâ Riyazî Mehmed Efendi Metin, Dizin YLT (DTCF), Ankara, 1982.

Açıkgöz, Namık, Riyazî, Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişîliği, Divan Sakiname ve Düstûr'l-amel'in Tenkitli Metni (Basılmamış Doktora Tezi), Elazığ, 1986.

Ak, Coşkun, Muhibbî Divanı, Ankara 1987.

Akalın, Mehmed, Ahmedî Cemşîd ü Hurşîd Ankara 1975.

Akalın, Şükrü Haluk, Ebu'l-hayr-ı Rûmî, Saltuknâme, Ankara, 1988.

Akar, Metin, Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler, MÜTAD, II, 1986.

Akar, Metin, Türk Edebiyatında Manzum Miracnâmeler, Ankara, 1987.

Akarsu, Kâmil, Zaifî Divanı, GÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ank. 1990.

Akkuş, Metin, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Bursa Şehrengizleri, AÜSBE (Yüksek Lisans Tezi) Erzurum 1987.

Aksoyak, İsmail Hakkı, Gelibolulu Mustafa Ali ve Divanlarının Tenkitli Metni, GÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1999.

Akün, Faruk, "Âlî", TDV İA, C. 2.

Akün, Ömer Faruk, Divan Edebiyatı TDVİA, c. IX, İstanbul, 1994.

Akün, Ömer Faruk, Dehhani Divan Şiirinin Anaodolu'da İlk Temsilcisi ve Selçuklu Devri Şairi mi? XII. Türk Tarih Kongresine Hazırlanmış (Basılmamış) Tebliğ, 1994.

Ali Milani, Sevket-i Buhari ve Onun Uslubunun Turk Edebiyatina Tesiri (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst. Ün. Şarkiyat Bölümü 1961.

Ambros, Edith, Candid Penstrokes: The Lyrics of Meâlî an Ottoman Poet of the 16 the Century, Berlin 1982.

Argunşah, Mustafa, Şükrî Bitlisi Selimnâme, Kayseri, 1997.

Armutlu, Sadık, Zâtî’nin Şem’u Pervânesi, İÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Malatya, 1998.

Atsız, Nihal, Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, Tevârîh-i Âl-iOsman, İstanbul, 1949.

Atsız, Nihal, Oruç Beğ Tarihi, İstanbul, 1972.

Arat, Reşit Rahmeti, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1992.

Aslan Mehmed, Türk Edebiyatında Manzum Surnameler, GÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), Ank. 1990.

Ayan Gönül, Lamiî Vâmık u Azra Ankara, 1998.

Ayan, Hüseyin, “Hamidîzâde Celilî’nin Leylî ve Mecnun’u”, Türk Dünyası Araştırmaları, 1983.

Ayan, Hüseyin, “Türk Edebiyatında Hamseler”, AÜ. Edebiyat Fakültesi, Araştırma Dergisi, Sayı 10, 1983.

Ayan, Hüseyin, Nesimi Divanı, Ankara, 1990.

Ayan, Hüseyin, Cevrî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni, Erzurum 1981.

Aydemir, Yaşar, Behiştî Divanı, Ankara, 2000.

Babinger, Franz, Fetihnâme-i Sultan Mehmed, İstanbul, 1955.

Banarlı, N. Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971.

Baykal, Bekir Sıtkı, Peçevi Tarihi, 2 C, İst. 1981, 1982.

Bayram, Mikail, Anadoluda Telif Edilen İlk Türkçe Eser Meselesi, Keşfü’l-Akabe, 5. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri, Konya, 1996.

Bayram, Mikail, Şeyh Evhadüddin Hamid El-Kirmani ve Evhadiye Tarikatı, Konya, 1993.

Bayraktutan, Lutfü, ŞeyhülÍslâm Yahya, Hayatı, Eserleri ve Divanının Karşılaştırılmış Metni, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Ün. Erzurum, 1985.

Bilkan, A. Fuat, Nâbî Divanı, İstanbul, 1997.

BİT (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi), İstanbul, 1993.

Burmaoğlu, Hamit, Lamii Çelebi Divanı, A. Ü. Fen-Edb. Fak. Araştırma Merkezi (Doktora Tezi) Erzurum 1984.

Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, 2 Cilt, İstanbul 1333.

Büyük Türk Klasikleri, 2, 3. ve 4. 5 ve 6. C, İstanbul 1986-1987.

Canım Rıdvan, Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nuzemâ, Ankara, 2000.

Canım, Rıdvan, Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme, Ankara, 1998.

Canpolat, Mustafa, Ömer bin Mezid, Mecmuatü'n-nezâ'ir, Ankara, 1982.

Canpolat, Mustafa "Behcetü'l-hadâ'ık'ın Dili Üzerine", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1967, 2. Baskı, Ankara 1989.

Cengiz, H. Erdoğan, Divan Şiiri Antolojisi, İst. 1972.

Coşkun, Ali Osman, Simkeşzâde Feyzi Divanı, GÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ank. 1990.

Çavuşoğlu, Mehmed, Yahya Bey, Divan, İstanbul 1977.

Çavuşoğlu, Mehmed Yusuf u Züleyha, İstanbul 1979.

Çavuşoğlu, Mehmed-M. Ali Tanyeri, Hayretî, Divan, İstanbul 1981.

Çavuşoğlu, Mehmed-M. Ali Tanyeri, Zâtî, Divan, C. 3, İstanbul 1987.

Çelebioğlu, Amil, Türk Mesnevi Edebiyatı, İstanbul, 1995.

Çerçi, Faris, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-ahbârında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri, Kayseri, 2000.

Çetindağ Yusuf, Ali Şir Nevai'nin Batı Türkçesi Divan Edebiyatına Tesiri, GÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2001.

Derdiyok, Çetin, Eski Edebiyatımızdan Günümüze Mektuplarda Biçim, Türk Kültürü, S. 415, Kasım, 1997.

Dilçin, Cem, Mes'ûd bin Ahmed, Süheyl ü Nev-bahâr, Ankara 1991.

Dilçin, Dehri Şeyyâd Hamza, Yûsuf ve Zeliha, İstanbul 1947.

Doerfer, G., Die Stellung des osmanischen im Kreise des Oghusischen und seine Vorgeschichte, Handbuch der türkischen Sprach wissenschaft, Budapest, 1990.

Doğan, Muhammet Nur, Leyla ve Mecnun, İstanbul, 2000.

Dukanoviç, Maria, Rimovana Autobiografiya Varvari Ali-Paşe, Beograd, 1967.

Eğri, Sadettin, Şerefü'l-insan, GÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997.

Eğri, Sadettin, Lâmiî Çelebi, Bir Bursa Efsanesi Münazara-i Sultan-ı Bahâr bâ-Şehriyâr-ı Şitâ, İstanbul, 2001.

Ercilasun, Ahmet Bican, Türk Dünyası Üzerine Makaleler, Ankara, 1998.

Ergin, Muharrem, Kadı Burhaneddin Divanı, İstanbul, 1980.

Ergun, Sadettin Nüzhet, ŞeyhülÎslâm Bahâyî, İst. 1933.

Ergun, Sadettin Nüzhet, Neşâtî, Hayatı ve Eserleri, İst. 1933;.

Ergun, Sadettin Nüzhet, Fehim-i Kadim Divanı, İstanbul, 1934.

Erkan, Mustafa. Mustafa Darir, Yüz Hadis ve Yüz Hikaye, (YLT), AÜSBE, Ankara, 1981.

Ersoylu Halil, "Kutadgu Bilig'deki Arapça ve Farsça Asıllı Kelimeler", Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı: 27, Aralık, 1983, ss. 121-38.

Ersoylu, Halil, Cem Sultan'ın Türkçe Divanı, Ankara, 1989.

Ertaylan, İsmail Hikmet Yusuf ile Züleyha, İstanbul 1960.

Ertem, Rekin, Şeyhülİslâm Yahya Divanı, Ankara.

Erünsal, İsmail, "II. Bayezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", Tarih Enstitüsü Dergisi, S. X-XI (1979-1980), 1981.

Erünsal, İsmail, “Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri”, Osmanlı Araştırmaları 3, 1982.

Erünsal, İsmail, Mu’idî’nin Miftahü’t-Teşbihi”, Osmanlı Araştırmaları, S. VII-VIII (1988).

Eyduran, Sungurhan Aysun, Kınalızâde Hasan Çelebi ve Tezkiretü’ş-şuarâ, GÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara, 1999.

Faizî, Zübdet’ül Eş’ar, Süleymaniye Ktb. Şehit Ali Paşa, 1877.

Feridun Bey (1275), Mecmua-i Münşeâti’s-selâtîn, İstanbul.

Flemming, Barbara, Fahris Husrev u Şîrîn Eine Türkische Dichtung Von 1367, Wiesbaden 1974.

Flemming, Barbara “Beylikler Devrinin Bir Romantik Mesnevisi: Fahrî’nin Husrev u Şîrîn’i”, I. Milletler Arası Türkoloji Kongresi [İstanbul, 15-20. X. 1973] Tebliğler, 2., İstanbul 1979.

Furat, A. Suphi, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, eş-Şakaiku’n-Nu’maniyye fi ulemai’d-devleti’l-Osmaniyye, İstanbul, l985.

Fuzûlî Divanı, (Metni Baskıya Hazırlayanlar: Kenan Akyüz-Süheyl Beken-Sedit Yüksel-Müjgan Cunbur), Ankara 1990.

Ganiyeva, Suyima, Alî Şir Nevâî, Mecâlisü’n-nefâis, Taşkent, l96l.

Ganiyeva, Suyima, Ali Şir Nevai Nesrinde Nazım ve Onun Rolü, Özbek Tili ve Edebiyatı, S. 6.

Gibb, J. W., A History of Ottoman Poetry, C. 3, London 1904.

Giese, Friedrich, Die Altosmanische Chronik des Âşıkpaşazâde, Leipzig, 1929.

Gökmen, Ertan, Yavuz Sultan Selim’in İran’dan ve Mısır’dan Getirdiği Sanatkarlar, Türk Kültürü, S. 407 (Mart), 1997.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Bâkî, İstanbul 1932.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Fuzûlî, İstanbul 1932.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Nesimî, Usûlî, Ruhî, İstanbul 1953.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Divan Şiiri XV-XX Yüzyıllar, İstanbul 1954-55.

Gölpınarlı, Abdülkadi, Velâyetnâmei Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, İstanbul, 1985.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1992.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Divan Şiiri, (XVII. Yüzyil), İst. 1954.

Güneş, Mustafa, Eşrefoğlu Rumi Divanı, Ankara, 2000.

Güzel, Abdurrahman, Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri, Ankara, 1983.

Hamilton A. R. Gibb, İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, İstanbul, l99l, s. l28;.

Hengirmen, Mehmet, Pendnâme, Ankara, 1983.

Horata, Osman, Nedim-i Kadîm ve Divançesi, Ankara, 1987.

Hüseyin Ayvansarayi, Vefayat-ı Selatin ve Meşahir-ii Rical, Haz. Fahri Ç. Derin. İst 1978.

İbni Bibi, El-Avâmirü'l-alâiyye fî'l-umûri'l-alâiyye, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara, 1996.

İnalcık Halil, Comments of Sultanism; Max Weber's Typification of Ottoman Polity, Princeton Papers in Near Eastern Studies, Princeton, 1992.

İnalcık, Halil-Rhoads Murphey, The History of Mehmed The Conqueror by Tursun Bey, çev. Minneapolis-Chicago, 1978).

İnce, Adnan, Cem Sultan, Cemşid ü Hurşid, Ankara, 2000.

İpekten, Haluk, Nailî Divanı, İstanbul, 1970.

İpekten, Haluk, İsmetî Divanı, Ankara, 1974.

İpekten, Haluk, Mustafa İsen vd., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988.

İpekten, Halûk, Aruz Ölçüsü, Erzurum 1989.

İpekten, Halûk, Türkçe Şu'ârâ Tezkireleri, Erzurum 1989.

İpekten, Halûk-Mustafa İsen XVI. Yüzyıl Divan Edebiyatı, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1992.

İpekten, Haluk, Baki, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, Ankara, 1993.

İpekten, Haluk, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul, 1996.

İpekten, Halûk, XV. ve XVI. Yüzyıl Türk Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul, 1996.

İpekten, Haluk, Eski Türk Edebiyatı, Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul, 1997.

İpekten, Haluk, Naili, Hayati, Edebi Kisiligi, Ank. 1973.

İsen, Mustafa, Usûlî Divanı, Ankara 1990.

İsen, Mustafa, Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı, Ankara, 1994.

İsen, Mustafa, Ötelerden Bir Ses, Ankara, 1994.

İsen Mustafa, Cemal Kurnaz, Şeyhî Divanı, Ankara, 1990.

İsen, Mustafa, Ali Fuat Bilkan, Sultan Şairler, Ankara, 1997.

İsen, Mustafa, Cemal Kurnaz, XVII. Yüzyıl Divan Edebiyatı, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1998.

İsen, Mustafa, Osmanlı Şehzâde Sancakları, Osmanlı, C: 9, 1999.

Johanson, Lars, Rûmî and the Birth of Ottoman Poetry, Journal of Turkology, 1 (Summer), 1993.

Kalpaklı, Mehmet, Divan Şiirinin Edisyonunda Bilgisayar Kullanımına Giriş ve Fevri Divanının Elektronik Formu, İÜ, SBE. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1991.

Kaplan, Mahmut, Neşâtî Divanı, İzmir, 1996.

Karacan, Turgut, Sâbit Divanı, Sivas, 1991.

Karahan, Abdülkadir, Figanî ve Divançesi, İstanbul 1966.

Karahan, Leyla, Erzurumlu Darir, Kıssa-i Yûsuf, Ankara, 1994.

Kartal, Ahmet, Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri, GÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1999.

Kaya, Önal. Fütûhu’ş-Şam (YLT), Ankara Ü. SBE, 1981.

Keskin, Ayşe Gülay, Abdurrahman Karahisari’nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetname Mesnevisinin Tenkidli Metni, GÜSBE (Doktora Tezi), Ankara, 2001.

Kılıç, Filiz, Osmanlı Hanedanından Bir Şair: Şehzâde Korkut, Bilig, S: 2, Ankara, 1996.

Kırkkılıç, Ahmet, Sultan III. Murad, Ankara, 1988.

Kocaturk, Vasfi Mahir, Turk Edebiyati Tarihi, Ank. 1964.

Korkmaz Zeynep. Eski Türk Yazı Dilinden Yeni Yazı Dillerine Geçiş Devri Özellikleri, TDAY Belleten, 1991, Ankara, 1994, s. 55.

Korkmaz Zeynep. Anadolu Yazı Dilinin Gelişmesinde Beylikler Devri Türkçesinin Yeri, Türk Dili Üzerine Araştırmalar, Ankara, 1995.

Kortantamer, Tunca, Nev’i-zâde Atayî ve Hamsesi, İzmir, 1997.

Kortantamer, “XVII/Yüzyıl Şairi Atayî’nin Hamsesende Osmanlı İmparatorluğu’nun Görüntüsü, Tarih Incelemeleri, C. I., İzmir 1983.

Kortantamer, “Nabînin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi”, Tarih İncelemeleri Dergisi, C. II., İzmir, 1984.

Kortantamer, Tunca, “Sâkînâmelerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimine Genel Bir Bakış”, Ege Üni. Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, İzmir 1983.

Köksal, Hasan, Battalname’de Tip ve Motif Yapısı, Ankara 1984.

Köksal, M. Fatih, Edirneli Nazmî Mecmau’n-nezâir, HÜSBE Ankara 2001/.

Köprülü, M. Fuad, ”Edirneli Güfti”, Milli Mecmua, Sayı 108=109, İst. 1928.

Köprülü, Fuad Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Altıncı Baskı, Ankara trhs.

Köprülüzâde, Mehmed Fuad, “Fâtih Devrinde Edebî Hayat”, Yeni Mecmua, Numara: 46, Mayıs 1918.

Köprülü, M. Fuad, Divân-ı Türkî-i Basit ve Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, İstanbul 1928.

Köprülü, M. Fuad, Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, Ankara 1943.

Köprülü, M. Fuat, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1980.

Kurnaz Cemal, Makâlât-ı Seyyid Harun, Ankara, 1991.

Kurnaz, Cemal, Anadolu’da Orta Asyalı Şairler, Ankara, 1997.

Kurşun, Z, Seyit A. Kahraman, Yücel Dağlı, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi 4 c. İstanbul, 2001.

Kut, Günay, “Lâmiî Çelebi and His Works”, Journal of Near Eastern Studies, XXXV (2) 1976.

Kut, Günay, Heşt-Behişt, Harvard, 1978.

Kut, Günay, “16 ve 17. Yüzyıl Türk Edebiyatına Toplu Bakış”, Osmanlılarda ve Avrupa’da (16. yy. dan 18. yüzyıla) Çağdaş Kültürün Oluşumu, İst. 1986.

Kutluk, İbrahim, Hasan Çelebi Tezkiresi 2 C. Ankara, l978-l981.

Kutluk, İbrahim, Beyani Tezkiresi, Ankara, l997.

Küçük, Sabahattin, Bâkî Dîvânı, Ankara 1994.

Kulekçi, Numan, Ganizâde Nadirî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri Divanı ve Şehname’sinin Tenkitli Metni, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Ün. Erzurum, 1985.

Kürkçüoğlu, Kemâl Edib, Beng ü Bâde, İstanbul 1955.

Levent, Agâh Sırrı, Gazavatnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey’in Gazavatnâmesi, Ankara 1956.

Levent, Agâh Sırrı, Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul, Ankara 1957.

Levent, Agâh Sırrı, Arap-Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyeleri, Ankara 1959.

Mansuroğlu, Mecdut, Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri, İstanbul, 1958.

Mazıoğlu, Hasibe, Selçuklular Devrinde Anadoluda Türk Edebiyatının Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler, Malazgirt Armağanı, Ankara, 1972.

Mazıoğlu, Hasibe, "Türk Edebiyatı (Eski)", Türk Ansiklopedisi, C. 32, 1982.

Mecdi, Mehmed, Hadaikü'ş-Şakaik, İstanbul 1269.

Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmani, 4 Cilt. İstanbul 1308-1311.

Mehmet Neşrî, Kitab-ı Cihan-Nümâ (Haz. Faik Reşit Unat ve Mehmet Altay Köymen), I-II, Ankara, 1949-1957.

Mengi, Mine, Mesihi Divanı, Ankara, 1995.

Mengi, Mine, Divan Şiirinde Hikemi Tarzın Büyük Temsicisi Nabî, Ank. 1987.

Mermer, Ahmet, Mezâkî, Hayatı, Edebi Kişiliği, ve Divanının Tenkitli Metni, Ankara, 1991.

Nişancı Mehmet Paşa, Hadisat (Hazırlayan Enver Yaşarbaş), İstanbul, l983.

Ocak, Ahmet Yaşar, Danişmendname, TDVİA, İstanbul, 1993.

Okur, Münevver, Cem Sultan, Hayatı ve Şiir Dünyası, Ankara, 1992.

Okuyucu, Cihan, Cinânî Divanı, Ankara, 1994.

Önler, Zafer, XIV. ve XV. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitaplarındaki Bitki Adları Üzerine, Türk Dünyası Araştırmaları, S: 52 (Şubat 1988).

Komisyon, Ölümünün Üç yüzelli Yılında Nef'i, Ank. 1987.

Özakpınar, Yılmaz, İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü, İstanbul, 1997.

Özbay Hüseyin Mustafa Tatçı, Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler, Ankara 1991.

Özcan, Abdülkadir, Şakâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri, İstanbul, l989.

Özkan, Mustafa, Cilâü'l-kulûb, İstanbul, 1990.

Öztürk, Necdet. XV-XVII. Yüzyıl Osmanlı Tarihçileri, Türk Dünyası Târîh Dergisi, İst. 1989, S. 25-26.

Parmaksızoğlu, İsmet Hoca Sa'deddin Efendi, Tacü't-tevarih, Ankara, l978, 5. c.

Rıza, Tezkire, Suleymaniye Ktb. Aşır Ef. Nu. 243.

Rosenthal, Franz, A History of Muslim Historiography, Leiden, 1952.

Sakaoğlu, Saim, XVI. Yüzyıla Kadar Saz Şiiri, Büyük Türk Klasikleri, İstanbul, 1986.

Sakaoğlu, Saim, XVII. Yüzyılda Anadolu ve Saz Şairleri, Büyük Türk Klasikleri, İstanbul, 1987.

Scharlipp, Wolfgang, E., Turkische Sprasche, arabische Schrift, Budapest, 1995.

Sertkaya, Osman (1989) Ahmed Fakih, TDVİA, c. 2.

Sezen, Lütfi, Halk Edebiyatında Hamzanâmeler, Ankara, 1991.

Sungur, Necati, Ahî Divanı, Ankara, 1994.

Sungurhan, Aysun, Beyânî Tezkiresi, GÜSBE (YLT), Ankara, 1994.

Şardağ, Rüştü, Şair Sultanlar, Ankara, 1982.

Şehsuvaroğlu, Bedi N., Anadoluda Türkçeleşme Cereyanları ve Türkçe İlk Tıp Yazmalarındaki Terimler, Sekizinci Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler, 1957, Ankara, 1960.

Şeyhî, Vekayiu'l-Fuzala, Ün. Ktb. TY. 81.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, 19. Asır Türk Edebiyatı, İst. 1985.

Tarlan Ali Nihat, 'Şehri", TDEA, C. 2, Ist. 1948.

Tarlan Ali Nihat, Şeyhi Divanını Tetkik, İstanbul, 1934.

Tarlan, Ali Nihat, Hayâlî Bey Divanı, İstanbul 1945.

Tarlan, Ali Nihat, XVI ve XVIl. Asır Şiir Mecmualarında Divan Şiiri, İstanbul 1948-1949. .

Tarlan Ali Nihat, Ahmet Paşa Divanı, Ankara, 1992.

Tarlan Ali Nihat, Necatî Beg Divanı, Ankara, 1992.

Tatçı, Mustafa Yunus Emre Divanı I, Ankara 1990.

Tatçı, Mustafa Yunus Emre Divanı II, Ankara 1990.

Tatçı, Mustafa Yunus Emre Divanı III [Risâletü'n), Ankara 1990.

Tekin, Şinasi, Menâhicü'l-inşâ, The Earliest Ottoman Chancery Manual, Harvard, 197.

Tekin, A. Gönül, Çengnâme, Ahmed-i Dâî, Harvard, 1992.

Tekin, A. Gönül, Fatih Devri Edebiyatı, İstanbul Armağanı, 1, İstanbul, 1995.

Tekindağ, Şehabettin, "Selimnâmeler", Tarih Enstitüsü Dergisi, S. 1 (1970).

Tekindağ, M. C. Şahabeddin, İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar-I, Türkiyat Mecmuası, C. XVI, İstanbul, 1971.

Tezcan, Semih, Anadolu Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve Çarh-Nâme'nin Tarihlendirilmesi Üzerine, Türk Dilleri Araştırmaları, C. 4, Ankara, 1994.

Tezcan, Semih, Süheyl ü Nevbahâr Üzerine Notlar, Ankara, 1994.

Tezcan, Semih, Mesut ve XIV. Yüzyıl Edebiyatı Üzerine Yeni Bilgiler, TDA, 5, Ankara, 1995.

Tezcan, Semih, Dede korkut Oğuznâmeleri Üzerine Notlar, İstanbul, 2001.

Tezcan, Semih-Hendrik Boeschoten, Dede Korkut Oğuznâmeleri İstanbul, 2001.

Tietze, Andreas, XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili, Türkiyat Mecmuası, S. 9, 1946-1951.

Timurtaş, Faruk Kadri, "XVII. Asır Şairlerinden Edirneli Güfti ve Teşrifatu'ş Şuara'si", TDEA C. 2/3=4 Ist. 1948.

Timurtaş, Faruk Kadri, Husrev ü Şirin, İstanbul, 1963.

Timurtaş, Faruk Kadri, Harnâme, İstanbul, 1970.

Timurtaş, Faruk K. Yunus Emre Divanı, Ankara 1989.

Timurtaş, Faruk K. Türkiye Edebiyatı (XII-XV. Yüzyıllar), Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1998.

Tolasa, Harun, ŞeyhülÎslâm Bahâyî Efendi Divanı'ndan Seçmeler, İst. 1979.

Toska, Zehra, Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesud Çevirisi, İÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1989.

Tulum, Mertol-M. Ali Tanyeri, Nev'î Divani, İstanbul 1977.

Tulum, Mertol, Tursun Bey, Târîh-i Ebu'l-feth, İstanbul, 1977.

Tulum, Mertol, Tazarru'nâme, Ankara, 2001.

Turan, Fikret, Bahşayiş Lugati, İstanbul, 2001.

Turan, Selami, Erken Dönem Türk Şiirinde Gazel, GÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000.

Turan, Şerafettin, İbn Kemâl Tevârih-i Âl-i Osman, Ank. 1954, 1957, 1983.

Türk Dünyası El Kitabı (TDEK), C. 3, Ankara, 1998.

Uçman, Abdullah, XVI. Yüzyıl Tekke Şiiri, Büyük Türk Klasikleri, İstanbul, 1986.

Uçman, Abdullah, XVII. Yüzyıl Tekke Şiiri, Büyük Türk Klasikleri, İstanbul, 1987.

Uğur, Ahmet vd., Kitabü't-tarih-i Künhü'l-ahbâr, Kayseri, 1997.

Uzluk, Feridun Nafiz, Divanı Sultan Veled, Ankara, 1941.

Uzluk, Feridun Nafiz, XIV. Yüzyıldaki Türkçe Tıp Kitaplarından Örnekler, Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler, 1957, Ankara, 1960.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1964, 1965.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, C. I-II, Ankara, 1988.

Ülken, Hilmî Ziya, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul, 1997, s. 14.

Ünver, İsmail, Neşati, Ankara, 1986.

Ünver, İsmail, İskendernâme, Ankara, 1983.

Ünver, İsmail, Mesnevi, Türk Dili, S. 415-416-417, Ağustos-Eylül, 1986.

Uzgör, Tahir, Fehim-i Kadim, Ankara, 1991.

Woodhead, Christine Ottoman İnşa and the art of letter-writing: influences upon the career of the Nişancı and prose stylist Okçuzâde (d. 1630)", Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, VII-VIII, (İstanbul 1988).

Yavuz, Kemal, Şeyhoğlu, Kenzü'l-küberâ Mehekkü'l-ulemâ, Ankara, 1991.

Yavuz, Kemal, Garip-nâme, Ankara, 2000.

Yavuzer, Hayati, Kemal Ümmî Divanı, GÜSBE (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, 1997.

Yelten, Muhammed, Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi, Ankara, 1998.

Yeniterzi, Emine, Behiştî'nin Heşt-Behişt Mesnevisi, İstanbul, 2001.

Yılmaz, Kâşif, Güftî ve Teşrîfâtü'ş-şuarâsı, Ankara, 2001.

Yurd, A. İhsan, Fatih'in Hocası Akşemseddin, İstanbul, 1972.

Yurdaydın, H. Gazi, "Sigetvarnâmeler". İlahiyat Fakültesi Dergisi II-III, 1952.

Yüce, Kemal, Saltuknâme’de Tarihi, Dinî ve Efsanevî Unsurlar, Ankara, 1987.

Yücel, Yaşar-Halil Erdoğan Cengiz, Ruhî Tarihi, Oxford nüshası, Değerlendirme, Metin, Yeni Harflere Çevirisi, Türk Tarih Kurumu, Belgeler, Türk Tarihi Belgeleri Dergisi, Ankara, 1992, C. XIV, 1989-1992, S. 18.

Yüksel, Sedit, “Sohbetü’l-Esmâr Fuzûlî’nin Değildir”. Türkoloji Dergisi, sayı l. Ankara, 1972.

Yümni, Tezkire, Millet Ktb. Ali Emiri, Nu, 780.

Zavotçu, Gencay, Fazlî, Gül ü Bülbül, Erzurum, 1995.

Zâtî Divanı, (Hzr. Ali Nihad Tarlan), C. 1-2, İstanbul 1967-1970.

Zihniyet Çözülüşünden Edebî Çözülüşe: Lâle Devri'nden Tanzimat'a Türk Edebiyatı / Doç. Dr. Osman Horata [s.573-592]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Beylikten devlete, devletten imparatorluğa geçiş sürecini tamamlayarak gücünün zirvesine ulaşan Osmanlı İmparatorluğu, Kanunî döneminin ortalarından bilhassa III. Murad (1574-1595) ’dan itibaren 18. asrın sonuna kadar süren bir çözülme sürecine girmiştir. Bu modernite/batılılaşma sürecinde, Karlofça (1699) ’dan sonra ülkenin üzerine çöken kâbus ortamında bir lâlenin ömrü gibi kısa bir süre devam eden Lâle Devri önemli bir dönüm noktasıdır. Tanzimat ise, bu sürecin ulaştığı sonucu ve başlayan yeni bir dönemi ifade eder. Orta Asya Türkleri için de bu asır, adım adım

Rus işgaline doğru giden bir dönemin başlangıcı olmuştur. Buna karşılık Avrupa, Rönesans'tan itibaren gerçekleştirilen yapısal değişikler, bilim ve düşünce hayatındaki reformlar ile dünya dengesinde önemli bir güç hâline gelmeye başlamıştır. Bu asır, sanayi devrimini gerçekleştirme sürecine giren batı için aydınlanma çağıdır. İlk dönemlerde büyük bir imparatorluk olmanın verdiği güvenle batıdaki gelişmeleri görmezlikten gelen Osmanlı bürokrasisi, devlet ve toplum düzeninde görülen bozulmanın sebebini kanun-ı kadîmden uzaklaşmakta aramış, çareyi de Kanunî döneminin görkemli günlerine dönmekte bulmuştur. Bu gelenekçi ıslahat düşüncesi, her dönemde taraftar bulmakla birlikte bilhassa 18. asra kadar etkili olmuş; Viyana bozgunuyla, gerek moral, gerekse insan gücü ve toprak bakımından büyük kayıplarla karşı karşıya kalan ve batının askerî-teknik üstünlüğünü istemeye istemeye kabullenmeye mecbur kalan Osmanlılar için, bu tarihten sonra çözümü kanun-ı kadîmde değil batıda aramaya başlayacakları bir süreç başlamış; başta savunma alanında olmak üzere bilim, kültür ve hayat tarzında yüzler batıya yönelmiştir.

Osmanlılar bu asra, kökleri oldukça eskiye uzanan huzursuzlukların sosyal bir patlamaya dönüştüğü Edirne Vak'ası (21 Temmuz 1703) olarak bilinen isyanla girmiştir. Bu olay sonrasında, ilk defa devletin Osmanlı hanedanı tarafından idaresi tartışılmaya başlanmıştır. Edirne Vak'ası'nın ardından iç huzurun sağlanması 1718'leri bulmuştur. Savaş yanlısı güçlerin yıkılması üzerine sadrazamlığa getirilen (1717) Nevşehirli Damad İbrahim Paşa, toprak kayıplarına razı olup Pasarofça Antlaşması'yla (1718) Viyana'dan beri süregelen karışıklığa son vermeye çalışmış; Avrupalıların askerî güçleri ve diplomasisi hakkında bilgi edinmek üzere ilk defa Paris, Viyana gibi şehirlere Osmanlı elçileri göndermiştir. Bu antlaşmanın getirdiği barış yıllarında, Avrupalılara tepeden bakma bırakılarak sadece askerî-teknik alanda değil, sosyal-kültürel hayatta da

batıdan aktarmalar başlamıştır. Sonradan Lâle Devri olarak adlandırılan,1718-1730 arısındaki 12 yıllık barış döneminde, III. Ahmed ve veziri Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın gayretleriyle Kâğıthane merkez olmak üzere İstanbul'un her tarafında bir imar ve kültür faaliyetine girişilmiştir. İsmi bizzat İbrahim Paşa tarafından konulan Sadabad, 27 Şevval ll34/31 Temmuz 1722'de III. Ahmed'in katıldığı muhteşem bir törenle açılmış; saray bu tarihten itibaren devlet erkânı, şairler, musikişinaslar, rakkaseler ve zevk erbabının toplandıkları bir eğlence mekânı olmuştur. Devlet erkânı, giyim kuşamda bir lüks ve israf yarışına girerken, batılı ressamlara portrelerini çizdirmek, pahalı samur kürkler giymek moda olmuştur. Yönetici kesimden başlayarak, evlerde alçak divanların yerini koltuklar ve iskemleler almaya başlamış, pantolon gibi batı tarzı giyim yaygınlaşmıştır. Öteden beri Türkler arasında önem verilen bir çiçek olan ve döneme adını veren lâle, bu devirde hastalık derecesine varan bir çılgınlığa/tutkuya dönüşmüş, nadir bir lâle soğanı yüzlerce altına kadar satılmaya başlamıştır.

Lâle Devri, bu zevk ve sefa yanının yanında, bilim, kültür ve sanat faaliyetleri bakımından da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu alandaki yeniliklerin en önemlisi İbrahim Müteferrika (1727-1745) tarafından matbaanın kurulmasıdır. Bunun yanında, sadrazam İbrahim Paşa tarafından, Arapça ve Farsçadan çeviriler yapmak üzere bir tercüme heyeti oluşturularak, dinî, tarihî eserlerin yanında felsefe ve astronomi ile ilgili eserler çevrilmiştir. Daha önce Osmanlılarda farklı dillerde basım görülmekle birlikte, Türkçe ilk kitap bu dönemde basılmıştır. Müteferrika'nın ölümüne kadar dinî, tarihî-coğrafî eserler ve sözlüklerden oluşan 17 eser yayımlanmıştır. Binlerce hattatın isyanı ise, bazı dinî eserlerin çoğaltılması işi onlara verilerek bastırılmaya çalışılmıştır. Müteferrika'nın ölümünden sonra ise uzun yıllar hiç kitap

yayımlanamamıştır. Bu olumlu gelişmelere karşılık, Lâle Devri'ndeki israf ve lüks merakı, sadrazam ve ekibine karşı tepkileri körüklemiş ve bu dönem Patrona Halil isyanıyla (1730) kanlı bir şekilde sona ermiş, devrin sembolü hâline gelen Sadabad yerle bir edilmiştir. Lâle Devri, bazı aşırılıklar bir kenara bırakıldığında toplumdaki değişim arzusunun ulaştığı boyutu göstermesi bakımından oldukça önemli bir dönemdir.

III. Ahmed'in isyan karşısında tahtı bırakıp köşesine çekilmek zorunda kalmasından sonra yerine I. Mahmud (1730-1754) geçmiştir. Onun, İran, Avusturya ve Rusya karşısında elde ettiği bazı askeri başarılar, Belgrat Antlaşması'ndan Rus savaşına kadar (1739-1768) sürecek 30 yıllık uzun bir barış ve rehavet dönemini getirmiştir. Ruslar ve Avrupalıların kolaylıkla ittifak yapmaları, ilk kez bu kadar uzun bir süre savaştan uzak kalan Osmanlılara, kuvvetler dengesinde diplomasinin önemini kavratmıştır. I. Mahmud, barış yıllarında Lâle Devri'ni hatırlatan boğaz sefaları ve imar faaliyetlerini devam ettirmiş, İstanbul'da ve diğer illerde kütüphaneler, Yalova'da bir kağıt fabrikası kurmuştur. Batılı ülkeler karşısında alınan mağlûbiyetler, ordunun Avrupaî tarzda talim ve teçhizini zaruri kılmış; sonradan Humbaracıbaşı Ahmed Paşa adını alan Fransız C. Alexandre Comte de Bonneval'in yardımıyla, maaşlı, yeni bir Humbaracı Ocağı (Hendesehane) kurulmuştur (1734). Fakat bu ocak yeniçerilerin baskısı üzerine bir süre sonra kapatılmıştır. Gerek kuzeyde ve batıda, gerekse doğuda varlık mücadelesini sürdüren Osmanlılar, bu asırda bir taraftan da büyük yangınlar, binlerce insanın ölümüne sebep olan depremler ve veba salgını gibi doğal afetlere maruz kalmıştır.

Koca Ragıb Paşa'nın (1756-1763) sadrazamlığı döneminde, devlet Avrupalıların savaş tahriklerinden uzak tutulmaya ve askeri ıslahatlar devam ettirilmeye çalışılmıştır. Baron de Tott'un yardımıyla Tophane ıslah edilerek yeni top dökümhaneleri ve gemiler inşa edilmiştir. Fakat bunlar

mevzi düzeltmelerden öteye geçememiştir. Uzun barış yıllarından sonra gelen Rus savaşının (1768) büyük bir felaketle sonuçlanması, III. Mustafa'nın üzüntüsünden ölümüne sebep olmuş (21 Ocak 1774), tahta çıkan kardeşi I. Abdülhamid (1774-1789); Karlofça'dan sonraki en ağır antlaşma olan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) 'nı imzalamak zorunda kalmıştır.Devletin bütün zafiyetini gözler önüne seren bu savaşlardan sonra, Osmanlıların kaderi Avrupa devletlerinin kuvvet dengesine bağlı kalmıştır. Böylesine kritik bir dönemde tahta geçen I. Abdülhamid, askerî ıslahatlara önem vermiş; Osmanlı ordusunu ıslah etmek üzere gelen Fransız heyetin başında bulunan Baron de Tott'un desteğiyle, tersanede matematik eğitimi veren Mühendishane (1776), daha sonra yabancı uzmanların idaresinde İstihkâm Okulu (1784) ve deniz subayı yetiştirmek üzere Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun (1776) açılmıştır. Fakat asıl ıslahı gerektiren yeniçeri ocağına ise yine dokunulamamıştır. Bu askerî faaliyetlerin yanında, matbaa Beylikçi Raşid Efendinin gayretleriyle yeniden canlandırılmıştır (1782).Gelişen olaylar, Osmanlıların köhneleşmiş sistemiyle Batılı devletlerle başa çıkamayacağını bir defa daha göstermiş, sadece askeri alanda değil, bütün devlet kurumları için bir düzenleme ve yeniden yapılanma ihtiyacını açıkça ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple, iyi bir eğitim gören, reform yanlısı bir devlet adamı olan III. Selim (1789-1807), askeri ve idari alanda Nizam-ı Cedid adı verilen ıslahat çalışmalarına girişmiştir. Bunun için, başta Fransa olmak üzere İngiltere ve İsveç'ten uzmanlar getirmiş, geçici elçiliklerin dışında Londra, Viyana Berlin ve Paris gibi önemli merkezlerde ilk daimi elçiliklerin açılmasını sağlamıştır. Askeri alanda, modern Nizam-ı Cedid ordusunun kurulmasına karar vermiş; Yeniçeri, Humbaracı, Lâğımcı ve Topçu Ocaklarına talim mecburiyeti koymuştur. Ordunun ihtiyaçları için deniz mühendishanesinin yanında kara mühendishanesi (Mühendishane-i Berrî-i Hümayun) kurulurken (1794);

bilim, sanat, ticaret alanında da Avrupa'daki gelişmelere ayak uydurulmaya çalışılmıştır. Sosyal alanda da bazı düzenlemeler yapan III. Selim, devlet erkânında görülen lüks ve gösteriş merakını yasaklamış, ahlakî çöküntüyü engellemek için içki yasağı getirmiştir. Fakat aksaklıkların büyük boyutlara ulaşması, reform çalışmalarını yürütebilecek yeterli elemanın olmaması, ıslahat çalışmalarından beklenen sonucun alınmasını engellemiştir. Nizam-ı Cedid askerinde görülen, Avrupai şekil ve üslûp bazı halk kitlelerini de rahatsız etmiş, Rus seferinden sonra başlayan Lâle Devri'ni aratmayacak eğlence âlemleri ve mehtap sefaları padişaha duyulan öfkeyi daha da arttırmıştır. 1807'de Boğaz'ı korumakla görevli muhafızlara Nizam-ı Cedid kıyafetinin giydirilmek istenmesi Kabakçı Mustafa Çavuş'un önderliğinde bir isyana sebep olmuştur. Etrafındaki insanlara güveni kalmayan III. Selim, isyancılara karşı koymayarak Nizam-ı Cedid'i kaldırdığını ilân etmiş ve böylelikle reform hareketleri tam bir fiyaskoyla sonuçlanmıştır. Görüldüğü gibi, bu dönemde yapılan ıslah çalışmaları genel olarak eskilerin yanında yeni müesseselerin kurulması şeklinde gerçekleşmiş, bu ise klâsik düzeni değiştirmeye, çöküşe doğru giden imparatorluğa hayat vermeye yetmemiştir (Siyasî ve sosyo-kültürel hayat için bk. İ. HakkıUzunçarşılı 1978; Uzunçarşılı 1983; Shaw 1982; Kunt 1999; Emecen 1999; Beydilli 1999).

Osmanlı zihniyet dünyasında 18. asrın başlarından itibaren kendisini daha fazla hissettirmeye başlayan çözülme, siyasî hayatın yanında sosyal yapıda da önemli değişikliklere yol açmıştır. Yıllardır biriken problemler, toprak kayıplarıyla gelen binlerce göçmenin iskânı, Celalî isyanları ve iç karışıklıkların getirdiği huzursuzluklar, konar göçerlerin yerleşik hayata zorlanması, beraberinde işsizlik, ekonomik sıkıntı ve ahlâkî çöküntü getirmiştir. Ekonomik sıkıntıların artmasında, 17. asrın başlarından itibaren İngiliz ve Hollandalıların Güney ve Güneydoğu Asya'da egemenlikler kurmaya başlamasıyla dünya ticaret yollarının açık denizlere geçmesinin de

önemli bir rolü vardır (Faroqhi 1999: 200-208). Fakat, artan bu sefalete karşılık başta devlet erkânından başlamak üzere sefahat de artmış, israf ve lüks merakı herkesi sarmıştır. Bu asırda, Paris'te Turquerie diye Türk giyim kuşam tarzı moda olurken, Osmanlılarda da Batı taklit edilen prestij kültür hâline gelmiştir. Osmanlı'daki zihniyet değişiminde, Batılı ülkelerle artan ilişkilerin ve kurulan elçiliklerin özel bir önemi vardır. Elçiliklerde seküler bir anlayışla kendisini yetiştirmeye başlayan Osmanlı aydınları, modernleşme eğilimini besleyen temel kaynak olmuştur. Paris'e 1720/21'de elçi olarak gönderilen Yirmi sekiz Mehmed Çelebi'nin sefaretnamesi, zihniyet dünyasındaki değişimi/çözülüşü göstermesi bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu eserde olduğu kadar, daha önce hiç bir eserde Batı kültür ve medeniyetine duyulan hayranlık ifade edilmemiştir. Yönetim kesiminde kendisini hissettirmeye başlayan modernite/batılılaşma eğilimi, öncelikle savunma alanında kendisini göstermiş; bu eğilim saray, ordu ve resmî kurumlardan başlayarak, başta mimari olmak üzere, musiki, tezyinat, giyim-kuşam ve hayat tarzını da etkilemeye başlamıştır. Bunlar içinde batılı öğelerin en hızlı uygulandığı sanat dalı mimari olmuştur. Mimariye göre batılı resim anlayışına geçiş biraz daha uzun sürmüştür (Ödekan 1999). Diğer sanat dallarına yansıyan batı etkisi bu asırda musıkiye yansımamıştır.

***

Karlofça (1699) 'dan itibaren belirgin bir şekilde kendisini hissettirmeye başlayan sosyal ve siyasî yapıdaki çözülüş, bilim, kültür ve sanat eserlerinde etkisini göstermeye başlamakla birlikte; eskinin bütün heybetiyle varlığını sürdürdüğü bir dönemde bunlar dağınık, birbirinden kopuk arayışlardan öteye geçememiştir. Çünkü devri peşinden sürükleyebilecek bir fikir akımı veya bir ekol bu asırda henüz ortada yoktur.

Edebiyatımızı, divan/klâsik, halk veya anonim, âşık, tekke (dinî-tasavvufî) olmak üzere tasnif etmek bir gelenek hâline gelmekle birlikte; bu

ayırım inceleme kolaylığı sağlamasının dışında fazla bir anlam ifade etmemektedir. Bilindiği gibi edebî eserler, sözlü ve yazılı kültür ortamlarında vücut bulmakta ve bunlar değişen sosyal şartlara bağlı olarak sürekli bir etkileşim içinde gelişimini sürdürmektedirler. Anonim, âşık ve tekke edebiyatının bir kısmı, okumak yerine dinlemek amacıyla kaleme alınan sözlü kültür ortamına ait eserlerdir. Bunlar arasında da zamanla iyi bir eğitim gören, estetik edebiyat çizgisinde eserler veren temsilciler yetişmiştir. Batıda, edebî eserler popüler (hafif, toplumcu) ve estetik (gerçek, bireyci) olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmektedir. Türk edebiyatını da, benzer bir şekilde, zorlama bir takım tasniflerden uzak, bütüncü bir yaklaşımla ele almak; gereksiz isimlendirmeler yerine bizzat edebiyatın kendi gelişimi esas alınarak belirlenecek dönemlere uygun isimler bulmaya çalışmak, en doğru yol olsa gerektir.

Arap edebiyatında şekillenen sanat ve estetik anlayışı, bu edebiyatta 9-11. asırlar arasında klâsik dönemini yaşadıktan sonra, 19. asra kadar devam edecek bir durgunluk sürecine girmiştir (Çetin 1991: 291). Bu sanat anlayışı, asıl gelişimini büyük ölçüde Türk soyundan gelen hükümdarların himayesi ve teşvikiyle Fars edebiyatında göstermiş; kuruluş devrinin tipik özelliklerini gösteren Horasan üslûbundan sonra, Irak üslûbuyla klâsikleşme sürecine girmiştir. Türk edebiyatını derinden etkileyen önemli şairler yetiştiren Fars edebiyatında, Camî (ö. 1492) ile klâsik dönem kapanmış ve bundan sonra, Hz. Ali ve 12 imam inancını anlatmaya dönük dinî-mezhebî bir yola girilmiştir (bk. Hümaî 1340). Anadolu sahasında gelişen Türk edebiyatı ise, üç asırlık bir kuruluş ve gelişme döneminden sonra, 16. asırda Fuzulî (ö. 1556) ve Bakî (ö. 1600) gibi şairlerin elinde Fars edebiyatında olmayan bir derinlik ve incelik kazanarak klâsikleşme sürecini tamamlamıştır. Fars edebiyatı, 16. asırda Herat şairleri arasında doğan ve 17. asırda Safevîlerin ağır baskılardan bunalarak Hint-Türk imparatorluğu

sarayına sığınmak zorunda kalan şairlerin elinde gelişen Hint üslûbuyla, daha bediî, ince, zihnî ve girift bir özellik kazanmıştır. Fakat bu, yeni bir akım değil klâsik estetiğin geleneksel konu, biçim, teşbih ve mecaz sisteminin kendi içinde yeni bir terkibe ulaşmasıdır. Bu dönemde, klâsik estetiğin açık, anlaşılır anlatım sistemi (imge) işlene işlene çok yönlü karmaşık bir nitelik kazanmıştır. Bu üslûp, Nef'î (ö. 1635) 'nin sanat hayatının ikinci yarısından itibaren Türk edebiyatında etkisini göstermeye başlamış ve 17. asırda Nailî-i Kadîm (ö. 1666), Neşatî (1674), Fehîm-i Kadîm (ö. 1648), İsmetî (ö. 1664) gibi önemli temsilcilerini yetiştirdikten sonra Nabî (ö. 1712) 'den itibaren aşırı zihnîliği ve külfeti sebebiyle eleştirilmeye başlanmış ve Sabit'le (ö. 1712) birlikte mahallî duyarlılığın ön plâna çıkmasıyla 18 ve 19. asırda asırda birkaç temsilci dışında eski önemini yitirmiştir.

Divan edebiyatı bu asırda klâsik devrin son dönemini yaşar. Bu edebiyat, 18. asırda, önceki asırlarda oluşan zevk anlayışları doğrultusunda bir gelişme göstermekle birlikte, çok daha renkli, zengin, eklektik bir görünüm arz eder. Anlamdan ziyade sese önem veren, açık, tabiî, zarif bir söyleyişe dayanan klâsik üslûp; klâsik üslûp içinde kalmakla birlikte ses yerine anlamı (fikri) ön plâna çıkaran tebliğî (hikemî, didaktik) üslûp; anlamın ön plâna çıktığı, girift ve yeni mazmunlarla yüklü muğlak, tasannulu söyleyişe dayanan bediî üslûp (Sebk-i Hindî) ve konuşma diline ait deyişlerle yüklü, külfetsiz, açık bir söyleyişe yaslanan mahallî/folklorik üslûp, bu dönemin belirgin çizgileri olur. Fakat, bu asırda şairler daha çok Hint üslûbuyla zirveye çıkan külfetli, sanatkârane söyleyişe tepki olarak nesir üslûbuna doğru açılan tasannudan uzak, açık, zarif ve külfetsiz bir söyleyişi tercih ederler. Nedîm'de zarif bir senteze ulaşan bu üslûp, daha çok Sebk-i Hindî öncesi, yani Bakî (ö. 1600), Şeyhülİslâm Yahya (ö. 1643) gibi şairlerin elinde ifadesini bulan, şairlerin kudemâ tarzı dediği klâsik

üslûptur. Bu, mevcut estetik anlayışı içinde bütün imkânları zorlayan bir edebiyatın yeniden geriye dönüşüdür. Fars edebiyatında da, 18. asrın başlarından 20. asra kadar Hint üslûbuna tepki olarak Sebk-i Irakî ve Sebk-i Horasanî şairleri örnek alınmaya başlanmıştır. Bu, bir geriye dönüş hareketi olması sebebiyle Bâzgeşt-i Edebî olarak anılmıştır (bk. Mîr Sadıkî 1376: 30-31; Şümeysa 1378: 305-339). Bu dönemde yetişen Türk şairlerinin eserlerinde, bu şairlerin isimlerine rastlanmaması iki edebiyatın aynı saiklerle benzer bir yöne yöneldiklerini düşündürmektedir. Türk şairleri, bu asırda kendi klâsiklerinin yanında Fars edebiyatından Örfî-yi Şirazî (ö. 1590), Saib-i Saib-i Tebrizî (ö. 1669), Kelîm-i Kaşanî (ö. 1650), Tâlib-i Amulî (ö. 1626) ve Şevket-i Buharî (ö. 1699) gibi Hint üslûbunun önemli temsilcilerini örnek almaya, kendilerini onlarla karşılaştırmaya devam etmişlerdir. 16. asırdan itibaren ifade edilmeye başlanan Fars şairlerine üstünlük iddiası bu asırda daha yüksek tonla söylenmiş, bu küçümseyici eda ikinci sınıf şairlerde bile hâkim olmuştur. Fars etkisi, Arpaeminizade Samî (ö. 1733) ve Hoca Neş’et’le (ö. 1807) birlikte yeniden canlanmış, klâsik imge sisteminden Sebk-i Hindî’nin imge sistemine geçiş en yüksek ve yoğun bir şekilde asrın sonunda Şeyh Galib (ö. 1799)’le gerçekleşmiştir.

Siyasi ve sosyal hayatta belirgin bir şekilde kendisini hissettirmeye başlayan zevâle karşılık, bu dönemde edebiyat hayatı önceki asrın devamı olarak kemal dönemini yaşamaya devam etmiş; eski şiir, önceki asırda hikmet ve hünerle ulaşmaya çalıştığı merhaleye, bu asırda günlük hayatı ve konuşma dilinin kendisine has lügatini şiire taşıyarak varmaya çalışmıştır.Bu asır, şair kadrosu bakımından eski edebiyatın en zengin dönemidir. Bu sebeple 18. yüzyıl, kaynaklarda şiir ve şair asrı olarak kabul edilmiş; Sabit’ten itibaren “her kaldırım taşının altından bir şair”in çıkması sık sık eleştiri konusu edilmiştir. Bu tür şikayetlere önceki asırlarda da rastlanmakla birlikte; bu asırdaki artış büyük bir geleneğin tekrarlana

takrarlana boş bir şablona dönüşmeye başladığını göstermektedir. İstanbul kütüphanelerinde, 18. asra ait divanı olan şairlerin sayısı 168'dir (TYDK 1968: 901-934). Safayî (ö. 1725), Salim (ö. 1743), Belîğ (ö. 1729), Ramiz (ö. 1788), Silahdarzade Mehmed Emin (ö. ?), Safvet (ö. ?), Es'adzade (1796), Enderunlu Akif (ö. 1796) tezkirelerine göre ise, bu asırda yetişen şairlerin sayısı 1322'dir (Çeltik 1998: 49-85). Bunlar, eski şiiri besleyen kaynakların bu asırda eski gücünden fazla bir şey kaybetmediğini göstermektedir.

Bu asırda Osmanlılar, birkaçı dışında sanatkârları koruyan, onları teşvik eden şair, musikişinas, yenilik yanlısı padişahlar tarafından yönetilmiş; artan iç ve dış sarsıntılara karşılık başta saray olmak üzere diğer devlet adamları sanatkârları teşvik etmeye devam etmişlerdir. III. Ahmed (1703-1730) Necib ve Ahmed mahlâsıyla, I. Mahmud (1730-1754) Sebkatî mahlâsıyla, III. Mustafa (1757-1774) Cihangir mahlâsıyla, III. Selim İlhamî mahlâsıyla şiirler söylemiştir. III. Ahmed ve III. Selim (Elgin 1959) ise divan tertip etmişlerdir. I. Mahmud ve bilhassa III. Selim şairliklerinin yanında iyi birer bestekârdır. III. Ahmed ve III. Selim'in saltanat yılları sanatkârlar açısından en verimli dönemlerdir. Bu iki padişahın sanat ve kültür faaliyetlerine yakın ilgisi, asrın başında Nedîm (ö. 1730), sonunda ise Şeyh Galib (ö. 1799) gibi eski edebiyatın iki zirve ismini yetiştirmiştir. Padişahların yanında, Damat İbrahim Paşa ve Koca Ragıb Paşa gibi sadrazamların sanat ve kültür faaliyetlerine verdiği önem, sosyal ve siyasî hayattaki olumsuzluklara karşılık edebiyat hayatının canlılığını korumasında etkili olmuştur.

Bu asırda edebiyat ve sanat hayatının merkezi yine İstanbul'dur. Edirne, Bursa, Yenişehir, Mora, Edirne, Tokat, Erzurum, Antakya, Adana, Kerkük, Kırım gibi merkezlerde doğan devrin önde gelen isimleri, tahsil veya görevleri sebebiyle İstanbul'a gelerek, kendilerini burada gösterme fırsatı

bulmuşlardır. Bu, siyasî ve sosyal hayattaki çözülmenin kendisini iyice hissettirdiği 18. asırda, İstanbul'un çekim merkezi olma özelliğinden bir şey yitirmediğini göstermektedir. İstanbul dışında da Diyarbakırlı Hamî ve Âgâh gibi bazı şairlerin etrafında küçük muhitler oluşmuştur.

Bu asır, klâsik edebiyatın şiir ve şair bakımından en verimli çağı olmakla birlikte; bunlar arasında, nazımlıktan şairliğe çıkabilenlerin sayısı ne yazık ki fazla değildir. Bu dönemin şair kadrosu bakımından dikkati çeken bir özelliği de, klâsik edebiyatın en meşhur kadın şairi Fıtnat Hanım'ın bu asırda yetişmesidir.

Bu dönemin ilk akla gelen isimleri, tezkirecilerin el değmemiş düşünceler ve kendisine has hayallere sahip, yaratıcı şairler olarak vasıflandırdığı, kendisinden sonra birçok takipçi bulan üslûp sahibi şairler olan Nedîm (ö. 1730) ve Şeyh Galib (ö. 1799)'tir.

Bu üslûp sahibi şairlerin izinden gitmekle birlikte, üstat şairlerden aldıkları manalardan yeni bir mana çıkarmaya kadir; tezkirecilerce yaratıcı şairler gibi makbul tutulan, yer yer üstatları seviyesinde orijinal şiirler yazan şairler ise şunlardır:

Kâmî (ö. 1724), Samî (ö. 1733-34), Raşid (ö. 1735), Seyyid Vehbî (ö. 1736), Nahifî (ö. 1738?), Münîf (ö. 1743), Neylî (ö. 1748), Koca Ragıp Paşa (ö. 1763), Sünbülzade Vehbî (ö. 1809).

Bu grubu, şiir ve inşada mahareti olan, nazım ve nesri şairler arasında makbul tutulan ve devrinde şöhretin kapılarını aralamayı başarmış, çağdaşları arasında nâdirü'l-akrân olarak vasıflandırılan; doğuştan iyi şair olmakla birlikte sanatlarını yeterince geliştirme fırsatı bulamamış, eserleri gerekli titizlikten yoksun şairler takip etmektedir:

Dürrî (ö. 1722), Osmanzade Tâib (ö. 1724), Nazîm Yahya (ö. 1727), İsmail Belîğ (ö. 1729), Vahîd (ö. 1732-33), Atıf (ö. 1742), Hatem (ö. 1754), Mehmed Emin Belîğ (ö. 1760-61), Çelebizade Asım (ö. 1760), Nevres-i

Kadîm (ö. 1761-62), Hazık (ö. 1763), Naşid (ö. 1791), Kânî (ö. 1792), Hoca Neş'et (ö. 1807), Vak'anüvis Pertev (ö. 1807-08), Esrar Dede (ö. 1796), Enderunî Fazıl (ö. 1810), Sürurî (ö. 1814).

Taklit ve tekit seviyesinde kalmakla birlikte, yer yer mana ve hayali güzel tazmin ve iktibas edebilen; nazire şairleri içinde, bazı şiirleri ve çeşitli özellikleriyle dikkati çekmeyi başarmış şairler ise şunlardır:

Hevayî (ö. 1715), İzzet Ali Paşa (1734), Enis Dede (ö. 1733), Şeyhülislâm İshak (ö. 1734), Sakıb Dede (ö. 1735), Feyzî (ö. 1739), Salim (ö. 1743), Fennî (ö. 1745), Kırımlı Rahmî (ö. 1752), Şeyhülislâm Es'ad (ö. 1753), Ratib Ahmed Paşa (ö. 1762), Haşmet (ö. 1768), Fıtnat (ö. 1780), Beylikçi İzzet (ö. 1809), İlhamî (III.Selim) (ö. 1808).

Devri temsil özelliğine sahip bu şairlerin yanında, tezkirelerde övgüyle bahsedilen, vezinli kafiyeli söz söylemeye kadir, heveskâran-ı nazm (nazm heveskârları) veya şair-i puhte-güftâr (ham sözlü şair) olarak nitelendirilen divan sahibi çok sayıda isim daha vardır.

Bu dönem edebiyatı, yukarıda belirtildiği gibi daha önceki asırlarda oluşan edebî zevkler doğrultusunda gelişmesini devam ettirmiştir. Mevcut estetik anlayışı içinde dilin imkânlarını sonuna kadar zorlayan üstat şairlerden sonra; Nedîm ve Şeyh Galib, üstün yetenekleriyle eski şiire derin bir nefes aldırmışlardır. Bunların dışındaki şairlere ise eskilerin ve devrin üstat şairlerin izinden gitmek kalmıştır. Bu sebeple, bu asır daha çok bir nazire edebiyatı görünümü arz etmektedir. Bu asırda en çok tanzir edilen şairlerin başında, gazelde Nabî (ö. 1712), kasidede ise Nef'î (ö. 1635) gelmektedir. Asrın başında Nedîm'in, sonunda da Şeyh Galib'in yetişmesiyle, şairlerin ilgisi yukarıdaki üstatların yanında onlara da yönelmiştir. Bu durum, her aşırılıkta olduğu gibi tepkilere yol açmış, nazirenin basit bir taklit, hatta sirkat (hırsızlık) seviyesinde kalması bazı şairlerce eleştirilmiş; kudemanın köhne tarzının terk edilip yeniyi bulmanın

gereği ifade edilmiştir. Divanlardaki nev-zemin, nev-âyin başlıklı şiirler, şairlerdeki değişim arzusunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Buna karşılık, eskinin küçük istisnalar dışında hayat tarzı ve edebiyat anlayışıyla bütün heybetiyle devam etmesi, şairleri kudema tarzından kurtaramamış, onlardaki yenilikler de yeni bir mazmun, alışılmadık bir kafiye ve rediften öteye geçememiştir. Şairlerin yeni olandan anladıkları da açık değildir.

Şairlerdeki bu yenilik arzusu, gerek şekil, gerekse içerik bakımından klâsik estetiğin katı kurallarında çözülmelere yol açmıştır. Eski şiirin kadim konuları, aşk, tasavvuf, rintlik ve tabiat, önceki asırdan itibaren artmaya başlayan mahallî konular bu asırda da devam etmekle birlikte; şairlerin yüzü iç ve dış gerçekliğe daha fazla dönmüş, sosyal hayat ve zihniyet dünyasındaki değişimin iz düşümleri az da olsa edebiyatta görülmeye başlamıştır. Bu dönemde tasavvufî aşk birkaç temsilci dışında pek görülmemiştir. Kadim, her dem taze konu olan aşk, geleneksel soyut kalıplarından çıkıp Nedîm, Enderunî Fazıl gibi şairlerin elinde daha gerçekçi, yer yer müstehcen ve bayağılık boyutlarında ifade edilmeye başlanmıştır. Fakat, şairlerin bu tavırları tepkilere yol açmış, Nedîm ahlâk bozuculukla suçlanırken; Fazıl'ın Zenan-nâme'si Tanzimat döneminde bile müstehcen bulunarak toplatılmıştır.

Yerli konular, gerek mesnevîlerde, gerekse kaside nesiblerinde başarıyla sahnelenmiş, yer yer modern hikâyeleri andıran örnekler ortaya konulmuştur (Kortantamer 1993:391-412; Horata 1997: 593-599, 423-433). Bunların yanında, yeni, orijinal benzetmeler, alışılmadık mazmunlar divanlardaki çizgi dışı söyleyişlerin sayısını ciddî bir şekilde artırmıştır. Şairler, mavi gözlü ve sarışın güzellere, kâfir dilberlerine olan meylini ifade edip esmerden şikayet etmeye başlamışlar, sevgilinin her şeyine razı olan âşıkların yerini cefalı sevgili istemeyen âşıklar almaya başlamıştır. Bunun

dışında divanlarda, belâgat, sarf, nahiv ve usûl ilmine ait terimlerle örülü kasideler ve musiki terimleriyle dolu şiirlere yer verilmiştir. Bunlar, eski şiirin söz dağarcığındaki ve zevk anlayışındaki çözülüşün önemli ölçülere ulaştığını; klâsik estetiğin katı kalıpları içinde eskinin devamı olmayan farklı bir durumun ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Bu, geleneğin içinde ferdin doğuşunu, yani klâsik şairlerin kendisini ben olarak ortaya koymaya başladıklarını işaret etmektedir.

Bu tür yenilik arayışlarına karşılık, bu asır edebiyatının genellikle taklit seviyesinde kalması, buna karşılık ortalığın şair geçinen insanlarla dolması bazı şairleri edebiyat dünyasının hakemliğine soyundurmuştur. Osmanzade Taib, resmî fermanla reis-i şairan ilan edilmesinden sonra Sultan Ahmed için kaleme aldığı kasidesinde; çağdaşı şairleri değerlendirmiş, şairle müteşairi (şair geçinen) ayırmaya çalışmıştır. Daha sonra da bu görevi yerine getirmek üzere Seyyid Vehbî'yi vekil bırakmıştır. Vehbî de 170 beyitlik uzun vekâletnamesinde, Sultan III. Ahmed devri şairlerinin şiir ve inşalarını değerlendirmiş, o da kendisinden sonra Nedîm'i görevlendirmiş, onun da son hükmü vermek için Selim Efendi (ö. 1725) 'yi vekil bırakmasını tavsiye etmiştir. Fakat Nedîm'in zamansız ölümü bu görevini yerine getirmesini engellemiştir. Selim ise edebiyat dünyasında fazla bir varlık gösterememiştir. Asrın sonunda sultanu'ş-şuara seçilen Sünbülzade Vehbî (ö. 1809) ise, sühan redifli kasidesinde çağdaşı şairleri isim vermeden istihza yoluyla hicvetmiştir.

Bu asırdaki yozlaşmayı gösteren bir örnek de müşterek gazel sayısındaki artıştır. Nabî'de bir örnekle sınırlı kalan bu yöneliş, bu asır şairleri bilhassa bir muhit etrafında toplananlar arasında oldukça rağbet görmüştür. Beylikçi İzzet gibi bazı sanatkârlarda şairlerin sayısı dörde kadar çıkarılmıştır.

Bu asırda, heceyle yazılan bazı şarkı ve koşmaların yanında klâsik nazım şekilleri kullanılmaya devam etmiştir. Fakat eski nazım şekilleri içinde alışılmadık, yeni konular daha fazla görülmeye başlamıştır. Nazîm, Fıtnat, Sünbülzade Vehbî, Enderunî Fazıl gibi şairler, bazı müstezatlarında gazelin yerine kıt'ayı tercih etmişlerdir. Bunun dışında, Nazîm müstezat şeklinde naat, Hevayî ise hezl yazmıştır. Kaside, tarih, mesnevî, musammat ve gazeller arasında içeriğiyle dikkati çeken orijinal şiirlere rastlanmaktadır. Bu dönemde, önceki asra göre kaside ve mesnevî sahasında ciddî bir azalma görülmektedir. Buna karşılık, gazeller ve tarihler ile, şarkı, tahmis, murabba, muhammes gibi musammatların sayısında artış olmuştur.Bu olumsuzluklara karşılık, kaside sahasında başta Nedîm (Macid 1997) ve Galib (Okçu 1993) olmak üzere önemli isimler yetişmiştir. Bu şairler asıl kudretlerini gazellerinde göstermekle birlikte, kaside şeklinde de ilk akla gelen isimlerdir. Nedîm ve Galib'ten sonra, kaside sahasının ilk akla gelen ismi Münîf'tir. (Küçük 1999) Nef'î ve Fars edebiyatından Saib, Şevket ve Örfî gibi şairlerin etkisinde kalan şair, orijinal hayaller ve güçlü bir söyleyişle yüklü kasideler kaleme almıştır. Münîf'in dışında Seyyid Vehbî ve Sünbülzade Vehbî anılması gereken önemli kaside şairleridir. Edirneli Kâmî, Samî, Neylî, Kânî, Yahya Nazîm, Sakıb Mustafa, Nevres, Haşmet, Naşid ve Enderunî Fazıl kasideleriyle de dikkati çeken şairlerdir. Fazıl, kötü talihinden şikayetleri ve günlük konuşma diline açılan üslûbu; Sakıb, Kânî ve Yahya Nazîm naatları; Münîf, Kânî ve Sakıb ise kasidelerinin uzunluğuyla dikkati çekmişlerdir. Diğer şairlerde ise, kasidelerin beyit sayısında önceki asra göre bir kısalma göze çarpmaktadır. Sebk-i Hindî ile birlikte, sanatın hüner göstermeye dönüşmesi tarih, muamma ve lügaz türünde artışa sebep olmuştur. Tarihler genellikle kıt'a-i kebire şeklinde yazılmıştır. Nabî'nin 150'nin üzerinde kıt'aya yer vermesi takipçilerini de kıt'a yazmaya yöneltmiştir. Dürrî ve Sürurî, tarih türünün bu

asırdaki en önemli isimleridir. Seyyid Vehbî, Kâmî, Kırımlı Rahmî, Nedîm, Şâkir, Raşid, Eenderunî Fazıl divanında çok sayıda tarihe yer veren şairlerdir. Dürrî'nin Divanı'nın önemli bir kısmı tarihlerle doludur. Bu asrın ve klâsik edebiyatın tarih düşürmedeki üstadı ise Sürurî'dir. Tarih yazmayı sanatının aslî gayesi hâline getiren şairin divanı her kesimden insan için yazılmış tarihlerle doludur. Tarihler, klişeleşmiş ifadelerin yanında devrin sosyal hayatıyla ilgili realist tasvirleriyle dikkati çeken şiirlerdir. Sosyal konulu tarihlerin yanında, Kâmî'nin eşi ve babasının ardından, İzzet Ali Paşa'nın da kızının ardından yazdığı lirik tarihlere de rastlanmaktadır. Gazel bu asırda da en çok rağbet gören nazım şekli olmuştur. Başta Nedîm olmak üzere, Şeyh Galib, Raşid, Nahifî, Kâmî, Vahîd Mahtumî, Samî, Neylî, Çelebizade Asım, İzzet Ali Paşa (Aypay 1998), Mehmed Emin Belîğ, Hazık, Fıtnat, Sünbülzade Vehbî, Haşmet (Arslan ve Aksoyak 1994), Naşid, Esrar Dede (Horata 1998), Pertev gazelleriyle tanınan şairlerdir. Nedîm, Lâle Devri'nin coşkusunu, duygularını bütün içtenliğiyle dile getirdiği gazelleriyle kendisine has yeni bir vadi açan, eski şiirimizin en büyük gazel şairlerinden biridir. Sebk-i Hindî'nin en önemli temsilcisi olan Galib, asıl kudretini mesnevîsinde göstermekle birlikte gazel tarzının da güçlü şairleri arasında yer almıştır. Divanında, basit bir Türkçeyle kaleme alınmış bir gazeli de vardır. Pertev 500 civarındaki gazeliyle asrın en çok gazel söyleyen şairidir. Bu asırda, geleneksel rindane, âşıkane ve dinî-tasavvufî neşveyle alınan gazellerin yanında, Hevayî ile birlikte hiciv ve hezl türünde yazılan gazeller de artmaya başlamıştır. Gazellerin beyit sayısı genellikle 5 beyit civarına düşmekle birlikte, Şeyh Galib ve Sakıb Dede gibi şairlerde artmıştır.

Musammatlar, şarkının gördüğü rağbet sebebiyle bu asırda divanlar içinde ön plâna çıkmıştır. İlk örneğini, Ubeydî (ö. 1573) ve Nailî'de (ö. 1666) gördüğümüz şarkı yazma 18. asırda daha da yaygınlaşmış, Nazîm,

Nedîm, Vahîd, Galib, E. Fazıl gibi şairler çok sayıda şarkı yazmışlardır. Edebiyatımızda, kendisine has özellikleri olan bir nazım şekli olmaktan ziyade, bestelenen veya bestelenmek amacıyla yazılan şiirlerin adı olan şarkı genellikle murabba şeklinde yazılmıştır (Cengiz 1986: 314-335). Nedîm, devrin eğlence hayatının coşkusundan, III. Ahmed'in tıraş olmasına kadar her konuda yazdığı şarkılarıyla türün klâsik konularını genişletmiştir. Vahîd, yazdığı 101 şarkıyla (bestelenen 2 gazeliyle bu sayı 103'e çıkmaktadır), sonraki asırda yaşayan ve kendisi gibi Enderunlu olan Vâsıf'tan sonra (ö. 1824-25) edebiyatımızın en çok şarkı söyleyen şairi olmuştur.

Pertev, gazellerinin yanında musammatlarının çokluğuyla da tanınan bir şairdir. Divan'ında terbi'den ta'şire kadar 72 musammat vardır. Bunlar arasında yer alan Nev-âyin başlıklı muaşşeri, Galib ve Nedîm'le karşılıklı konuşma tarzında yazılan orijinal bir şiirdir. Mehmed Emin Belîğ'in müseddes şeklinde kaleme aldığı Hammam-nâme, Terzi-nâme, Berber-nâme, Kefşger-nâme'si folklorik özellikleriyle dikkati çeken türünün orijinal örneklerindendir. Nevres'in (Akkaya 1996) sürgün yıllarındaki vatan özlemini dile getirdiği terkibi, musammatlar arasında lirik ve realist özelliğiyle dikkati çekmektedir. Rubaîde Nahifî asrın en önemli ismidir. O, Haletî'den sonra edebiyatımızda en çok rubaî söyleyen şairdir. Esrar Dede ve Galib de divanlarında çok sayıda rubaîye yer vermiştir. Neylî ise, fazla rubaî söylememekle birlikte Hayyam'la boy ölçüşebileceğini iddia etmiştir.

Bu asır önceki yüzyıllara göre mesnevîler bakımından oldukça fakirdir. Çift kahramanlı aşk ve macera konulu mesnevîler itibardan düşmüş, dinî-tasavvufî mesnevîlerde önceki döneme göre büyük bir azalma olmuştur. Buna karşılık, realist, orijinal mesnevîlerin sayısı ise önceki döneme göre artmıştır. Mesnevî sahasının ilk akla gelen ismi Hüsn ü Aşk şaheseri ile

Şeyh Galib'tir. Refî-i Âmidî (ö. 1815?) 'nin Cân u Cânan mesnevîsi Galib'in kötü bir taklididir. İsmail Belîğ, Sünbülzade Vehbî, Nahifî ve Enderunî Fazıl, asrın diğer önemli mesnevîcileridir. Şevk-engiz (Sünbülzade Vehbî), Hûban-nâme, Zenan-nâme ve Defter-i Aşk (Enderunî Fazıl), Sergüzeşt-nâme-i Fakîr Be-Azimet-i Tokat, Bursa Şehr-engizi (İsmail Belîğ), Lâlezâr ve Yenice Şehrengizi (Vahîd) devrin realist-yerli mesnevîlerin başarılı örneklerindendir. Atayî izinde yazdığı realist mesnevîleriyle Feyzî (Arslan 1999), Sâhil-nâme (Tansel 1976) adlı orijinal mesnevîsiyle Fennî de bu türde anılması gereken diğer isimlerdir. Fennî'den başka bu asırda, İzzet (ö. 1797-98) ve Derviş Hilmî tarafından da sahilname yazılmıştır. Ayrıca yazarı bilinmeyen Dâstan-ı Medhiye-i İstanbul adlı 43 beyitlik küçük bir sahilname vardır. Sünbülzade Vehbî'nin oğlu Lütfullah'a öğütlerden oluşan Lutfiyye

(Beyzadeoğlu 1996) 'si, Nabî'nin Hayriyye'si örnek alınarak yazılan bir didaktik bir nasihatnamedir. Nahifî'nin devrinde oldukça rağbet gören manzum Mesnevî tercümesinin yanında, diğer şairlerce de küçük hacimli dinî-ahlâkî mesnevîler kaleme alınmıştır. Bunlar Miraciye (Nayî Osman Dede), Bi'set-nâme'dir. (Şeyhül İslâm İshak) Bekayî'nin 6600 beyitlik dinî-destanî halk hikâyesi olan Battalnâme (Paçacıoğlu 1993)'si, Müminzade Hâsib'in Silkü'l-Leâl-i Âl-i Osmanî adlı 18.000 beyitlik Şehnâme'si, hacminin büyüklüğüyle dikkati çeken mesnevîlerdir. Aşk ve macera konulu mesnevîler rağbetten düşmekle birlikte, Edhem ü Hümâ (Na'tî), Leylâ vü Mecnun (Örfî Mehmed Paşa), Yusuf u Züleyha (Köprülüzade Es'ad Paşa, Ahmed-i Mürşid, Molla Hasan) gibi türünün önemsiz birkaç örneğine rastlanmaktadır. Divanların sonunda yer alan küçük mesnevîlerde ise, Neylî'nin mesnevî şeklinde manzum mektubu ve Hristiyan kızın Müslüman gence aşkını anlattığı mesnevîleri gibi orijinal örneklere rastlanmaktadır.

Asrın önemli özelliklerinden biri de, yükseliş dönemlerinde sosyal aksaklıklara fazla yüzünü çevirmeyen şairlerin, sosyal ve siyasî hayatta görülmeye başlayan çözülmenin insanlarda yol açtığı çöküntü psikolojisinin etkisiyle olsa gerek, bu asırda sosyal tenkit ve hicve daha fazla ağırlık vermesidir. Hayatın daha çok olumsuz yüzüne dikkatini yönelten şairler, gördükleri aksaklıkları bazı tiplerin şahsında ağır bir şekilde hicvetmişlerdir. Bu tür şiirler, içerik itibariyle olduğu kadar üslûbuyla da klâsik estetikten ciddî bir sapmayı göstermektedirler. Fakat bu tür şiirler, klâsik edebiyatta faydasız hatta zararlı çabalar olarak görülmüş, bazı şairler tövbe ederek hiciv yazmayı terk etmişlerdir. Hiciv ve hezlin 18. asırda oldukça yaygınlaşmasında, Hevayî mahlâslı Kuburîzade Abdurrahman'ın önemli bir rolü olmuştur. Kânî'nin, hezl yazmaktaki asıl amacının Hevayî-i Kadîm ile buluşmak olduğunu söylemesi, kendisinden sonra bu mahlâsla şiir söyleyen Tırsî, Sürurî, Pertev, Ref'î-i Kalayî (ö. 1821) gibi şairlerin yetişmesi, onun bu dönem şairleri üzerindeki etkisini göstermektedir. Fakat Hevayî'nin etkisi bu asır hicivlerinde seviyeyi düşürmüştür. Çünkü, Hevayî'nin kendi ifadesine göre hezlleri lâtife amacıyla söylenmiş maskaralıklardan (herze-gûluk) başka bir şey değildir. Osmanzade Taib, Haşmet, Kânî, Sürurî, hiciv ve hezl türünde örnekler veren diğer şairlerdir. Taib, daha çok sosyal tenkitleriyle tanınmıştır. Kânî'nin, Letâif ve musammatlarında hiciv türünün şaheser örneklerine rastlanmaktadır. Fakat çoğu zarafetten ve zekâ ürünü olmaktan uzak argo ve müstehcen söyleyişlerdir.Bu asırda, zihniyet dünyasında ve sosyal hayatta kendisini hissettirmeye başlayan değişim klâsik estetikte de ciddî bir kırılmaya yol açmış, daha canlı ve konuşma diline daha yakın bir üslûp şairlerce büyük bir rağbet görmüştür. Fakat bunlar, klâsik mimariye canlılık ve hareket kazandıran Barok figürleri gibi, klâsik üslûp içinde birbirinden kopuk küçük parantezler olmaktan öteye geçememiş; klâsik estetiğin hayata daha

çok hikmet ve hüzün ufkundan bakan, insanın ruh dünyasının derinliklerine hitap eden geniş soluklu, cansız, mutantan söyleyişi asrın hâkim çizgisi olmaya devam etmiştir. Bu asırda, bir taraftan Sebk-i Hindî'nin çetrefil üslûbu devam ederken, bir taraftan da mahallî ve günlük konuşma diline açılmanın önem kazanması, şairlerin daha çok tasannudan uzak külfetsiz bir söyleyişi tercih etmesi, hiciv ve hezl türünün yaygınlaşmasına paralel olarak Türkçe kelime ve deyimlerin artması, dilde önceki asırlara göre bir sadeleşmeye yol açmış, şiire daha yerli bir kimlik kazandırmıştır. Günlük konuşma diliyle yazma bazı şairlerde bilinçli bir çabaya dönüşmüş, bilhassa Türkçe kelimelerden kafiye ve redif kullanma konusunda özel bir çaba sarf edilmiştir. Şeyh Galib, bu yönelişin etkisiyle Türkî-i basîtle bir gazel ve heceyle şarkı, Nedîm ise heceyle iki koşma yazmıştır. Vahîd ise, yazdığı 30'un üzerindeki heceyle yazdığı şiirleriyle bunlar arasında farklı bir konuma sahip olmuştur. Bu asırda âşık edebiyatı mensuplarının aruzla şiir yazmaya başlamaları, şiirlerini klâsik estetiğin teşbih ve mecaz sistemine daha fazla açmaları, tekke ve âşık edebiyatıyla klâsik edebiyat arasında önceki asırlarda açılan farkın kapanmasına, aynı kültürün ürünü bu edebiyat anlayışlarının birbirlerine daha da yakınlaşmasına sebep olmuştur (bk. Kurnaz 1990: 45-74). Bu asırda oldukça rağbet gören şarkı, aydın kesimle geniş halk yığınlarını buluşturan bir tür olmuştur.

Şeyh Galib, gazelin nüsha-i kamus olmadığını söyleyerek Sebk-i Hindî'nin külfetli söyleyişini eleştiren Nabî'yi, Hayr-âbâd'ındaki Farsçayı andıran ve Türkçe içinde bir sıklet oluşturan beyitleri sebebiyle eleştirmiştir. Bunlar, Sebk-i Hindî ile birlikte daha da ağırlaşan dile, Nabî'den itibaren başlayan tepkinin bu asırda daha da arttığını göstermektedir. Fakat bu konudaki zorlamalar, zevksiz, incelikten yoksun örneklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Önceki asırda olduğu gibi, bu asırda da Nedîm, Şeyh Galib ve Edirneli Kâmî gibi şairler tarafından

Çağatay Türkçesiyle şiir yazma geleneği devam ettirilmiştir.Sabit'te bir tutku hâline gelen halk zevkinin dili ve hayat tarzıyla şiire taşınması, bu asrın birçok temsilcisinin aslî gayelerinden biri olmuştur. Bu tarz Nedîm'de güçlü ve zarif bir senteze ulaşmıştır. Bir taraftan önceki asra ait olan, bir taraftan da 18. asrı müjdeleyen Sabit, günlük konuşma dilini, yer yer müstehcen ve argo boyutlara ulaşmakla birlikte, görülmedik bir şekilde şiire sokarak bu asır şairleri üzerinde yönlendirici bir güç olmuştur. Nedîm'den sonra ise bu tarz incelik ve zarafetten yoksunlaşmış, yer yer bayağılık seviyesine düşürülmüştür. Nedîm'in asıl takipçisi İzzet Ali Paşa'dır. Vahîd, Neylî, İsmail Belîğ, Çelebizade Asım ve Seyyid Vehbî, az da olsa Nedîm tarzında şiirler söylemişlerdir. Sünbülzade Vehbî ve Neylî ise Nabî ve Nedîm arasında gidip gelen şairlerdir. Bunların yanında mahallîleşmeyi daha çok sabit çizgisinde devam ettiren Taib (Yatman 1989), Hevayî, Kânî, Sürurî, M. Emin Belîğ ve Enderunî Fazıl'da da folklorik üslûp önemli bir yer utmaktadır. Enderunî Fazıl, günlük hayatı, dış dünyayı incelik ve zarafetten yoksun sathî bir üslûpla eserlerine aksettirmesiyle tanınmış, asıl kudretini mesnevîlerinde göstermiştir.Folklorik üslûbun yüzeyselliğine ve Sebk-i Hindî'nin aşırı zihnîliğine tepki gösteren şairler, başta da belirtildiği gibi Bakî ve Şeyhülislâm Yahya'da ifadesini bulan klâsik estetiğe dönmeyi yeğlemişlerdir. Anlamın yanında daha ziyade sese önem veren, tasannudan uzak, nükteli, açık ve zarif söyleyiş bu asır şairlerinde büyük bir rağbet görmüştür. Bu tarz söyleyişin örneklerine gerek Nedîm takipçilerinde, gerekse Nabî takipçilerinde rastlanmaktadır. Şeyh Galib'in Divanı da genellikle klâsik estetik çizgisinde yazılan şiirlerle doludur. Sebk-i Hindî ise bütün özellikleriyle Hüsn ü Aşk'ta kendisini göstermiştir. Şeyhülislâm Yahya ve Neşatî'yi üstat kabul eden Nazîm Yahya, Enîs ve Esrar Dede, Nahifî gibi Mevlevî şairler, Nevres-i Kadîm, Kırımlı Rahmî, Pertev, Beylikçi İzzet, klâsik estetik çizgisinde kalmayı yeğleyen şairlerdir.

Dönemin en çok takipçi bulan şairlerin başında Nabî'nin gelmesi sebebiyle; bu asırda klâsik üslûptan duygu ve sesin yerine fikri ve manayı öne çıkarması bakımından ayrılan tebliğî üslûp (hikemî/didaktik), en verimli çağını yaşamıştır. Fakat Koca Ragıb Paşa dışındaki diğer şairler Nabî'nin güçlü, akıcı üslûbuna erişememişler, kendilerini kuruluğa düşmekten kurtaramamışlardır. Hikemî şiirin rağbet görmesinde, Nabî'nin etkisinin yanında sosyal ve siyasî hayattaki aksaklık ve huzursuzlukların had safhaya çıkmasının da önemli bir etkisi vardır. Hikmetli söyleyişin en önemli isimleri, Raşid, Seyyid Vehbî ve Koca Râgıp Paşa'dır. Dürrî, Atıf, Kâmî, Fıtnat, Hazık, Şeyhülislâm Es'ad, Naşid asrın diğer Nabî takipçileridir. Sünbülzade Vehbî ve Neylî ise hikemî şiirlerinin yanında Nedîm vadisinde de şiirler söyleyen şairlerdir.

Gerek klâsik, gerekse folklorik üslûptaki sathîlik, zaman zaman tepkilere yol açmış, bazı şairler Sebk-i Hindî'nin sanatlı, külfetli üslûbuna yönelmişlerdir. Hint üslûbu veya şairlerin ifadesiyle Acem tarzı, asrın bütün şairleri üzerinde etkisini göstermekle birlikte, Samî ve Şeyh Galib dışında önemli bir temsilci yetiştirememiştir. Galib, kendisinin de belirttiği gibi Şevket'te en güzel ifadesini bulan bu söyleyişi, Türk edebiyatında en yüksek düzeyde kullanan bir şairdir. Asırlarca işlene işlene bütün imkânları yoklanan bir dilin mevcut estetik anlayışı içinde bunun ötesinde ulaşabileceği bir merhale kalmamıştır.

Nazım gibi nesir de bu asırda verimli bir dönem geçirmiştir. Biyografi, tarih ve bilhassa sefaretname türünde önemli eserler verilmiştir. Önceki asrın ağır, bediî söyleyişi rağbetten düşmeye; nazımda olduğu gibi mahallî/folklorik üslûp yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde, nesir vadisinin önemli isimleri, münşeat ve hezl türünde Kanî; tezkire türünde Safayî ve Sâlim, tarih türünde Naima (ö. 1716), biyografik eserlerde Beliğ (ö. 1729), sefaretname türünde 28. Mehmed Çelebi (ö. 1732)'dir.

Asrın tanınmış şairlerinden olan Kânî ve Dürrî, nesri nazmına galip gelen, asıl şöhretlerini mensur eserlerine borçlu olan şahsiyetlerdendir. Bilhassa Kânî, inşada mahallî/folklorik deyişlerle yüklü üslûbuyla yeni bir vadi açmıştır. Hayata mizah gözüyle bakan, müşahede yeteneği yüksek bir şair olan Kanî, bu özelliklerini daha çok Münşeat'ında ve manzum ve mensur hezl ve hicivlerini içeren Letâif'inde göstermiştir. Münşeat'ında yer alan "Tekir binti Pamuk" imzasıyla bir kedi ağzından yazdığı Hırre-nâme'si çok beğenilmiştir. Letâif'i ise, genellikle yeğen Mehmed Paşa'nın hizmetinde görevli Dadî ve Badî adlı iki askerin ağzından yazılan manzum ve mensur lâtifelerden meydana gelmiştir. Kânî, hiciv ve lâtifelerinde argo ve müstehcen ifadelerle dolu bir üslûp kullanmıştır. Yer yer küfür derecesine varan bu folklorik deyişlerle yüklü bu üslûp, sanat açısından bir değer taşımamakla birlikte; onun geniş birikimini, gezip gördüğü yerlerin özelliklerini, günlük konuşma dilini aksettirmesi bakımından önemlidir. Bu asırda, nispeten sade bir dille yazılan münşeatlar artmıştır. Asrın münşeat sahibi diğer isimleri Osmanzade Taib, Raşid, Çelebizade Asım, Razî, Nahifî, Koca Ragıp Paşa, Nevres-i Kadîm, Âtıf, Kânî ve Beylikçi İzzet Bey'dir.

Dürrî ise, asıl şöhretini tarihlerinin yanında ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı, İran olaylarının iç yüzünü ve yolculuğu sırasındaki gözlemlerini içeren Sefaret-nâme'siyle (İstanbul 1820, Paris 1810) kazanmıştır. Bu eser Lâtince ve Fransızcaya da çevrilmiştir. Bu asırda, batıyı daha yakından tanımak amacıyla ilk elçiler gönderilmeye başlanmış ve bunların yazdığı tahrir/roporlardan edebi değeri olanlar sefaretname adıyla anılmıştır. Bu türün ilk örneğine 17. asırda rastlanmıştır. 18. asır sefaretnameleri arasında türünün en güzel örneği, 28 Mehmed Çelebi (ö. 1732) 'nin Sefâret-nâme-i Fransa adlı eseridir. Bu eser modernite sürecinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bunların dışında,

Ahmed Resmî (ö. 1783) ’nin Viyana Sefaret-nâmesi, Berlin/Prusya Sefaret-nâmesi ve Vasıf Ahmed Efendi (ö. 1806) ’nin İspanya Sefaret-nâmesi ve Rahmî (ö. 1751) ’nin, İran Sefaret-nâme’si, anılması gereken sefaretnamelerdendir.

Seyyid Vehbî’nin, Sultan Ahmed’in kızlarının düğün törenleriyle şehzadesinin sünnet düğünlerini anlatan Sûr-nâme’si, canlı tasvirleri, sanatkârane üslûbuyla dikkati çeker. Haşmet de, Sultan Mustafa’nın kızı Hibetullah Sultan için bir Sûr-nâme yazmıştır. Vehbî, Gıyaseddin Nakkaş’tan Hıtay Seyahat-nâmesi’ni Acâibü’-Letâif adıyla Türkçeye çevirmiştir. Aziz Efendi (ö. 1798) ’nin Muhayyelat adlı tercümesi, modern anlamdaki hikâyelerden izler taşımasıyla dikkati çekmektedir. Eser Arapçadan tercüme olmakla birlikte, yazar birçok ilaveler yapmıştır.

Tezkirecilik bu asırda önceki asra göre önemli bir gelişme göstermiştir. Bunlar arasında, Mustafa Safayî (ö. 1725) ve Sâlim (ö. 1743) ’in tezkireleri (İnce 1997), bediî/sanatkârane üslûbuna karşılık, şairler hakkındaki ayrıntılı değerlendirmeleriyle devrin önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Salim, Safayî’yi küttâb sınıfından şairlere çokça yer verdiği için eleştirmiş, kendisi daha çok ilmiye mesleğinden olanlara ağırlık vermiştir. Mustafa Safvet’in tezkiresi ise Safayî’nin bir özeti mahiyetindedir. Mucib’in (ö. 1727) eseri ise önemli bir tezkire değildir. Râmiz (ö. 1784-86) ’in, Sâlim’e zeyl olarak yazdığı Âdâb-ı Zurefâ’sı (Erdem 1995) eksik ve müsvedde hâlinde kalmakla birlikte devrin önemli kaynaklarındandır. Enderunlu Akif’in Mir’ât-ı Şi’r’i ise, Enderun’da yetişen 24 şair hakkında kısa bilgiler vermektedir. Bursalı Belîğ’in (ö. 1729-30) Faizî’ye zeyl olarak yazdığı, Nuhbetü’l-Âsar Li-Zeyl-i Zübdeti’l-Eş’âr’i (Abdülkadiroğlu 1999) ve Silahdarzade Tezkiresi, antoloji türündeki tezkirelerdendir. Esrar Dede’nin Tezkire-i Şu’ara-yı Mevleviyye (Genç 2000) ’si ise, Mevlevî şairlerle ilgili önemli bir kaynaktır ve ilk zümre tezkiresi olmasıyla dikkati çekmektedir.

Tezkirelerin dışında devrin tanınmış âlim, şeyh ve şairlerinden bahseden biyografik eserlerden en önemlileri, Atayî'ye zeyl olarak yazılan Uşşakîzade Hasib (ö. 1723) 'in Zeyl-i Hadâikü'l-Hadâik fi-Tekmileti'ş-Şakaik'ı ve Şeyhî'nin Vekayiü'l-Fuzalâ'sıdır. (Özcan 1989a,b) Osmanzade Taib'in, Hadîkatü'l-Vüzera ve Hadîkatü'l-Mülûk adlı eseri, dönemine kadar görev yapan vezirler ve padişahların hayatlarını içermektedir. İsmail Beliğ, tezkiresinin yanında Bursa'da yetişen meşhurlarından bahsettiği Güldeste-i Riyaz-ı İrfan'ı ve Vefayât-ı Dânişverân-ı Nadirân adlı vefayetnamesi ile tanınmıştır. Sâkıb Mustafa Dede (ö. 1735) 'nin Sefîne-i Nefîse fi-Menakıbi'-l-Mevleviyye'si ise, Mevlevî büyüklerinin biyografilerinden bahseden 3 ciltlik önemli bir kaynaktır. Bunların dışında, devrin reisülküttap, şeyhülislâm, bilim adamları, hattatları hakkında bilgi veren biyografik eserler de kaleme alınmıştır.

Devrin önemli vak'anüvisleri Râşid, Çelebizade Asım, Samî, Şakir, Subhî ve Süleyman İzzî'dir. Bunlardan sonra Şefik, Abdurrahman Paşa, Rahmî, Hakîm, Nurî, Vasıf vs. gibi resmi tarihçiler bu görevde bulunmuşlardır. Asrın başında vefat eden Naima (ö. 1716) 'nın tarihi, 1574-1659 yılları arası olayları anlatan, kendisine özgü canlı, sürükleyici üslûbu, verdiği bilgilerin sağlamlığıyla dikkati çekmiştir. Asım'ın tarihi ise Lâle Devri için önemli bir kaynaktır. Ahmed Vasıf (ö. 1806) 'ın, kendisinden önceki vak'anüvislerin yazdıkları ve 1752-1804 arası olayları ele alan Mehâsinü'l-Âsar ve Hakayıkü'l-Ahbâr (İlgürel 1978) adlı tarihi, 18. asrın temel kaynaklarından biridir. Bu resmi tarihçilerin dışında, Deftardar Mehmed Paşa (ö. 1716), Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa (ö. 1724), Şeyhî Mehmed (ö. 1732), Abdî (ö. 1764), Şamdanîzade Süleyman Efendi (ö. 1779) gibi tarih yazarları da yetişmiştir.

Dinî-tasavvufî ve ilmî-ansiklopedik mahiyetteki mensur eserler veren şahsiyetler arasında ise, ilk akla gelen isimler Şeyhülislâm İshak,

ŞeyhülİslâmEs'ad ve Sâlim'dir. Esrar Dede'nin Lügat-i Talyan adlı (Horata 2000), İtalyanca-Rumca bir lügatin tercümesi olan yarım kalmış sözlüğü ise, Anadolu sahasında yazılan ilk İtalyanca sözlüklerden biri olmasıyla dikkati çekmektedir. Asrın şairlerinden Hatem'in Tuhfe-i Şahidî Şerhi, Elfaz-ı Küfr Risalesi Şerhi, Mülteka Şerhi, Şerhü'l-Lem'a gibi mensur şerhleri vardır. Âtıf'ın, Mi'yarul-Kelam ve Hikâye-i Zen-dost ve Telhisler; Tâib'in, III. Ahmed'in hastalığı sebebiyle yazdığı Sıhhat-âbâd adlı manzum-mensur karışık kırk hadis tercümesi; Vahîd'in Mora Fetih-nâmesi, Nevres'in Tarihçe-i Nevres, Vekayi-i Tebriz, Mebâligu'l-Hikem, Terceme-i Târih-i Cihangir Şah belirtilmesi gereken mensur eserlerdir.

Halk edebiyatı nazım şekilleri ve heceyle yazdıkları şiirlerin yanında klâsik nazım şekillerini de kullanan; tamamıyla tasavvufu anlatmaya dönük, nispeten sade bir dille eserler veren mutasavvıf şairler etrafında oluşan edebiyat, tekke edebiyatı, tasavvufî edebiyat, dinî-tasavvufî halk edebiyatı gibi isimlerle anılmaktadır. Bu edebiyat, zaman içerisinde gelişerek daha da incelmiş, iyi eğitim görmüş mutasavvıfların elinde klâsik estetik çizgisine yaklaşmıştır.

Sözlü kültür ortamında üretilen, yani okumaktan ziyade dinlemek amacıyla kaleme alınan örnekleri olmakla birlikte; daha çok yazılı kültür ortamına ait olan bu eserler; bir taraftan bediî/yazılı edebiyatın popülist yüzünü, diğer taraftan da heceyle yazdıkları ilahî vb. şiirlerle ferdî sözlü edebiyatın tekke muhitini temsil etmektedirler. Tekke muhitinde yetişen bazı mutasavvıf şairler ise (Şeyh Galib, Esrar Dede vs.) tamamıyla klâsik estetik çizgisinde eserler vermişlerdir. 18. asır tasavvufî edebiyatın ilk akla gelen isimleri, Sezayî-i Gülşenî (ö. 1737), Bursalı İsmail Hakkı (ö. 1724), Şi'rî (ö. 1762 ?), İbrahim Hakkı (ö. 1722), Azbî Baba (Mustafa) (ö. 1747), Nasuhî (ö. 1130/1717), (ö. 1797), Zatî (ö. 1738), Ahmed Mürşid (ö. 1760), Selamî (ö. 1813), Mahvî (ö. 1715), Nuzulî (ö. 1744), Cemalî-i Uşşakî (ö.

1164/1750-51), Üsküdarlı Haşim (ö. 1783) ’dir (Bu konuda bk. Uçman 1988).

Bunlar arasında en önemlileri, genellikle aruz vezninde klâsik nazım şekilleriyle şiirler yazan, tasavvufî terbiyenin yanında iyi bir eğitim almış olan Bursalı İsmail Hakkı, Sezayî-i Gülşenî ve Erzurumlu İbrahim Hakkı’dır. Bunlar arasında da şair olarak en güçlüsü Sezayî’dir. Divan (Çelikoğlu 1985) ve mektuplarından oluşan Mektubât gibi eserlerin sahibi olan Gülşenî tarikati şeyhi Sezayî, klâsik estetiğin mazmunlarına ve inceliklerine vakıf, külfetli üslûbu olan bir şairdir. Divanı, genellikle tasavvufu anlatmaya dönük, kaside, gazel, tahmis, müseddes, rubaî gibi lirizmden yoksun şiirlerden oluşmaktadır. Tasavvuf ise derinde değil yüzeydedir. Şiirlerinde kuruluğa düşmekten kendisini kurtaramayan şair, âşıkane şiirlerinde ise daha lirik, canlı bir üslûba ulaşmıştır. Divanının ağırlığını oluşturan gazeller kısmı, genellikle tasavvufu muhtevalı olması sebebiyle İlahiyyat başlığını taşımaktadır. Tezkireci Salim, onu Osmanlıların Hafız’ı olarak nitelemekle birlikte vasat bir şairdir. Şöhretini ise şairliğinden ziyade mutasavvıf kimliğine borçludur.

Dinî-tasavvufî ilimlerin yanında, tıp, astronomi, matematik gibi ilimlerde de vukuf sahibi bir şahsiyet olan, Kadirî şeyhi Erzurumlu İbrahim Hakkı ise; Yunus, Niyazî-ı Mısrî çizgisinde tasavvufî şiirler söylemekle birlikte, daha çok Marifet-nâme adlı ansiklopedik mensur eseriyle tanınmıştır. Bu büyük eserde, alemin yaratılışı, hikmet, felsefe, tasavvuf, insanın vücut yapısı ile karakter arasındaki ilgi, hidayet, cehalet, ahlâk ve muaşeret gibi konular dinî açıdan ele alınmıştır. Hakkı’nın asıl güçlü tarafı şairliğinden ziyade nasirliğidir. Bilhassa hanımlarına yazdığı mektuplar türünün ilginç örneklerindendir. Divanı, kaside ve İlahînâme başlığını taşıyan gazellerle, müseddes ve muhammeslerden oluşmaktadır. Duygu ve düşüncelerinin ön plânda olduğu şiirleri, gerekli titizlikten

yoksun, nazım tekniği bakımından zayıftır. Zaten kendisi de divanını 6 ay gibi kısa bir sürede tamamladığını söyler. Dili, Sezayî’ye göre konuşma diline ait deyişler ve lirizm bakımından daha zengindir. Bunların dışında Hakkı’nın, telif, tercüme ve derleme türünde çok sayıda eseri vardır.

Celvetiye şeyhlerinden olan Bursalı İsmail Hakkı ise, divanı olmakla birlikte şairliğinden ziyade mutasavvıf kimliğiyle ön plâna çıkmıştır. Şiirleri tamamıyla tasavvufu anlatmaya dönük didaktik eserlerdir. Çoğu şerh mahiyetinde, sayısı yüzü aşan tasavvufî eserleri vardır. Bunlar arasında en meşhuru, Ruhu’l-Mesnevî adlı 2 ciltlik Mesnevî şerhi ile Rûhu’l-Beyân adlı 4 ciltlik tasavvufî tefsiridir.

Âşık tarzı edebiyat geleneği, Türk edebiyatının diğer dallarından farklı olarak bu yüzyılda en verimsiz dönemini yaşamıştır. Önceki asırda Âşık Ömer ve Gevherî’de başlayan klâsik şiire ait nazım şekillerine, kelime ve terkiplere yer verme; bu asırda kendisini daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Abdî, Âşık Halil, Nakdî, Seferlioğlu, Sırrî, sanatlarının kapısını klâsik estetiğe açan, hecenin yanında aruzla da şiirler yazan kalem şuarasındandır. Asrın diğer dikkate değer isimleri ise, Âşık Derunî, Âşık Kâmil, Hükmî, Kâtibî, Levnî, Süleyman, Şermî ve Talibî’dir (Saz şiiri için bk. Sakaoğlu 1989).

XIX. Asır: Klâsik EdebiyatınGeç DönemiYukarıda temas edildiği gibi, 18. asırda yapılan ıslah çalışmaları genellikle bazı zaruretler karşısında eskilerin yanında yeni müesseselerin kurulması şeklinde gerçekleşmiş, bu ise klâsik düzeni değiştirmeye, çöküşe doğru giden imparatorluğa hayat vermeye yetmemiştir. Yapılan düzenlemeler de, başta yeniçeriler olmak üzere uzun süren savaşlar ve ekonomik sıkıntılardan bunalan halkın tepkisine sebep olmuştur. Köklü değişim ise, II. Mahmud’un (1808-1839) tahta çıkmasından sonra yeniliklerin karşısındaki en büyük engel olan Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla (1826) başlayabilmiş;

Tanzimat reformlarına yön verecek ilkeler ilk defa bu dönemde tatbik sahası bulmuştur. Bu sebeple, II. Mahmud'un tahta çıkışıyla başlayan süreç, klâsik düzenin sona erdiği ve eski müesseselerin kaldırılıp yerine yenilerinin kurulduğu yeniden yapılanma dönemidir. Batı kültüründen etkileşim, 19. asra kadar daha çok teknik unsurlarla sınırlı kalırken; 19. asırdan bilhassa II. Mahmud'dan itibaren idare, hukuk ve eğitim sisteminde, hatta âdetlerde Batı'dan iktibaslar başlamış; kültürel aktarım süreci yerine kültürel değişim sürecine bırakmıştır. Bu asır, artık dünya üzerindeki denetimi ele geçiren Avrupa ülkelerinin, kendi sınırları dışında kalanları kendi düzenine uymaya zorladığı bir çağdır. Osmanlılar için de bu yolda değişmekten başka çıkış yolu kalmamıştır. Bu değişim, öncelikle elçiliklerde ve şehir hayatında bilhassa yönetim kesiminde kendisini göstermiştir. Sosyal ve kültürel yapıda bu büyük değişiklikler olurken, imparatorluğun siyasi ve coğrafi yapısı da önemli değişikliklere sahne olmuştur. 1848 Fransız İhtilalinden sonra yaygınlaşan milliyetçi akımların, bütün dünyada olduğu gibi Rumeli'yi de kasıp kavurması, ayaklanan Sırplar ve Rumların bağımsızlığına kavuşması, imparatorluğun dört yanını çeviren düvel-i muazzamanın entrikalarıyla çıkan kanlı olaylar, Osmanlılar için bu asrı bitip tükenmeyecek kadar uzun bir yüzyıl yapar.

İçte ve dışta büyük sorunlarla uğraşan II. Mahmud, yeniçeri ocağını kaldırdıktan sonra, bir taraftan modern standartlarda bir ordu (Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye) nun teşkiline başlarken, bir taraftan da mali ve idari alanda yeni bir yapılanmaya girişir. Sistemli bir plân ve programa dayanmamakla birlikte, eğitim alanında da önemli çalışmalar yapılmıştır. Önceki asırda kurulan Deniz ve Kara Mühendishaneleri yeniden canlandırılmaya çalışılmış, devlet için gerekli elemanları yetiştirmek üzere Tıbbıye (1827), Muzıka-i Hümayun (1831), Mekteb-i Harbiye (1834) ve rüştiyeler gibi yeni okullar açılmıştır. Ders programlarında değişikliğe

gidilerek, bu okullar için gerekli telif ve tercüme eserleri hazırlamak üzere Tercüme Odası kurulmuş (1832); bazı Batılı eserler Türkçeye çevrilmeye, Türkçede olmayan terimler için karşılıklar bulunmaya başlanmıştır. İmparatorluk tarihinde ilk olarak devlet adına yurt dışına eğitim için öğrenci gönderilmiştir. 1831'de ilk Türk gazetesi Takvim-i Vekayi çıkmaya başlamıştır. İlk nüfus sayımının yapılması, posta ve karantina teşkilatının kurulması, pasaport sisteminin getirilmesi gibi reformlar da, bu dönemde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Batı müziği çalan bandolar görülmeye, Beyoğlu'nda Batılı usûlde lokantalar ve oteller açılmaya başlamıştır. Bu değişiklikler, yeni açılan eğitim kurumlarında yetişen nesillerle devletten topluma doğru yayılmıştır. Halkın kültür seviyesini yükseltmek ve batıdaki akademiler seviyesinde telif ve türcüme eserler hazırlamak amacıyla kurulan Encümen-i Daniş'ten (1851) ise beklenen başarı elde edilememiştir.Yenileşme, harbiye nazırı Mustafa Reşid Paşa'nın çabalarıyla 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla devletin resmi programı hâline gelmiş ve devlet-toplum ilişkilerinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu fermanla, hükümdarların keyfi icraatlarına son verilip, halkın da devlete karşı vazifeleri belirlenmiş; müslim ve gayrimüslim tebea arasında eşitlik getirilmiştir. Tanzimat'ın ilanından bir yıl sonra, devlet memurlarına batılılar gibi ceket, pantolon ve kavuk yerine fes giyme mecburiyeti getirilmiş ve bu giyim tarzı zamanla halkça da benimsenmeye başlamıştır. Bizzat müttefik elçilerce hazırlanan Islahat Fermanı'yla (1856) ise müslimlerle gayrimüslimler siyasi haklar bakımından da eşitlenmiştir. Bu fermanla, ilk defa Osmanlı anayasası yabancı devletlerce teminat altına alınmıştır. Bu düzenlemeler, iki topluluk arasında ve imtiyazları zedelenen Hıristiyanların kendi aralarında çatışmalara sebep olmuştur. 1856-1877 yılları arası, yabancı devletlerin entrikalarıyla körüklenen ayaklanmalar, özerklik arayışları ve bunların sonucu tanınan yeni imtiyazlarla geçmiştir.

1875'te ise, ağır borçlanmaların altından kalkamayacak duruma gelen devlet, ilk defa hazinesinin iflas ettiğini açıkça ilan etmiş ve imparatorluğun toprak bütünlüğünün garantisi ilk kez Avrupa devletlerinin güvencesi altına alınmıştır. Hukuk ve rejim açısından köklü değişiklikler getiren Meşrutiyet'in ilanı (1876) ve II. Abdülhamid (1876-1909) 'un sert tedbirleriyle, imparatorluğun çöküşü geciktirilmeye çalışılmakla birlikte; idari mekanizması bozulan, ağır toprak kayıplarıyla parçalanarak dağılmaya yüz tutan Osmanlı Devleti için, I. Dünya Savaşı sonun başlangıcı olmuştur (Siyasî ve sosyo-kültürel hayat için bk. Beydilli 1999 b,c; Shaw, c.2: 1983; Akşin 1999).

Sanat hayatı bakımından da batıya yöneliş bu asırda daha da hızlanmıştır. 18. asrın başından itibaren kendisini hissettirmeye başlayan batı mimarîsine tedricî bir açılma; bu asırda şekil düzeyinden ilke, teknik ve malzeme konusunu zorlayan boyutlara ulaşmıştır (Ödekan 1999: 369). Resimde de 19. asrın ikinci yarısından itibaren figür betimlemesi ele alınmış, derinlik, uzaklık, gölgeleme, tonlama, kütle, hareket, kişilik gibi batı resmine özgü nitelikler birbirinden bağımsız olarak uygulanmaya, tuval üzerine yağlı boya tekniğiyle tablolar yapılmaya başlanmıştır (Ödekan 1999:440,450). Diğer sanat dallarında da benzer gelişmeler görülmüştür.

***

Sosyal hayatta, mimarî, resim, şiir gibi sanat dallarında kendisini hissettirmeye başlayan ve II. Mahmud döneminden itibaren yeni bir ivme kazanan zihniyet çözülüşünün yeni bir edebiyat anlayışını doğurması, 19. asrın ikinci yarısında mümkün olabilmiştir. Çünkü siyasette ve kültür değişiminde görülen keskin çizgilerin edebiyata yansıması uzun bir sürece yayılmaktadır. Dile kazandırdığı teksif kudretiyle klâsik şiire derin bir nefes aldıran Şeyh Galib (ö. 1799) 'ten sonra beslendiği kaynakları kurumaya yüz tutan klâsik edebiyat, II. Mahmud'la birlikte başlayan yeniden yapılanma

sürecinde çözülüşün kendisini daha fazla hissettirdiği bir döneme girmiştir. Asrın ilk yarısı genellikle önceki asrın bir devamı olarak gelişimini sürdürmüştür. Bu asır, yeni bir hamle yapacak güçten mahrum kalan ve kendi içinde büyük isimler yetiştiremeyen klâsik edebiyatın Geç Dönemidir. Eski şiire yeni bir hamle kazandıracak bir çaba, asrın ikinci yarısında Encümen-i Şuara meclislerinde ortaya çıkar gibi olur; fakat bu hareket yeninin gücü karşısında çabucak söner. Bu sebeple, bu asırda da nesir diline doğru açılan, konuşma diline ait özelliklerle yüklü folklorik üslûpla, anlamdan ziyade sese önem veren, açık ve zarif bir söyleyişe dayanan klâsik üslûp ve fikrin ön plâna çıktığı tebliğî/hikemî üslûp edebiyat hayatının hâkim çizgileri olmaya devam eder.

Bediî (Sebk-i Hindî) üslûbu tercih edenler ise birkaç şairle sınırlı kalır. Fuzulî, Nef'î, Nailî, Nabî,Nedim ve bilhassa Hüsn ü Aşk'ıyla Şeyh Galib, bu dönem şairleri için de üstat şahsiyetler olurlar. Şevket-i Buharî'den sonra önemli bir temsilci yetiştiremeyen Fars edebiyatı, bu asırda şairler için bir çekim merkezi olma özelliğini kaybeder. Artık Fars şairleri, Türk şairleri için bir telmih unsuru olmanın ötesinde bir anlam ifade etmemektedir.

Yüzyıllardır süregelen büyük bir gelenek bu asırda da birçok temsilci yetiştirmiştir. Sadece İstanbul kütüphanelerinde divanı olan şairlerin sayısının 114'ü bulması; bu edebiyatı besleyen kaynakların hâla canlılığını koruduğunu göstermektedir. Divan sayısının fazlalığında matbaa imkânlarının artması da göz ardı edilmemelidir. Fakat ortaya konulan eserler, genellikle derinlikten ve incelikten yoksun, içi boş, vezinli-kafiyeli söyleyişlerden öteye gidememiştir. Yüzlerce şairin arasında üslûp sahibi şairler bir kenara, önceki asrın ikinci derece şairleri ayarında bile şair yetişmemiştir. Sünbülzade Vehbî, Sürurî, Enderunî Fâzıl gibi önceki asırda yetişen şairler asrın başında hayattadırlar. Yetişen isimler, genellikle üstat şairlerin yolunda giden, taklit ve tekid seviyesinde kalan nazire şairleridir.

Bunlar arasında, eserleri gerekli titizlikten yoksun olmakla birlikte çağdaşları arasında meşhur olmuş, nazmı ve nesri devrinde makbul tutulan güçlü isimler yetişmiştir. Bunlar, asrın ilk yarısında Enderunî Vasıf (ö. 1824), Keçecizade İzzet Molla (ö. 1829), Şeyhülislâm Arif Hikmet (1786-1859), Şeref Hanım (1809-1861); ikinci yarısında Leskofçalı Galib (ö. 1867), Yenişehirli Avnî (ö. 1827/28-1884), Hersekli Arif Hikmet (1839-1903) ve nesir sahasında Akif Paşa'dır (1787-1845).Bunları, nazire seviyesinde kalmakla birlikte çeşitli özellikleriyle dikkati çekmeyi başarmış, Leyla Hanım (ö. 1847), Aynî (1766-1837), Pertev Paşa (1785-1837), Daniş (1805-1830), Kâzım Paşa (1821-1889), Osman Nevres (1820-1876) gibi şairler takip etmektedir.

Tezkirelerde kendilerinden övgüyle bahsedilen, isimleri anılmayı gerektiren diğer şairler ise şunlardır: Refî-i Kalayî (ö. 1821), Fehîm (ö. 1788-1845), Âlî (1816/17-1856), Şeyh Nazîf (1794-1861), Lebîb Efendi (1785-1867), Nailî- i Cedîd (1823-1876), Hâlet Bey (1837-1878), Celal Bey (1838-1882), Abdî (ö. 1884-85), Eşref Paşa (1820-1894), Üsküdarlı Hakkı (1822/23-1895), Âdile Sultan (1831-32-1906), Âgâh Paşa (1831/32-1906), Deli Hikmet (ö. ?). Bunların dışında divan sahibi, vezinli kafiyeli söz söylemeye kadir çok sayıda şair vardır.

Bu asır şair kadrosunun dikkati çeken önemli bir özelliği, kadın şair sayısında görülen büyük artıştır. Bu asra kadar, kadın şairlerin sayısı Zeynep Hatun (ö. 1471-74), Mihrî Hatun (ö. 1506-07), Ayşe Hubbâ Hatun (ö. 1589-90), Tutî Hanım (16. asır), Sıdkî Hanım (1703-04), Fatma Hanım (1761-62), Ani Fatma Hatun (ö. 1710-11), Fıtnat Hanım gibi birkaç şairle sınırlıyken, 19. asırda yetişen kadın şairlerin sayısı 20'nin üzerine çıkmıştır (Kızıltan 1994:106-107). Bu, zihniyet dünyasındaki değişimin bir göstergesi olarak dikkat çekicidir. Bu asırda yetişen kadın şairlerin en önemlileri Şeref Hanım, Leyla Hanım ve Âdile Sultan'dır.

Dönemin şair kadrosuna bakıldığında, önde gelen isimlerin birkaç istisna dışında genellikle İstanbul'da yetiştiği ve kâtip sınıfından yetişen şairlerin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Önceki asırlarda, şair olmayan padişahlar istisnai örnekler olurken, bu asırda tam tersi olmuş, iç ve dış sorunlarla boğuşan padişahlardan, Adlî mahlasıyla şiirler yazan ve besteleri bulunan II. Mahmud dışında, şiirle uğraşan hükümdar çıkmamıştır. Saraydan beklediği desteği bulamayan şairler için, huzursuzlukların had safhaya çıktığı kuruluş döneminde olduğu gibi çöküş döneminde de tekkeler bir sığınak gibi olmuştur. Bu asırda yetişen önemli temsilcilerin büyük çoğunluğu tekkelerden feyz almışlardır. Bunlar arasında da Mevlevîlik başta gelmektedir. Asrın önde gelen isimlerinden İzzet Molla, Yenişehirli Avnî, Şeref Hanım, Pertev ve Aynî, Mevlevîdirler. Âdile Sultan, Arif Hikmet ve Osman Nevres ise Nakşibendî; Musa Kâzım Paşa ise Celvetîdir.

Klâsik edebiyatın din, tasavvuf, aşk, rintlik gibi geleneksel konuları bu asırda da devam etmekle birlikte, önceki asırda olduğu gibi mahallî hayata açılış ön plâna çıkmaya başlamış, aşkta cinsellik duygusu önem kazanmıştır. Önceki asırda görülen dinî-tasavvufî muhtevalı aşk şiirleri, bu asırda tekkelerden feyz alan şairlerin fazlalığına paralel olarak artmıştır.

Önceki asırda, izleri görülmeye başlayan ferdiyetçilik bu dönemde daha belirgin bir şekilde kendisini hissettirmeye başlamıştır. İnsanın ve hayatın gerçek dünyasına kapalı gelenek, değişen şartlar karşısında daha fazla tutunma imkânı bulamamıştır. Akif Paşa, Adem Kasidesinde geleneğin kaderci anlayışını bırakıp, hayattan ümidini kesmiş, bedbin insanın gerçek duygularını dile getirir ve var olmaktansa ölümü tercih eder. Bir şahsa değil yokluk/ölüm için yazılan bu kaside, üslûbuyla klâsik estetik çizgisinde kalmakla birlikte içeriğiyle tamamıyla yenidir. İzzet Molla'nın Gülşen-i

Aşk’ında da sürgün psikolojisinin onda yarattığı huzursuzluk dile getirilmiştir.

Sosyal hayata açılışa paralel olarak, şairler gördükleri olumsuzluklar ve aksaklıklar karşısında hicve rağbet etmeye devam etmişlerdir. Hicivlerin sayısında, önceki asra göre nicelik bakımından bir azalma görülmekle birlikte, Aynî, Kâzım Paşa, Ziya Paşa ve Eşref gibi şairlerin elinde seviye daha da yükselmiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet yıllarıyla ilgili hicivleriyle tanınan Mehmed Eşref (1847-1912), edebiyatımızda hiciv türünün akla gelen ilk isimlerinden biridir. Musa Kazım Paşa (1821-1889) ise, devrin önde gelenleri hakkında yazdığı hicivleri ile tanınmıştır. Paşa, ehl-i beyt hakkında yazdığı mersiyeleri sebebiyle Şiîlikle suçlanmıştır. Pertev ve Ref’î-i Kalayî ise, Kuburîzade tarzında Hevayî mahlâsıyla hezller yazmışlardır.Önceki şairlerde birkaç şairle sınırlı kalan divanlara isim verme bu asırda daha da yaygınlaşmıştır. Leskofçalı Gâlib divanına Ruh-ı Sanî adını vermiş; İzzet Molla ise, gençlik şiirlerini Bahar-ı Efkâr (Bulak 1839), olgunluk dönemindeki şiirlerini ise Hazan-ı Âsâr (İstanbul 1841) adı altında toplamıştır.Bu asırda önemli kaside şairleri yetişmemiştir. Eenderunî Vasıf ve İzzet Molla divanlarında çok sayıda kasideye yer vermekle birlikte, asıl şöhretlerini diğer türlerde kazanmışlardır. Şarkı türü, en fazla örneğini bu asırda Vasıf’la vermiştir. Daha çok muhammes şeklinde kaleme aldığı şarkıları, onu bu türün akla gelen ilk isimlerinden biri yapmıştır. Vasıf’ın divanında kıt’alar da önemli bir yer tutmaktadır ve bunların pek çoğu de tarihlerden oluşmaktadır. Aynî ve Refî-i Kalayî’nin divanlarıında da tarihler geniş bir yer tutmaktadır. Refî, Sürurî’den sonra en fazla tarih düşüren şairlerdendir. Fatin, Leyla Hanım, İzzet Molla, Şeref Hanım, Osman Nevres, Pertev Paşa, Mehmed Sermed (ö. 1847), divanlarında şarkıya yer veren diğer şairlerdendir. İzzet Molla da, Vasıf kadar olmamakla birlikte divanında birçok kıt’aya yer vermiştir. Eşref Paşa (ö. 1894-95) ise,

edebiyatımızda en çok kıt’ası olan şairdir. Rubaî türünde ise, bu asrın ilk akla gelen ismi Asafî mahlâslı Mahmud Celaleddin Paşa (ö. 1903) ’dır. Şeref Hanım da, divanındaki müseddeslerin çokluğuyla dikkati çekmiştir.Hüsn ü Aşk’ın etkisine rağmen mesnevî türü bu asırda rağbetten düşmüş, hacimli mesneviler yazılmamıştır. Aşk ve macera konulu mesneviler de şairlerin ilgisini çekmez olmuştur. Gâlib’in mesnevisine nazire olarak yazılan Ref’î-i Âmidî (ö. 1815) ’nin Cân u Cânan (Öztoprak 2000) ’ı Hüsn ü Aşk’ın kötü bir taklidir. İzzet Molla’nın Gülşen-i Aşk adlı tasavvufî küçük mesnevisi, Hüsn ü Aşk gibi allegorik bir mesnevidir. Eserde, Galib’in yanında bilhassa Mesnevî etkisi kendisini hissettirmektedir. Daniş’in Gülşen-i Dâniş’i veYenişehirli Avnî’nin yarım kalmış Ateşgede’si de Hüsn ü Aşk tesiriyle yazılan mesnevilerdir. Avnî’nin aynı zamanda, yine yarım kalmış Mir’ât-ı Cünûn adlı bir mesnevisi, üç ciltlik mensur Mesnevî tercümesi, Bahariye Mevlevîhanesindeki su sıkıntısını dile getirdiği manzum mensur karışık Âb-nâme’si vardır. Realist mesnevîler de bu türün rağbetten düşmesiyle orantılı olarak sadece birkaç örnekle sınırlı kalır. Bunların en önemlisi İzzet Molla’nın Mihnet-Keşan’ıdır. Yazarın sürgüne gönderildiği Keşan’dan ve başından geçen olayları anlatan bu mesnevi, mesneviden romana doğru geçişte önemli bir aşamadır. Asrın diğer mesnevileri, Sakî-name, Nazmu’l-Cevâhir, Nusret-name (Aynî), Şem ü Pervane (Âlî), Destâr-ı Hayal, Bahariyye (Sermed), Çeng-name/Nigâr-name (Nigarî), Yusuf u Zeliha (Mehmed İzzet Paşa), Zafer-name (Ayaşlı Türk Hayri), Manzume-i Sivastopol (Rızâî) ’dur.Nedim’de zarif bir senteze ulaşmakla birlikte takipçilerinin elinde bayağılaşan folklorik söyleyiş bu asır edebiyatında da rağbet görmeye devam etmiştir. Bu üslûbun 19. asırdaki en önemli temsilcisi, asıl şahsiyetini gazelleri ve şarkılarıyla gösteren Enderunî Vasıf’tır. O da, yer yer zarafetten yoksun, edep dışı şiirleriyle bayağılığa düşmekten kendisini

kurtaramamıştır. Vasıf, Nedim gibi zarif İstanbul Türkçesini tercih etmekten ziyade, orta sınıfın altındaki insanların ağzını şiire taşımıştır. Bilhassa yaşlı bir kadının kızına ve kızının da ona cevaplarından oluşan şiirleri, bu üslûbun ilginç örneklerindendir. Onda halk diline yöneliş bir amaç hâlini almış, İstanbul'u giyim-kuşamı, eğlence yerleri ve diliyle şiirlerine aksettirmiştir. Gerek folklorik üslûba yönelişteki ısrarı, gerekse klâsik estetiğin alışılmış hayal dünyası konusundaki kayıtsızlıkları, klasik estetikteki ciddi bir çözülüşü ifade eder. Fakat, gerek güçlü bir şair olmaması, gerekse eserlerinin gerekli titizlikten yoksun olması sebebiyle Nedim'in kötü bir taklitçisi olarak kalmaktan öteye gidememiştir. Mehmed Sermed (ö. 1857) ve Hızırağazade Said (ö. 1837) Nedim-Vasıf çizgisinin takipçileridir. Sermed bilhassa Vasıf yolunda şarkılarıyla tanınmıştır. Refî-i Kalayî de, Sâbit-Vasıf çizgisini devam ettiren bir şairdir. Kaba köylü ağzıyla yazdığı şiirleri sebebiyle Türk Galib olarak anılan Abdülhalim Gâlib Paşa (ö. 1876), folklorik üslûbun ilginç isimlerinden biridir. Vasıf'ın yakın arkadaşı olan ve ona göre daha güçlü bir şair olan İzzet Molla ise, Mihnet-Keşan'ında eserin konusunu gerçek hayata açmakla birlikte folklorik üslûba meyletmemiştir.Bu asırda, heceyle şiir yazma iyice yaygınlaşmıştır. Asrın en güçlü şairlerinden İzzet Molla, hece vezniyle bir türkü yazmış ve Âşık Ömer'in 13 mısraını birer mısra ilavesiyle tazmin etmiştir. Akif Paşa, Ethem Pertev Paşa, Münif Paşa, Âdile Sultan, Hızırağazade Said, encümen şairlerinden Salih Faik, Deli Hikmet divanlarında heceyle şiire yer veren diğer şairlerdir.Devrin birçok şairi, Fuzulî, Nef'î, Nailî, Nabî, Nedim ve Gâlib gibi birbirinden farklı anlayışlara sahip şairlerin yolunda yazdıkları şiirlerle divan oluşturmuşlardır. Bunlar arasında, İzzet Molla, Şeyhülislâm Arif Hikmet, Leylâ Hanım ve Şeref Hanım devrin güçlü şairlerindendir. Bu şairler, folklorik, bediî ve hikemî üslûpta da şiirler yazmakla birlikte, daha çok

ince, zarif bir söyleyişe dayanan klâsik üslûp çizgisinde eserler vermişlerdir. İzzet Molla'nın, Bahar-ı Efkâr (Bulak 1839) ve Hazan-ı Âsâr (İstanbul 1841) adı altında topladığı divanları, Nef'i, Nabî, Şeyh Gâlib, Nedim, Nailî gibi birbirinden farklı özellikleri olan şairlerin izinde yazılmış şiirlerle doludur. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden oluşan bir divanı olan ve devrin müteşairlerini eleştiren Şeyhülislâm Arif Hikmet, devrinde oldukça beğenilmiş ve şiirlerine birçok şair tarafından nazireler yazılmıştır. Mutsuz bir evliliğin ardından kendisini edebiyata adayan Leyla Hanım, üstadı İzzet Molla'nın izinde beşerî, lirik aşk şiirleri yazmıştır. Şeref Hanım ise, eskilerin izinde yazdığı yazdığı kusursuz, güçlü üslûbuyla Leyla Hanım'ı geçmiştir. Mevlevî olan Mevlâna ve Mevlevî büyükleri için kaside, tahmis gibi şiirler yazan Şeref Hanım, maddî sıkıntılar içinde bir hayat sürmüş, büyüklerin kadirbilmezliklerinden yakınmıştır. II. Mahmud'un kızı olan, asrın diğer kadın şairi Âdile Sultan ise, sarayda düzenlediği ilmî, edebî sohbetler ve tasavvufî duyarlılıkla yazdığı şiirleriyle tanımıştır. Ayntablı Aynî, eserleri gerekli titizlikten yoksun olmakla birlikte, II. Mahmud devrinin olaylarını aksettiren kaside ve tarihleriyle dikkati çekmiştir. Aynı grupta yer alan diğer şairlerden Osman Nevres, şarkı ve mersiyeleri ile tanınmıştır. Kaside ve tarihler de divanında önemli bir yer tutan şair, daha çok Fuzulî'den etkilenmiştir. Süleyman Faik Efendi'nin yanında yetişen Nevres, genç yaşta kâtiplik görevinden alınması üzerine aklî dengesini kaybetmiştir. Devrinde kendisini kabul ettiren şairlerden olan Dâniş de, genç yaşında ölmüştür. Reisülküttaplığa kadar yükselen, fakat rakiplerinin entrikalarıyla sürgüne gönderildiği Edirne'de boğularak öldürülen Pertev Paşa, tarihleri, tasavvufî içerikli şiirleriyle dikkati çekmiştir. Divançe sahibi Âlî, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın beğendiği şairlerdendir. Mehmed Lebîb, divanı olmakla birlikte daha ziyade Tuhfe-i Vehbî'ye ve Tuğraî'nin kasidesine yazdığı şerhleriyle tanınmıştır.Edebiyat dünyasında, genellikle

sanat akımlarının oluşumunda önceki anlayışlara duyulan tepki önemli bir rol oynamıştır. Eski edebiyatımızın gelişiminde de, çok keskin hatlarla ayrılmamakla birlikte bu tür tepkiler edebiyatın gelişiminde etkili olmuştur. 17. asırda zihnileşen ve muğlaklaşan bedîî üslûba (Sebk-i Hindî), 18. asır şairleri mahallî söyleyişe yönelme ve klâsik üslûba dönme şeklinde bir tepki göstermişlerdir. Mahallîleşmeyle birlikte bazı şairlerin elinde şiirin bayağılaşması ve sathileşmesi ise, önceki asırdan itibaren bazı şairlerin tepkilerine sebep olmuş, bu tepkiler 19. asrın ikinci yarısında Encümen-i Şuara şairlerinin elinde şuurlu bir çabaya dönüşmüştür. Klâsik zevkin yok olup gitmesi ve bilinçsiz Frenkleşme karşısında; Hersekli Arif Hikmet'in başını çektiği Encümen şairleri, asrın ikinci yarısında klâsik estetiği yeniden canlandırma çabası içine girmişlerdir. Encümen-i Şuara, Hersekli'nin evinde, 1861 Mayıs/Haziran ayından 1862 Ocak ayına kadar her hafta salı günü toplanarak, yazdıkları şiirler üzerinde tartışmışlar ve klâsik estetiği kendi içinde yenileştirme arayışına girmişlerdir. Bu toplantıların müdavimleri, başta Hersekli Arif Hikmet, Leskofçalı Gâlib ve Yenişehirli Avnî olmak üzere, Osman Şems, Koniçeli Musa Kâzım Paşa, Hoca Nailî Efendi, İbrahim Hâlet Bey, Recaizade Mehmed Celal, Üsküdarlı Hakkı, Eşref Paşa, Mehmed Lebib Efendi, Memduh Fâik Bey, Deli Hikmet, Mustafa Refik Bey, Salih Faik Bey ve Mustafa İzzet Efendi'dir. Yeni edebiyatın kurucularından Ziya Paşa ve Namık Kemal de bu toplantılara devam eden şairlerdendir.

Klâsik kültüre vakıf bu şairler, ortak bir fikir birliğine sahip olmamakla birlikte, klâsik estetiği kendi içinde yenileştirme ortak paydası etrafında buluşmuşlardır. Önceki asır şairlerinde gördüğümüz nev-zemin şiir arayışları onlarda daha bilinçli bir çabaya dönüşmüş ve bu arayışlar onların elinde daha ileri bir merhaleye ulaşmıştır. Bu şairlerin bir kısmı şiirde yeniyi Hint üslûbuna yani Fehim, Nailî gibi şairlere dönmekte bulmuşlardır.

Bu yönelişi Leskofçalı Gâlib, Hersekli Arif Hikmet ve Üsküdarlı Hakkı temsil etmiştir. Bazıları, daha önceki şairlerin denedikleri hece vezniyle şiirler yazma, sosyal konulara yer verme, şiir lügatine yeni kelimeler kazandırma çabalarını devam ettirmişlerdir. Gâlib, Hâlet, Lebib ve Ziya gibi şairler ise sade bir dille şiir yazmayı denemişler; Sâlih Faik ve Deli Hikmet hece vezniyle de şiirler yazmışlardır. Bunların dışında, encümen şairleri şiire başlık koymak, maşukadan âşıka hitap eden gazeller yazmak, kaside ve kıt'a gibi nazım şekillerinin klâsik yapısında değişiklikler yapmak, divan tertibinde değişikliğe gitmek gibi yenilikleri denemişlerdir (bk. Özgül 2000). Bu tür yeniliklere karşılık, Encümen-i Şuara klâsik estetikte ciddi bir çözülmeye yol açmakla birlikte genellikle gelenek çizgisinde kalmışlar; değişen insan ve hayat karşısında eski şiirde söylenebilecek son sözleri söylemişlerdir. Bu da kaynakları birer birer yok olan klâsik estetiği canlandırmaya yetmemiştir. Önceki asırdan itibaren, elçiliklerde başlayan batıyla ilişkiler bu asırda daha da yaygınlaşmış, batı edebiyatını yakından tanıma fırsatı bulan yazarların elinde eskiden farklı yeni bir edebiyat asrın ikinci yarısından itibaren kendisini göstermeye başlamıştır. Önceki asrın başından itibaren kendisini hissettirmeye başlayan klâsik gelenekteki çözülmeler, yerini yüzlerin tamamıyla batıya döndüğü asrın ikinci yarısından itibaren klâsik gelenekten kopuşa bırakmıştır. Eski edebiyat kültürüyle yetişen, Şinasî, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi yenileşme dönemi Türk edebiyatının ilk temsilcilerinin bu yoldaki arayışları içerik dışında form olarak eskiden kurtulamazken; yeni gerçek anlamda yüzünü Abdülhak Hamid'de (1852-1937) gösterebilmiştir.

Klâsik estetikteki taşların yerinden oynaması nazımdan önce nesirde gerçekleşmiştir. Önceki asırda, nesirde görülen folklorik söyleyiş bu asırda amaç hâline gelmiştir. Bu dönemde, inşa geleneğini devam ettiren münşilere rastlanmakla birlikte, sade, açık bir anlatım meziyet olarak

görülmeye başlamış ve bu resmî kurumlarca açıkça istenmiştir. Bu sebeple değişim, öncelikle resmî yazışmalarda ve gazetelerde kendisini göstermiştir. Babıâlî'de kurulan Tercüme Odası (1832), dilde sadeleşme açısından önemli bir adımdır. Daha sonra kurulan Encümen-i Daniş'te (1851) de bu anlayış benimsenmiştir. Nesir dilinin sadeleşmesinde 1831'den itibaren çıkmaya başlayan gazetelerin de önemli bir rolü olmuş, bazı eserler ilk olarak gazete sayfalarında tefrika edilmiştir. Devrin sonlarına doğru Batı kaynaklı teknik terimler de dilimize girmeye başlamıştır.

Akif Paşa'nın (ö. 1787-1845) Tabsıra'sı, inşa üslûbundan uzak açık anlatımıyla Tanzimat sonrası nesre öncelik eden önemli bir eserdir. Reisülküttüp Akif Paşa, divançe sahibi şairlerden biri olmakla birlikte, asıl şöhretini mensur Tabsıra ve Münşeât'ıyla sağlamıştır. Tabsıra'yı, Churchil hadisesini anlatmak ve rakibi Pertev Paşa'yı suçlamak amacıyla kaleme almış ve bu suçlamalar Pertev'in haksız yere öldürülmesine sebep olmuştur. Mektuplarında da dil bakımından aynı anlayışı devam ettirmiştir. Bunlar arasında yer alan Şeyh Müştak'a Mektub'u çok beğenilmiştir.

Bu asırda, tarih ve tezkire sahasında büyük isimler yetişmemiştir. II. Mahmud Devri vak'anüvislerinden Şanizade Ataullah (ö. 1826) ve Es'ad Efendi (ö. 1831), anlaşılır, açık anlatımıyla klâsik nesrin değişiminde öncü isimler olmuşlardır. Asrın diğer vak'anüvisi Mütercim Âsım'dır. Bunlar tarihlerinden ziyade diğer eserleriyle tanınmışlardır. Âsım lügatleriyle, dilimize büyük hizmetleri olmuş bir yazardır. Onun, Farsçadan çevirdiği Tıbyân-ı Nâfi Der-Terceme-i Burhân-ı Kâtı ve Arapçadan çevirdiği El-Okyanusü'l-Basît Fi-Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit ve Tuhfe-i Lügat-i Arabiyye adlı önemli lügatleri vardır. Şanîzade'nin ise, hekimlikten askerliğe kadar değişik konularda yazdığı, bir kısmı Fransızcadan tercüme olan çok sayıda eseri vardır ve açık ve sade diliyle Türk tıp dilinin kurucusu

olarak kabul edilir. Esad Efendi, tarihinin yanında Divan, Münşeat ve tezkire sahibi bir yazardır.

Esad, aynı zamanda önemli kitaplardan oluşan koleksiyonuyla tanınmıştır. Bu koleksiyonu hâla kendi adıyla Süleymaniye Kütüphanesinde kayıtlı bulunmaktadır. Vak'anüvislerin dışındaki tarihçiler arasında en önemlileri Ahmed Cevdet Paşa ve Ahmed Lütfi'dir. Cevdet Paşa'nın, modern tarih anlayışıyla yazdığı 12 ciltlik Tarih-i Cevdet'i, Osman Gazi'den 1825'e kadar Osmanlı tarihini anlatan önemli bir kaynaktır. Cevdet'in ayrıca Kısas-ı Enbiya ve Belâgat-i Osmaniye adlı önemli eserleri vardır. Lütfi ise, Cevdet'in bıraktığı yerden 1844'e kadarki olayları 7 ciltte anlatmıştır. 1845-1848 arasındaki olayları ise 8. cilt olarak Abdurrahman Şeref yazmıştır. Hızır İlyas'ın Vekayi-i Letâif-i Enderun ve Ata'nın Tarih-i Ata'sı enderunla ilgili yazılan tarihlerdir. Ata tarihinin son iki cildi edebiyat tarihi açısından da önemlidir. Hayrullah Efendi ve Mehmed Fevzi'nin tarihleri ise, önceki asırlarla ilgilidir.

Bu yüzyılda kaleme alınan tezkireler, daha öncekilerle boy ölçüşebilecek seviyede değildir. Fatin Davud'un (1813-1866) Hâtimetü'l-Eş'âr'ı (İstanbul 1271) eksiklerine rağmen bu asırda türünün en başarılı örneğidir. Salim ve Safayî'ye zeyl olarak yazılan tezkire, Abdülmecid devrine kadar yetişen şairleri içine almaktadır ve örneklerin şairler hakkındaki bilgilerin önüne alınmasıyla diğer tezkirelerden ayrılmaktadır. Şefkat'tin (ö. 1826) Tezkire-i Şu'arâ'sı antoloji türü tezkirelerdendir. Esad Efendi (1786-1831) 'nin Bâğçe-i Safâ-endûz ve Arif Hikmet'in (ö. 1859) kendi adıyla anılan tezkiresi de değerlendirmelerden ziyade örnek ağırlıklı tezkirelerdir. Şefkat'in müsvedde hâlindeki tezkiresindeki bilgiler eksik ve hatalıdır. Hikmet'in tezkiresi de tamamlanamamıştır. Hacı Tevfik'in (ö. 1859) Mecmu'atü't-Terâcim'i, 1591'dan sonra yaşayan 542 şairin kısa biyografisini içermektedir.

Mehmed Tevfik'in (1843-1892) Kafile-i Şu'arâ'sı (İstanbul 1290) dal harfine kadarki bazı padişah, şehzade ve şairlerle ilgili bilgilerden oluşmaktadır. Ali Enver'in Sema-hâne-i Edeb'i (İstanbul 1309) ise, Esrar Dede'nin Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye'sinin özetidir. 20. asırda da, bazı yazarlar tezkirecilik geleneğinin izinde biyografik eserler kaleme almaya devam etmişlerdir: Mehmed Siraceddin, Mecmau'ş-Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ (İstanbul 1325); Ali Emirî (ö. 1923), Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid (İstanbul 1325); İbnü'l-Emin (ö. 1947), Son Asır Türk Şairleri; Nail Tuman (ö. 1958), Tuhfe-i Na'ilî gibi.

19. asrın ikinci yarısında, tezkirelerin dışında Recaizade Mahmud Ekrem'in Kudemadan Birkaç Şair (İstanbul 1305), Muallim Naci'nin, Osmanlı Şairleri (İstanbul 1307) ve Esami'si (İstanbul 1308) Mehmed Süreyya'nin, Sicill-i Osmanî'si (4 cilt, İstanbul 1308-11) Faik Reşad'in Eslaf'ı (2 cilt, İstanbul 1311-12) H. Ahmed Muhtar'ın, Şair Hanımlarımız'ı (İstanbul 1311) gibi biyografik eserler de yazılmıştır.

Sadrazam, hattat, şeyh, kapudan-ı derya gibi değişik meslek sahiplerinin biyografileriyle ilgili eserlere, bu asırda da zeyl yazılmaya devam edilmiştir: Ahmed Rifat'ın Verdü'l-Hadâik'ı, Habib'in Hat ve Hattatin'i (İstanbul 1305) Mehmed İzzet'in Harita-i Kapudan-ı Derya'sı, Süleyman Faik'in Halîfetü'r-Rü'esâ'sı vs. Badî Ahmed'in Riyaz-ı Belde-i Edirne; Mehmed Şemseddin'ın Yâdigâr-ı Şems'i (Bursa 1332) ise, şehirlerde yetişen meşhurları anlatan biyografik eserlerdir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın, Katip Çelebi'ye zeyl olarak yazdığı Îzahu'l-Meknun Fi'z-zeyli alâ-Keşfi'z-Zünûn ve Hediyyetü'l-Ârifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsarü'l-Musannifin adlı Arapça eserleri, yazarlar ve eserlerinden bahseden önemli bibliyografik kaynaklardır.

İlk örneğine 17. asırda rastlanılan ve Batı'yla artan ilişkilere paralel olarak önceki asırda büyük bir artış gösteren sefaretname türü, bu asırda da

rağbet görmeye devam eder. Bunlar arasında Fransa ile ilgili olanların fazlalığı, sosyal ve kültürel hayatın eğilimini yansıtması bakımından dikkati çekmektedir. M. Said Galib, Abdürrahim Muhib, Mehmed Emin Vahîd, devrin Fransa sefaretnamesi sahibi yazarlarıdır. Mehmed Namık Paşa’nın Londra Sefaret-namesi, Sami Efendi’nin Avrupa Risalesi, Sadık Rifat Paşa’nın İtalya Seyahat-namesi, Mehmed Refi ve Seyyid Abdülvehhab Efendi’nin İran Sefaretnameleri türün diğer örnekleridir.

Klâsik edebiyata mensup şairler için, tekeler bu asırda önemli sığınak yerleri olurken; tekke geleneği de Kuddusî (1769-1849), Osman Şems (1813-1893), Safî (ö. 1862-1901), Edib Harabî (1853-1915) gibi birçok temsilci yetiştirmiştir. Kuddusî’nin, tasavvufî kaside ve gazelleriyle hece vezninde yazdığı ilahilerinden oluşan divanı vardır. Encümen-i Şuara’nın müdavimlerinden Osman Şems, ömrü Halvetî, Kadirî ve Üveysî gibi tarikat çevrelerinde geçen, Arap ve Fars edebiyatına vakıf bir şairdir. Hurufî-meşrep bir şair olan Safî, güçlü, nezih bir dille yazdığı tasavvufî gazelleriyle tanınmıştır. Edib Harabî, Bektaşî geleneğinden yetişen şairlerdendir. Hacimli bir divana sahip, kalay yazan bir şair olan Harabî, folklorik bir dille söylediği nefesleri, hece ve aruzla yazdığı şiirleriyle tanınmıştır. Bu geleneğin diğer anılması gereken isimleri, Mehmed Hilmî (1842-1907), F. Rasim (ö. 1853), Necmî (ö. 1889), Kara Şemsî (ö. 1884), Hayyat Vehbî (ö. 1847), Şemsî Hayal (1806-1874) ’dir. Batı edebiyatı tesiri altında eser veren, Ziya Paşa, Muallim Naci, İsmail safa ve Neyzen Tevfik gibi şairler de yer yer dinî-tasavvufî muhtevalı şiirler kaleme almışlardır.

Klâsik şiir çözülme sürecine girerken, âşık tarzı edebiyat geleneği bu asırda büyük bir gelişme göstererek, en parlak dönemini yaşamıştır. Bu edebiyatın en güçlü isimleri bu asırda yetişmiştir. Tanzimat’tan sonra, klâsik edebiyatı reddeden bazı şairler bu geleneğe yönelmişlerdir. Bu asırda saz

şairleri arasında okur-yazar sayısı artmış, Dadaloğlu gibi birkaç temsilci dışında klâsik şairler gibi sanatlı, kelime oyunlarıyla yüklü aruz vezninde şiirler söylemişlerdir. Zihnî, Şem'î ve Emrah gibi şairlerin eserleri klâsik divan özelliği göstermemekle birlikte divan şeklinde basılmıştır.

Şem'î (1783-1839), Dertli (1772-1845), Bayburtlu Zihnî (ö. 1859), Erzurumlu Emrah (ö. 1854), Tokatlı Nurî (ö. 1882), Seyranî (ö. 1866), Dadaloğlu (ö. 1877-78), âşık tarzı şiir geleneğinin bu asırdaki ilk akla gelen isimleridir. Âşık Ömer geleneğini devam ettiren, Âşık Şem'î, Zihnî, Erzurumlu Emrah gibi şairlerin şiirlerinde seviye diğerlerine göre çok yüksektir ve daha çok klâsik estetik çizgisine yaklaşmıştır. Şem'î, divanı ölümünden sonra 26 defa basılan, aruzla şiir yazmada ve tarih düşürmede usta bir şairdir. Emrah'ta ise, tasavvufî unsurlar, divan estetiği ve mahalli söyleyiş güçlü bir senteze ulaşmıştır. İyi bir eğitim gören Zihnî'de, aruza yöneliş bilinçli bir çabaya dönüşmüştür. Bilhassa hicivleriyle devrinde büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Onun Hikâye-i Garibe'si ise batılı anlamda tahkiyeden izler taşır. Sergüzeşt-name-i Zihnî mesnevisi ise, kendi hayat hikâyesini anlattığı otobiyografik bir eserdir. İçinde yer yer mensur parçalar da bulunmaktadır. Dertlî'nin de aruzla şiirleri vardır. Bektaşî ananesinden yetişen Kayserili Seyranî, yazdığı taşlamalar ve sert diliyle dikkati çekmiştir. Aruza vakıf bir şair olan Seyranî'de, sosyal temalı şiirler önemli bir yer tutar. Avşar göçerleri arasında yetişen ve diğerlerinden farklı bir anlayışa sahip olan Dadaloğlu, edebi sanatlara boğulmamış, doğal lirik şiirleriyle saz şairleri arasında büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Bu asırda âşık tarzı şiir geleneği, Ruhsatî (ö. 1856-1898), Silleli Nigarî (ö. 1858-1917), Figanî (ö. 1928), Ceyhunî (ö. 1912), Tokatlı Nuri, Zülalî vs. gibi daha birçok temsilci yetiştirmiştir.

ABDULKADİROĞLU, Abdulkerim (1985a), Bursalı İsmail Belîğ, Ankara: Gazi Üniversitesi Yay.

ABDULKADİROĞLU, Abdulkerim (1999), Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyl-i Zübdeti'l-Eş'âr, Ankara.

AHMED CEVDET PAŞA (2000), Belâgat-i Osmaniyye, (hzl. T. Karabey, M. Atalay), Ankara: Akçağ yay.

AKAR, Metin (1987), Türk Edebiyatında Manzum Mi'rac-nâmeler, Ankara: KTB Yay.

AKKAYA, Hüseyin (1996), Nevres-i Kadîm and His Turkish Divan, Textual Analysis, Critical Edition, Facsimile, Harward, 2 c.

AKŞİN, Sina (1999), "Siyasal Tarih (1789-1908)", Türk (Osmanlı Devleti) Tarihi III, İstanbul: Milliyet Yay.: 77-190.

ALPARSLAN, Ali (1988), Şeyh Gâlib, Ankara: KB Yay.

ALTAR, C. Memduh (1981), Onbeşinci Yüzyıldan Bu Yana Türk ve Batı kültürlerinin Karşılıklı Etkileme Güçleri Üstünde Bir İnceleme, Ankara: KB Yay.

ALTINAY, A. Refik (1973), Lâle Devri, (Haz. H. Ali Diriöz), Ankara.

ALTINAY, Ahmed Refik (1930), Hicrî XII. yüzyılda İstanbul Hayatı, İstanbul.

AMBROSS, Edith G. (1994), "Ottoman Modulations: Gazel-i Musammat, Murabba, Şarkı, Armağan", Festschrift für Andreas Tietze, Herausgegeben von Ingeborg Baldauf und Suraiya Faraqhi unter Mitwirkung von Rudolf Vesely, Praga: 19-27.

Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü (1995), İstanbul: YK Yay.

ANDREWS, Walter G. (1996a), "Speaking of Power: The Ottoman Kaside", Qaside Poetry In Islamıc Asia and Africa, vol. 1: Classical Traditions and Modern Meanings, Edited by S. Sperl and C. Shackle, Leiden: 281-300.

ANDREWS, W. G and KALPAKLI, M. (1996b), "Across Chasms of Change: The Kaside in Late Ottoman and Repuplican Times", Qaside

Poetry In Islamıc Asia and Africa, vol. 1: Classical Traditions and Modern Meanings, Edited by S. Sperl and C. Shackle, Leiden: 301-326.

ANDREWS, Walter G. (2000), Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı, Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek, İstanbul: İletişim Yay.

AREL, Ayda (1975), Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul.

ARI, Ahmet (1999), “Sâkıb Mustafa Dede Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği”, SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 4: 303-314.

ARSLAN, M. ve AKSOYAK, İ. Hakkı (1994), Haşmet Külliyatı, Divan, Senedü’ş-şu’arâ, Vilâdet-nâme (Sûr-nâme), İntisâbü’l-Mülûk (Hâb-nâme), Sivas.

ARSLAN, Mehmet (1999a), Türk Edebiyatında Manzum Sûrnâmeler: Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri, Ankara: AKM Yay.

ARSLAN, Mehmed (1999b), Subhizâde Feyzî: Hamse, Sivas.

ASLAN, Mustafa (1998), “Samî Divanında Musiki”, İlmî Araştırmalar, 6: 35-62.

ASLAN, Mustafa (1999a), “Nazîm Divanında Musiki”, Türklük Bilimi Araştırmaları, 8: 263-284.

ASLAN, Mustafa (1999b), “Nazîm Divanında Hüsn-i Hat Terimleri”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8: 11-29.

ASLANAPA, Oktay (1989), “Türk Minyatür Sanatının Gelişmesi”, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi, 2 (6): 851-866.

ATIL, Esin (1999), “Sanat ve Mimari”, Osmanlı Medeniyeti Tarihi, II, İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay.: 445-480.

AYPAY, İrfan (1998), Lâle Devri Şairi İzzet Ali Paşa Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Divan ve Nigâr-nâme, Tenkitli Metin, İstanbul.

BANARLI, N. Sami (1977), Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I-II, İstanbul: Millî Eğitim Bak. Yay.

BERKTAY, H-HASSAN, Ü. -ÖDEKAN, A. (1999), Türk (Osmanlı Devleti) Tarihi II, III, İstanbul: Milliyet Yay.

BEYDİLLİ, Kemal (1999a), “Osmanlı Siyasî Tarihi: Kuruluştan Küçük Kaynarcaya”, Osmanlı Devleti Tarihi, I, İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay.: 5-65.

BEYDİLLİ, Kemal (1999b), “Küçük Kaynarca’dan Yıkılışa”, Osmanlı Devleti Tarihi, c. I, s. 66-138.

BEYDİLLİ, Kemal (1999c), “Islahat (XVIII. Yüzyıldan Tanzimat’a Kadar)”, DİA, 19:174-184.

BEYZÂDEOĞLU, Süreyya A. (1996), Sünbülzâde Vehbî Lütfiyye, İstanbul: Cihan Neşriyat, 2. bsk.

BEYZÂDEOĞLU, Süreyya A. (2000), Sünbülzâde Vehbî, İstanbul: Şûle Yay.

BİLKAN, Ali Fuat (1999), “Akovalızâde Hâtem Divanında Mahallîlik”, GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Himmet Biray Özel Sayısı: 476-486.

BİLKAN, A. Fuat (2000), Türk Edebiyatında Muamma, Ankara: Akçağ Yay.

BJORKMAN, Walther (1965), “Die Klassisch-Osmanische Literatur”, Philologiae Turcicae Fundemanta, II, Weisbaden: 403-426.

BOMBACI, Alessio (1968) Historire de la Litterature Turque, (trans: İ. Melikoff), Paris.

CENGİZ, H. Erdoğan (1986), “Divan Şiirinde Musammatlar”, Türk Dili, sayı:415-416: 291 429.

CORBOGNONA (1993), 18. yüzyıl Sonunda İstanbul, (çev. E. Özbayoğlu), İstanbul: Eren Yay.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1987), “Nedîm’e Dâir”, Türk Dili, 426: 331-344.

ÇELEBİ, A. Hâlet (1953), Divan Şiirinde İstanbul, İstanbul: Halk Bas.

ÇELEBİOĞLU, Âmil (1988), Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ankara:KTBYay.

ÇELİKOĞLU, Şahver (1985), Sezayî-i Gülşenî Divanı, İstanbul.

ÇELTİK, Halil (1998), "18. Yy. Tezkirelerinde Divan Şairleri", JOTS, 22: 49-85.

DANİŞMEND, İsmail Hami (1972), İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, İstanbul: Türkiye Yay., C. 4.

DASH, Dash (2000), Lâle Çılgınlığı, (Çev. Özden Arkan), İstanbul: Sabah Kitapları.

DİKMEN, Hamit (1998), "Seyyid Vehbî'nin Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Şairliğinin Değerlendirilmesi", JOTS, 22: 87-101.

DİLÇİN, Cem (1986), "Divan şiirinde Gazel", Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II: Divan Şiiri, 415-417: 78-247.

DOĞAN, M. Nur (1997a), Lâle Devri Şairi Şeyhülislâm İshak ve Divanı, Ankara: MEB Yay.

DOĞAN, M. Nur (1997b), "Şeyhülislâm İshak, Hayatı, Şahsiyeti", TDED, 26: 235-262.

DOĞAN, M. Nur (1997c), Lâle Devri Şairi Şeyhülislâm Es'ad ve Divanı, Ankara: MEB yay.

D'OHSSON, M. I. (t. y.), XVIII. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Âdetler, (çev. Z. Yüksel), İstanbul.

ELGİN, Necati (1959), Selim III (İlhamî), Konya: Yıldız Bas.

EMECEN, Feridun (1999), "Osmanlı Siyasî Tarihi: Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa", Osmanlı Devleti Tarihi, I, İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay.: 66-138.

"Encümen-i Şuara" (1995), DİA, 11:179-181.

ERDEM, Sadık (1995), Râmiz, Âdâbu'z-Zurefâ, Ankara: AKM Yay.

ERDEM, Sadık (1996), “Dürrî-i Yek-çeşm ve Gazelleri”, Türk Dünyası Araştırmaları, 103:165-204.

ERDEMİR, Avni (1999), Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara:Tüsav Yay.

FAROQHI, Suraiye (1999), “İktisat Tarihi (17. ve 18. Yüzyıllar)”, Türk (Osmanlı Devleti) Tarihi III, İstanbul: Milliyet Yay.: 191-218.

FAROQHI, Suraiye (1997), Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, (çev. Elif Kılıç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

FATİN DAVUD (1271), Hâtimetü’l-Eş’âr, İstanbul.

GENÇ, İlhan (1998), Hoca Neş’et, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni, İzmir.

GENÇ, İlhan Genç (2000), Esrar Dede, Tezkire-i Şuara-yı Mevleviyye, Ankara: AKM Yay.

GIBB, E. J. Wilkinson (1999), Osmanlı Şiir Tarihi I-V, (Terc. Ali Çavuşoğlu), Ankara: Akçağ Yay.

GÖÇGÜN, Önder (1991), “Tokatlı Kânî”, Türk Edebiyatı Araştırmaları I, Konya:153-160.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1972a), Nedim Divanı, İstanbul, 2. bs.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1972b), Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1953), Şeyh Gâlib, Hayatı, Sanatı, Şiirleri, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1955a), XVIII. Yüzyıl Divan Şiiri, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1955b), XIX. Yüzyıl Divan Şiiri, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1968), Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1983), Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul: 2. baskı.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1985), Şeyh Gâlib Divanı’ndan Seçmeler, Ankara: KTB Yay.

GÜZEL, Abdurrahman (1983), “Tekke Şiiri”, Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı: III (Halk Şiiri): 251-454.

GÜZEL, Abdurrahman (1999), Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara: Akçağ Yay.

GÜZELYÜZ, Ali (1997), “Hoca Neş’et’in Hayatı, Eserleri ve Tûfân-ı Ma’rifettteki Tasavvufî Görüşleri”, İlmî Araştırmalar 5: 167-175.

HOLBROOK, Victoria (1996a), “Alegorinin Ölümü, Hüsn ü Aşk’ın Özgünlüğü”, Defter, 9 (27): 65-80.

HOLBROOK, Victoria (1996a), “Klâsik Sonrası İmge, Okyonussal Benlik”, Toplum ve Bilim, 70:199-214.

HOLBROOK, Victoria (1998), Aşkın Okunmaz Kıyıları Türk Modernitesi ve Mistik Romans, (çev. E. Köroğlu-Engin Kılıç), İstanbul: İletişim Yay.

HORATA, Osman (1997), “Esrar Dede’nin Şiirlerinde Tahkiye I, II”, Türk Dili, 544: 593-599; 546: 423-433.

HORATA, Osman (1998a), “Esrar Dede’nin Hayatı ve Eserleri”, Evrenselliğe Yolculuk, HÜ, Emel Doğramacı Armağanı, Ankara: 169-184.

HORATA, Osman (1998b), Esrar Dede, Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası ve Divanı, Ankara: KB Yay.

HORATA, Osman (1998c), “Ses Anlam Bütünlüğü ve Gazel-i Tecnisler”, Doğu Akdeniz, (Doğu Akdeniz Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Dergisi), I (1): 65-76; (1978).

HORATA, Osman (2000), “Esrar Dede’nin Lügat-i Talyan Tercümesi”, Türkbilig, Türkoloji Araştırmaları, 1: 73-80.

HORATA, Osman, “Son Klâsik Dönem: Nazım”, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara: AKM Yay. (baskıda).

HÜMAÎ, Celalüddin (1340), Tarih-i Edebiyyat-ı İran (Ez-Kadimterin-i Asr-ı Tarihi ta Asr-ı Hazır), Cap-i Devvum, Tehran.

İBNÜLEMİN M. KEMAL İNAL (1930-1942), Son Asır Türk Şairleri, İstanbul.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1999), "Eğitim ve Bilim", Osmanlı Medeniyeti Tarihi, I, İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay.: 221-361.

İLGÜREL, Mücteba (1978), Ahmed Vâsıf Efendi Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr, İstanbul.

İNALCIK, Halil (1990), "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", (çev. M. Özden-F. Unan), Türkiye Günlüğü, sayı:11: 30-41.

İNALCIK, Halil (1993), "Osmanlılarda Batı'dan Kültür Aktarması Üzerine", H. İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi, İstanbul:Eren Yay.: 425-430.

İNCE, Adnan (1997), Sâlim Tezkiresi, Ankara.

İNCE, Adnan (1994), Sâlim Dîvanı, Ankara:.

İNCİCİYAN, P. G. (1976), XVIII. Asırda İstanbul, (çev. H. D. Andreasyan), İstanbul: 2. baskı.

İPEKTEN, Halûk (1986), Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuara Tezkireleri, Erzurum.

İPEKTEN, Halûk (1989), Enderunlu Vasıf, Ankara: KB Yay.

İPEKTEN, Halûk (1996a), Şeyh Gâlib Hayatı, Sanatı, Eserleri, Ankara: Akçağ Yay.

İPEKTEN, Halûk (1996b), Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul: MEB Yay.

İPEKTEN, H., İSEN, M., KARABEY, T., AKKUŞ, M. (1987), "XVIII. Yüzyıl Divan Nazmı", Büyük Türk Klâsikleri, 6: İstanbul: Ötüken-Söğüt Yay.: 193-414.

İPEKTEN, H. ve M. İSEN (1992), "XVIII. Yüzyıl Divan Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı III, Edebiyat, Ankara: TKAE Yay., 2. baskı, s. 185-207.

İPŞİRLİ, Mehmet (1999), "Islahat", DİA, 19:170-174.

İSEN, Mustafa (1991), "Divanlarda Heceyle Yazılmış Şiirler", Türk Kültürü Araştırmaları, yıl:XXIX (:1-2): 204-231; Ötelerden Bir Ses, Ankara 1997: 385-421.

İSEN, Mustafa (1995), "Osmanlılarda Devlet-Sanat İlişkisi ve Bu İlişkinin III. Selim'le Şeyh Gâlib'deki Görüntüsü", Şeyh Gâlib Kitabı, (Yay. Haz. B. Ayvazoğlu), İstanbul: 39-44.

İSEN, M. ve BİLKAN, A. F. (1997), Sultan Şairler, Ankara: Akçağ Yay.

İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay.: Sünbülzade Vehbî (ö. F. Akün), Sürurî Seyyid Osman (ö. F. Akün), Çelebizâde İsmail Âsım Efendi (M. C. Baysun), Şeyh Galib (A. Gölpınarlı), Nazîm Yahya (H. İpekten), Haşmet (M. Kaplan), Ragıb Paşa (A. Karahan), Osmanzade Taib (A. Karahan), Belîğ M. Emin (F. A. Tansel), Neşet, Hoca Süleyman (F. A. Tansel), Kânî, Abu Bekir (F. A. Tansel), Nedim (F. A. Tansel), Fıtnat, Zübeyde (A. C. Yöntem), Fazıl (A. C. Yöntem), Akif Paşa (A. H. Tanpınar), Arif Hikmet Bey (F. A. Tansel), Fatin (O. Köprülü), İzzet Molla (F. Abdullah, Leyla Hanım (V. Günyol), Nevres (F. Abdullah), Pertev Paşa (Ş. Turan).

İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yay.: Enis Receb Dede (H. Aksoy), Fıtnat Hanım (ö. F. Akün), Belîğ, İsmail (M. Çıpan), Hoca Neş'et (M. İsen), Hamî-i Âmidî (A. Karahan), Enderunlu Vasıf (S. Küçük), Enderunlu Fazıl (S. Küçük), Belîğ, M. Emin (İ. Pala), Ahmed Dürrî Efendi (A. Talay).

İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Katalogu (1965), İstanbul: C. III: 553-934.

KABAKLI, Ahmet (1978), Türk Edebiyatı, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı yay., 4. bs., C. 1-II.

KAHYA, Esin (1987), “18. ve 19. Yüzyıllarda Genel Çizgileriyle Bilim”, Erdem, 3 (8): 491-517.

KALPAKLI, Mehmet (1999), Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler, İstanbul:YK Yay.

(KAM) Ruşen Ferid (1933), Bestekâr-şair Nazîm, İstanbul.

KARTAL, Ahmet (1998), Klâsik Türk Şiirinde Lâle, Ankara: Akçağ Yay.

KARAL, Enver Z. (1940), Tanzimat’tan Evvel Batılılaşma Hareketleri, İstanbul.

KILIÇ, Atabey (1996), “Mirzâ-zâde Ahmed Neylî ve Manzum Bir Mektubu”, Türk Dünyası Araştırmaları, 101: 193-204.

KIZILTAN, Mübeccel (1994), “Divan Edebiyatı Özelliklerine Uyarak Şiir Yazan Kadın Şairler”, Sombahar Dergisi, 21-22: 104-169.

KOCATÜRK, V. Mahir (1963), Saz Şiiri Antolojisi, Ankara.

KOCATÜRK, V. Mahir (1964), Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara.

KOLCU, Hasan (1990), “Divan Şairlerinin Hece Veznine Karşı Tavırları”, Türk Dünyası Araştırmaları, 69: 163-169.

KONCU, Hanife (2000), “Klâsik Türk Edebiyatında Valî Mahlâslı Şairler ve Valî-i Âmidî”, İlmî Araştırmalar, 9: 119-132.

KORTANTAMER, Tunca (1985), “Nedim’in Şiirlerinde İstanbul Hayatından Sahneler”, TDEA Dergisi, 4:20-60; Eski Türk Edebiyatı Makaleler, Ankara 1993:337-390.

KORTANTAMER, Tunca (1989), “Nedim’in Manzum Küçük Hikâyeleri”, TDEA, V: 13-29; Eski Türk Edebiyatı Makaleler, Ankara 1993: 391-412.

KÖPRÜLÜZÂDE, M. Fuad (1931), Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1962), Türk Saz Şairleri, İstanbul.

KÖPRÜLÜ, Fuad (1989), "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", Edebiyat Araştırmaları I, Ankara: TTK Bas.: 271-315.

KUNT, Metin (1999), "Siyasal Tarih (1000-1789)", Türk (Osmanlı Devleti) Tarihi III, İstanbul: Milliyet Yay.: 19-76.

KURNAZ, Cemal (1990), Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Denemeler, Ankara: Akçağ Yay.

KUT, Günay Alpay (1991), "Matbaa in Turkey", EI, VI:799-803.

KUT, Günay (1986), "18. Yüzyıl Türk Edebiyatına Toplu Bakış", 16. Yy. dan 18. Yy. a Çağdaş Kültürün Oluşumu, İstanbul:Metis Yay.: 263-276.

KUT, Günay (1998), "Anadolu'da Türk Edebiyatı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, II, İrcica Yay., İstanbul: 21-68.

KUT, Günay (2000), "Pâyitaht İstanbul'un Sultan Şairleri (Seyf ve'l-Kalem Sahipleri)", İlmî Araştırmalar, 9: 161-178.

KUTLAR, F. Sabiha (1996), "XVIII. Yüzyıl Divan Şiirinde Bir Sebk-i Hindî Şairi: Arpaeminîzade Samî", H. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi, 13 (1-2): 125-140.

KUTLAR, F. Sabiha (1998a), "İzzet Ali Paşa'nın Şiirlerinde Aşk", JOTS, 22: 141-148.

KUTLAR, F. Sabiha (1998b), "İzzet Ali Paşa Divanı'nda Lâle ve İstanbul Lâlesi İsimleriyle İlgili Bir Dizin Denemesi", Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, Ankara: 250-270.

KÜÇÜK, Sabahattin (1985), "Divan Edebiyatında Sosyal Tenkit: Kânî Efendinin Hasbihâli", Türk Kültürü, 23 (262): 57-64.

KÜÇÜK, Sabahattin (1997), "Münîf'in Kırk Hadis Tercümesi", Türkoloji Dergisi, XII (1): 89-105.

KÜÇÜK, Sabahattin (1999), Antakyalı Münîf Divanı, Ankara: KB Yay.

KÜLEKÇİ, N. -KARABEY, T. (1990), Tuhfe: Farsça-Türkçe Manzum Sözlük, Erzurum: Atatürk Ü. Yay.

LEVEND, A. Sırrı (1957), Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul.

LEVEND, A. Sırrı (1972), Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara.

LEVEND, A. Sırrı (1984), Türk Edebiyatı Tarihi Giriş I, Ankara: TTK Yay.

MÂCİD, Muhsin (1996), Erzurumlu Zihnî Divanı, Erzurum: Atatürk Ü. Yay.

MACİD, Muhsin (1997), Nedim Divanı, Ankara: Akçağ Yay.

MACİD, Muhsin (2000), Nedim, Hayatı, Eserleri ve Sanatı, Ankara: Akçağ Yay.

MACKAY, Charles (1989), "Lâle Deliliği (Tulipomanie)", (çev. F. Öksüzoğlu), Tarih ve Toplum, sayı:72: 35-39.

MAŞTAKOVA, Elena (1980), "Türk Aydınlanmasının Ön Tarihi: XVIII. Yüzyıl Edebiyatı Üzerine", Sovyet Türkologlarının Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul: 9-41.

MAZIOĞLU, Hasibe (1982), "Türk Edebiyatı, Eski", TA, XXXII: 80-134.

MAZIOĞLU, Hasibe (1988a), "Divan Edebiyatında Sadeleşme Akımı", Dil Yazıları, Ankara: 44-52.

MAZIOĞLU, Hasibe (1988b), Nedîm, Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay.

MAZIOĞLU, Hasibe (1992), Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, Ankara:Akçağ Yay.

MELIKOFF, I., (1986), "Lale Devri", EI, V: 641-644.

MENGİ, Mine (1994), Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara: Akçağ Yay.

MİR-SADIKÎ, Meymenet (1376), Vâje-nâme-i Hüner-i Şâirî Ferheng-i Tafsilî-yi Istılahât-ı Fenn-i Şi'r ü Sebkhâ vü Mektebhâ-yı An, Câp-ı Devvum, Tahran.

MUALLİM NACİ (1986), Osmanlı Şairleri, (hzl. Cemal Kurnaz) Ankara.

NAMIK KEMAL (1303), Tahrîb-i Harâbât, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya.

NAMIK KEMAL (1312), Takîb-i Harâbât, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya.

OĞRAŞ, Rıza (2001), Esad Mehmed Efendi ve Bağçe-i Safâ-endûz'u, Burdur.

OKAY, O. -H. AYAN (1975), Hüsn ü Aşk, İstanbul.

OKÇU, Naci (1993), Şeyh Gâlib Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumî Tahlili ve Divanının Tenkitli Metni, Ankara: KB Yay., 2 cilt.

ONAN, N. Halil (1941), İzahlı Divan Şiiri Antolojisi, İstanbul: Maarif Mtb.

18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı, Sempozyum Bildirileri (20-21 Mart 1997), İstanbul: Sanat Tarihi Derneği Yay.

Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih (Medeniyet), Kültür, c. 5, İstanbul: Ağaç Yay.

Osmanlı (1999), (Editör: G. Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 12 cilt.

Osmanlı Devleti Tarihi (1999), İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay., 2 cilt.

Osmanlı Medeniyeti Tarihi (1999), İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay., 2 cilt.

ÖDEKAN, Ayla (1999), “Mimarlık ve Sanat Tarihi (1600-1908)”, Türk (Osmanlı Devleti) Tarihi III, İstanbul: Milliyet Yay.:369-456.

ÖZ, Mehmet (1997), Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına), İstanbul: Dergâh Yay.

ÖZ, Yusuf (1997), “Tuhfe-i Vehbî Şerhleri”, İlmî Araştırmalar, 5: 219-232.

ÖZCAN, Abdülkadir (1989a), Şakâik-ı Nu’maniye ve Zeyilleri: Vekâyiü’l-Fuzalâ (Şeyhî Mehmed), İstanbul: Çağrı Yay., C. IV.

ÖZCAN, Abdülkadir (1989b), Şakaik-ı Nu’maniye ve Zeyilleri: Tekmiletü’ş-Şakaik Fi-Hakk-ı Ehli’l-Hakâik (Fındıklılı İsmet Efendi), İstanbul: Çağrı Yay., C. V.

ÖZDEMİR, Hikmet (1996), Âdile Sultan Divanı, Ankara: KB Yay.

ÖZGÜL, M. Kayahan (1987a), Hersekli Arif Hikmet, Ankara: KTB Yay.

ÖZGÜL, M. Kayahan (1987b), Leskofçalı Gâlib, Ankara: KTB Yay.

ÖZGÜL, M. Kayahan (1990), Yenişehirli Avnî, Ankara:KTB Yay.

ÖZGÜL, M. Kayahan (2000), Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi, Ankara: TDV Yay.

ÖZTOPRAK, NİHAT (2000), Refî-i Âmidî, Cân u Cânân, İstanbul: Türkgev Yay.

ÖZTUNA, Yılmaz (1999), Osmanlı Devleti Tarihi, Ankara: KB Yay., 2 cilt.

PALA, İskender (1997), Şiirler Şairler ve Meclisler, İstanbul: Ötüken Yay.

PEKOLCAY, Necla (1981), İslâmî Türk Edebiyatı, İstanbul: Dergâh Yay.

SAFA, Zebîhullah (1353), Muhtasarî der-Tahavvül-i Nazm ve Nesr-i Farsî, Çap-ı heştum, Tehran.

SAKAOĞLU, Saim (1989), “Türk Saz Şiiri”, Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı: III (Halk Şiiri): 445-450.

SCHMİDT, Jan (1993), “Sünbülzâde Vehbî’s Şevk-engiz an Ottoman Pornographic Poem”, Turcica, vol:25, Paris: 9-37.

SEVGİ, A. ÖZCAN, M. (1996), Prof. Ali Canip Yöntem’in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri, Konya: Sözler Yay.

SHAW, Stanford (1982), Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, I-II, (çev. M. Harmancı), İstanbul:.

SILAY, Kemal (1994), Nedim and the Poeticsof the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change, Bloomington: Indiana University Turkish Studies Series.

ŞÜMEYSA, Sîrûs (1378), Sebk-Şinasî Şi’r, Tahran.

TANPINAR, A. Hamdi (1976), 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

TANPINAR, A. Hamdi (1977), “Nedîm’e Dair Bazı Düşünceler”, Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul: 169-173.

TANRIKORUR, Çinuçen (1999), “Osmanlı Musikisi”, Osmanlı Medeniyeti Tarihi, II, İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay.: 493-530.

TANSEL, Fevziye A. (1976), “Divan Şairlerimizden Fennî’nin Boğaziçi Kıyılarını Canlandıran Mesnevîsi: Sâhilnâme”, TTK Belleten, XL:331-346.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1981), Tarih içinde Türk Edebiyatı, İstanbul: Vilayet Yay.

TURİNAY, Necmettin (1995), “Klâsik Hikâyenin Son Zirvesi: Hüsn ü Aşk”, Şeyh Gâlib Kitabı, (Yay. Haz. B. Ayvazoğlu), İstanbul: 179-186.

Türk Ansiklopedisi, MEB Yay.: Neylî (A. Karahan), Dürrî, Ahmed Efendi (İ. Parmaksızoğlu), Nevres, Osman (A. Terzibaşı).

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul: Dergâh Yay.

UÇMAN, Abdullah (1988), “XVIII. Yüzyıl Tekke Şiiri”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul: c. 7: 321-372.

UÇMAN, Abdullah (1989), “XIX. Yüzyıl Tekke Şiiri”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul: c. 9: 195-214.

UNAT, F. Reşit (1968), Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri, (Yay. B. Sıtkı Baykal), Ankara.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1978), Osmanlı Tarihi, IV, 1. Kısım, Ankara: TTK Bas., 3. Baskı.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1983), Osmanlı Tarihi, IV, 2. Kısım, Ankara: TTK Bas., 2. Baskı.

ÜNVER, İsmail (1986), “Mesnevî”, Türk Dili, 415-417: 443-461.

ÜNVER, İsmail (1988), “XIX. Yüzyıl Divan Nazım ve Nesri”, Büyük Türk Klâsikleri, Ankara, c. 8: 99-300.

YATMAN, Mustafa (1989), Osmanzâde Tâib Divanından Seçmeler, Ankara: KB Yay.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin (1999), “Osmanlı Toplumu”, Osmanlı Devleti Tarihi, II, İstanbul: Feza Gazetecilik A. Ş. Yay.: 441-512.

YENİTERZİ, Emine (1993), Divan Şiirinde Na’t, 2 cilt, Ankara.

YILDIRIM, Dursun (2001), “Türk Edebiyatının Yüzyılları {Türk Edebiyatına Yeni Bir Yaklaşım Denemesi}”, Kök Araştırmalar, III (I): 75-122.

YÜKSEL, Sedit (1980), Şeyh Gâlib Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri, Ankara.

YORULMAZ, Hüseyin (1998), Koca Râgıb Paşa, Ankara: KB Yay.

YURDAYDIN, Hüseyin G. (1999), “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, Türk (Osmanlı Devleti) Tarihi III, İstanbul: Milliyet Yay.: 275-344.

ZİYA PAŞA (1291-92), Harâbât, İstanbul: 3 cilt.

B.1 Halk Edebiyatı

Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı / Doç. Dr. Erman Artun [s.593-604]

Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Aşıklık geleneği, Türk kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Âşık, bulunduğu toplumun sözcüsüdür. Âşıklık geleneği, yüzyılların deneyimlerinden süzülerek biçimlenmiş, belirli kuralları olan, şiirin kalıcı ve etkileyici özelliğinden yararlanarak kuşaktan kuşağa aktarılan bir değerler bütünüdür. Âşık edebiyatı sözlü gelenekte yaşatılan bütün ürünlerle beslenir. Âşık şiirinin özünde bağlı bulunduğu kültüre ait örnek değerler ve ahlak anlayışı yatar. Din, gelenek ve güncel yaşam, âşık edebiyatını besleyen diğer kaynaklardır.

Âşık edebiyatı, kendisini besleyen bütün kaynakların yönlendirmesi ve mutlak güzelliğe ulaşma çabası ile ilahi aşkı, dînî-tasavvufî şiirlerle yüceltir, günlük yaşamın özelliklerini ve beğenisini över, acılarını dramatik dille vurgular, toplumsal ve kişisel çarpıklıkları taşlamalarıyla gözler önüne serer. Anadolu insanının dünya görüşünün yanı sıra estetik modeller de bu ürünlerde temsil edilir.

Âşıklar, sazlı (telden), sazsız (dilden), doğaçlama yoluyla, kalemle (yazarak) veya birkaç özelliği birden taşıyan geleneğe bağlı olarak şiir söyleyenlere "âşık", bu söyleme biçimine "âşıklık-âşıklama", âşıkları yönlendiren kurallar bütününe de "âşıklık geleneği" adını veriyorlar.

Aşıklık geleneğindeki tanımlamaya göre aşıklar; saz çalıp çalamama, atışma, karşılaşma yapıp yapamama, doğaçlama şiir söyleyip söyleyememe, usta-çırak ilişkisi içinde yetişip yetişememe vb. gibi geleneksel ölçülerle birbirlerinden ayrılırlar. Aşıklık geleneğinin oluşmasında ve bu gelenek

içinde yetişen aşıkların şekillenmesinde geçmişten günümüze kalan tarihi ve kültürel mirasın önemli bir rolü vardır.

Âşıklık Geleneği ve Âşık

Edebiyatının Oluşumu ve Gelişimi

İslâmiyet öncesi Türk edebiyatı hakkında bilebildiklerimiz kadar bilemediklerimiz vardır. Türklerin, İslâmiyet öncesi dönemlerde dinî inanışlarını yerine getirirken yaptıkları törenlerde ozanların da bulunduğunu kaydeden Köprülü, bu sanatçıların toplumda önemli bir yerleri olduğunu belirtmektedir (Köprülü,1989: 159).

Fuat Köprülü, İslâmiyet öncesi Türk edebiyatını tanıtırken genel sürek avlarından ve şölenlerden sonra ozanların kahramanlık konulu destanlar okuduğunu incelemelerinde yazarak Türk edebiyatının, Türk kültürü içindeki sürekliliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ozanların orduda çeşitli sosyal ve kültürel etkinliklerde bulunmak gibi işlevlerinin olduğunu öğreniyoruz (Köprülü,1989: 72). Dinî-tasavvufî halk edebiyatının oluşumundan sonra da tekkelerle bağı bulunan ordu âşıklarının, ozanların görevlerini üstlendiklerini biliyoruz.

Âşıklar hakkında yeterli kaynak yoktur. Şeriye sicillerinde çok kısa da olsa âşıklar hakkında bilgilere rastlanır. Ayrıca seyahatnamelerde de âşık adlarına rastlanır (Evliya Çelebi,C.5: 281). Bektaşî tekkelerinde tutulan defterler ve cönkler, düzenli değilseler de kaynaktır (Aslanoğlu,1976: 72). Bu alanda önemli kaynaklar olarak şairnameleri gösterebiliriz: “Şairnameler, âşıklar tarafından genellikle on bir hece ile yazılan/söylenen, çağdaşı yahut kendilerinden önce yaşamış olan aşıkların mahlaslarına ve onları niteleyen birtakım niteliklerine yer verilen şiirlerdir.”

Âşıklar, “Âşıklara Methiye, Âşıklar Destanı, Âşıklar Serencâmı, Âşıknâme, Ozanlar, Ozanlar Şiiri, Tekerleme, Şairler Destanı, Şairnâme” gibi adlarla anılan şairnameler, divan şairlerinden bahseden Şuarâ

Tezkireleri kadar olmasa da aşıkların memleketi, adı, tarikatı, fiziki ve ruhi yapısı gibi niteliklerini yansıtmaları, asıl önemlisi de bir aşığın başka aşık tarafından değerlendirilmesi bakımından önem kazanırlar. Sözü edilen aşığa ait ipuçları bir araya getirildiğinde, o aşık hakkında yeni bilgiler elde edilebilir. Ayrıca, hangi aşıkların kendisinden sonraki aşıklarca tanındığını ve şöhret bulduğunu, hangi niteliklere sahip olduğunu bu eserlerde görebiliriz.

Şairnâmelerde, sözü edilen belli bir aşığa ait ipuçları bir araya getirildiğinde, o aşık hakkında yeni bilgiler elde etmek mümkündür (Kaya,1990: 17).

Osmanlı tarihçileri, âşıkları gerçek âşık kabul etmedikleri için eserlerinde onlara yer vermezler. 16. yüzyıl tarihçilerinden Mustafa Ali, ilk Osmanlı padişahları zamanında yetişen "varsağı" söyleyicilerinden söz ederse de onları şairden saymaz. Divan edebiyatının ana kaynaklarından biri olan tezkirelerde divan şairleri konu edildiği halde nadiren âşıklardan söz edilir (Tolasa,1983: 3). 2. Murat'ın sarayında bir ziyafette bulunan seyyah Betrandon de la Broquiere'nin halk şairlerini dinlediğini öğreniyoruz (Köprülü,1989: 159).

Anadolu'da yeni bir kültür senteziyle oluşan Türk edebiyatı, divan edebiyatı, âşık edebiyatı, dinî-tasavvufî Türk halk edebiyatı gibi disiplinlere ayrılmasına rağmen aynı kültür kaynaklarından besleniyordu. Bunlar; Kuran ve hadisler, peygamber ve evliya menkıbeleri, tasavvuf, Şehname, Arap, Fars ve Hint edebiyatlarından aktarılan çeşitli eserler ve bunlara ek olarak yerli ve millî malzemelerdi. Bu ortak malzemenin edebiyata yansıyış biçimi Anadolu'da farklı edebiyat disiplinlerinin doğmasına neden oldu. Fakat sanatçıların hayatı algılayışları çok farklı değildir (Artun,1996: 11).

12. yüzyılda Türkistan'da ortaya çıkmış ilk Türk tarikatı olan "Yesevîcilik" ile İslâmî bilgi, ahlâk ve tasavvuf prensiplerini geniş halk

kitlelerine öğretip telkin eden Ahmet Yesevî ve halifeleri olmuştur. Yesevîcilik düşüncesine bağlı derviş ve ozanlar, 11. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya geldiler. 13. yüzyılda Anadolu'daki siyasî ve ekonomik çöküntü ortamında dinî-tasavvufî düşüncelerle beslenen bir zemin üzerinde Mevlâna ve Yunus Emre gibi iki büyük sanatçı yetişti.

Klasik İslâm kültürüne bağlı Mevlâna, Farsça yazdığı şiirlerle aydın çevrelerde, Yunus ise Türk diliyle yazdığı şiirlerle halk çevrelerinde büyük etki bıraktı. Bu dönemde dinî konular dışında şiir söyleyen ozanların yanı sıra dinî-tasavvufî düşüncelerini tekkeler çevresinde sistemli bir şekilde yaymaya çalışan birtakım dervişlerin yeni bir şiir yarattığını görüyoruz.

Bu tarzın ilk ve en büyük şairi Yunus Emre'dir. Yunus Emre, divan, âşık ve tekke edebiyatlarını etkilemiştir. Tanzimat'tan beri halk edebiyatı olarak adlandırılan edebiyat üç farklı biçimde şekillenmiştir. Türklerin ilk anayurtları olan Orta Asya Türk edebiyatı geleneği, İslâmiyet, Anadolu kültürü, Arap-Fars kültürü içinde yeni ihtiyaçlara, talep ve zevklere göre gelişmiş ve yeniden şekillenmiştir. Türk halk edebiyatı, Osmanlı kültürünü şekillendiren bütün kaynaklardan beslenmiştir. Bunlar: Kur'an, hadisler, peygamber ve evliya hikâyeleri, tasavvuf ve tarikatlar, İran ve Arap edebiyatlarından tercüme edilen divan edebiyatı yoluyla halk edebiyatına aktarılan eserler ve sözlü kültürün taşıyıcılığıyla beslenen yerli, millî malzemelerdir (Günay,1999: 28).

Hicretin ilk yüzyılından itibaren bir züht ve takva anlayışı içinde ortaya çıkmaya başlayan tasavvuf hareketi, miladi 9. yüzyıldan sonra geniş ve renkli bir düşünce sistemi olmuştur. XI. yüzyılda tarikatların kurulmasıyla tasavvuf bütün İslâm alemine yayılmıştır (Ocak,1984: 1). Türklerin İslâmîyet'i kabul ettikleri 9. yüzyıldan Tanzimat'a kadar süren edebiyatlarında ortaya konulan eserlerin ortak niteliği dini öz taşımalarıdır. İslâmiyet sonrası gelişen bütün edebiyatlarda İslâmî dünya görüşü hâkimdir.

Âşık edebiyatı da yazdığı ve beslendiği kültür birikimi nedeniyle din dışı karakter taşımaz. Ortak coğrafyada yaşayan insanların duygu ve tasaları, değer yargıları bir birikim sonucu oluşur (Günay 1988: 101).

Türk edebiyatı, İslâmiyet’in kabulünden ve orta dönem Türk tarihindeki siyasî-sosyal gelişme ve değişmelerinden dolayı iki farklı biçimde şekillenmiştir. Bunlar; Arap-Fars geleneklerine dayalı olarak doğup, gelişme süreci içinde millileşen divan edebiyatı ve Türklerin ilk millî edebiyat geleneklerine bağlı gelişen, yeni ögelerle zenginleşip çeşitlenen Türk halk edebiyatıdır.

13. yüzyılda, özellikle ikinci yarısında Türk şiirine baktığımızda şiirin, nazım şekli ve vezin, tercüme ve bir de konu olmak üzere üç kolda geliştiğini görürüz. Bu durum 13. yüzyılda yazılı edebiyatın kültür malzemesinin Farsçadan kurtulup Türk diline dönmesidir (Kut,1994: 127). Divan edebiyatı dil ve anlatımda halktan gittikçe uzaklaşmakla birlikte halk edebiyatını fikir ve anlatım yoluyla sürekli beslemiştir. Divan şiiri, millî ve yerli kaynaklardan uzaklaşıp dış kaynaklardan etkilenmiş, halk şiiri ise millî ve yerli kaynaklara belli ölçüde bağlı kalıp dış kaynaklardan daha az etkilenmiştir (Erarslan,1994: 114). 13-15. yüzyıllar Türk edebiyatının geçiş dönemidir. İslâmiyet öncesi edebiyatın yansıması kuvvetlidir, eski edebiyatın birçok ögesi korunurken İslâmî ve millî ögeler yeni kültürde başarıyla birleştirilmiştir.

Divan şairleri ve âşıklar, ortak yaşadıkları kültürü, aldıkları eğitime bulundukları şiir çevresine, seslendikleri kültür çevrelerine, geleneklerine özgü edebî şekillerle ortaya koymuşlardır. Farklı şiir ve kültür çevrelerinde bulunmaları nedeniyle aralarında estetik fark vardır (Tatçı,1997: 3). Âşığın şiirlerinde, âşığın dünyası ve seslendiği toplum gizlidir. Âşıklar, divan şairlerinin aksine Türk, Arap, İran asıllı tarihi ve mitolojik kahramanları sembolik bir öge olarak anarlar (Tatçı, 1997-a: 427).

İslâmiyet sonrası ilk dönemde, İslâmî kültüre rağmen İslâmiyet öncesi yaşama biçimiyle olan bağlar korunmuştur. Şiirde de Türk kültür tarihi içinde zincirleme sürekliliği bulabiliriz. İslâmiyet öncesi şiirler yerini dinî konulu şiirlere bırakmış ya da bünyesine yeni ögeler alarak İslâmî yapıya bürünmüşlerdir (Kaplan,1981: 1). Bunun yanında dinî menkıbeleri, kıssa ve destanları anlatan meddah, kıssahan adlı sanatçılar edebiyatımıza İslâmî kaynaklı konular taşımaktaydılar (Köprülü,1981: 41). Yeni coğrafyada bir yandan tercümelerle Arap ve İran edebiyatlarına uygun yeni bir edebiyat anlayışı oluşurken, diğer yandan Arap ve İslâm edebiyatlarından gelen kahramanlık hikâyeleriyle dinî-destanî edebiyat ve geniş halk kitlelerine seslenen Türk şiiri geleneği sürüyordu (Çetin,1997: 30). Eserlerdeki İslâmî ögeler Türk dünya görüşü ve kültürüyle yeniden şekillenmiştir.

Âşık edebiyatı, ozan-baksı edebiyatı geleneğinin İslâmiyet'ten sonra tasavvufî düşünce ve Osmanlı yaşama biçimi ve kabulleriyle birleşmesinden doğmuştur. Önceleri dinî-tasavvufî halk edebiyatı olarak gelişen millî Türk edebiyatı 15. yüzyılın sonlarından sonra sosyal ve siyasî nedenlerden dolayı yeni bir oluşum içine girerek âşık edebiyatı olarak şekillenmeye başlamıştır. Bunda üç süreç etken olmuştur. Bunlar: kutsallıktan arınma, kültürel farklılaşma ve halkın yeni coğrafyada yerleşik düzenle bireyselselleşmesidir.

15. yüzyılın ilk yarısında Hurifilik, Bektaşî tekkelerine, oradan da yeniçeri ocaklarına girince, din dışı ögeler, zahiri bir tasavvuf rengi altında daha serbest bir görüşle âşık şiirine girdi. Birçok âşık tarzı edebiyat alanında çalışan araştırmacı, âşık tarzı şiir geleneğinin Bektaşî edebiyatından doğduğu görüşünde birleşirler. Âşık edebiyatında Bektaşî düşünce ve eğilimlerinin izleri gözlenir. Âşıklar, Bektaşîlik dışı tarikatlara mensup olsalar da âşık edebiyatında Bektaşî edebiyatının ruh ve edası gözlenir (Günay,1996: 10).

15. yüzyılda orduda, köy, kasaba gibi kırsal yörelerde âşık edebiyatı adı verilen bir gelenek oluşmaya başladı. Divan edebiyatının üst kültüre seslenmesine karşılık, âşık edebiyatı bölgesel, doğal ve bir ölçüde somut özellikleriyle belirginleşerek geniş halk kitlelerine seslenir. Âşıklık geleneği her bölge ve yörenin kültür, dil ve beğenisiyle oluşur. Bireysel yaşantının toplumsal örnekleri olan anonim ürünler âşık geleneğini besler. Anadolu halkının dünya görüşünün yanı sıra estetik modelleri de âşık şiirinde temsil edilir. Kültür çevresi değiştikçe toplumsal kuralları etkileyen köklü farklılık ve değişimler âşık şiiri geleneğine kademe kademe yansır (Artun,1996: 11).

Âşık şiiri, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu derviş edebiyatından gelen motiflerden etkilenmeye başlamıştır. Âşığın olağanüstü güçlerle donatılması, onun sanatını hazırlayan dolu içme törenlerinin yapısı, bizi Orta Asya inanç sistemlerine kadar götürür. Âşık tipi, Allah'la mistik birlik arayan tekke âşığından ve müzik, dans eşliğinde yarı sihirbaz, bilici, destan söyleyici ozan-baksı tipinden ayrılır. Âşık kutsal olmayan yerlerde kahvehanelerde, hanlarda, düğün evlerinde halkı eğlendirmekle görevli, bir güzele bağlılık gibi din dışı konuları işleyen bir sanatçı tipi olmuştur (Başgöz,1977a: 254). 14.-16. yüzyıllar arası yaşayan ozan-baksılara ait metinlerin olmaması bizim bu konuda sağlıklı değerlendirme yapmamızı engellemektedir (Köprülü,1962: 29).

Türk kültürü, yeni yurt edindiği Anadolu coğrafyasında yeni bir kültürel kimlik kazanınca, millî öze bağlı epik şiirler söyleyen ozan-baksıların yerini İslâmî öze bağlı lirik şiirler söyleyen âşık aldı. İslâmiyet öncesine ait bazı pratikler, İslâmî renge bürünerek tarikatlara taşındı. Anadolu'da şekillenen âşık edebiyatı, bir yönüyle İslâmiyet öncesi Türk şiirine, diğer yönüyle Bektaşî şiirine dayanır. Bu sentez daha sonraları özgün bir şekil ve öze sahip olmuştur. Anadolu'da oluşan yeni kültürel kimlik halk şiirinde yeni

bir sanatçı tipini doğurmuştur. Epik şiir göçebe kültürün, âşık şiiri de Anadolu yerleşik düzeninin ürünüdür. Epik şiir kaybolurken lirik şiir ortaya çıkmıştır (Artun,1996: 16).Âşıkların kökü, İslâmiyet öncesi ozanlara kadar dayanır. Ozanlar, İslâmiyet'ten sonra da bir müddet işlevlerini sürdürmüşlerdir. Selçuk Ordularında 9.-12. yüzyıllarda ozanlar kopuz denen müzik aletlerini çalarak epik şiirler söylerler, askerleri eğlendirirlerdi (Köprülü,1989: 131). 16. yüzyıldan sonra ozanlar artık görülmez olur. Onların yerini âşık alır. Göçebelikten yerleşik hayata geçerek yeni bir toplum düzeninin kurulması, şehir ve kasabaların büyük ölçüde oluşumu, destan anlatıcısı ozanın yerine âşık tipinin geçmesini hazırlayan en köklü etkendir. Destan anlatan epik şiirden, günlük hayata yönelen "koşma"ya geçiş bu yolla olmuştur. Âşıklar, kopuz yerine saz çalmaya, epik şiir yerine yerleşik hayata bağlı tablolar isteyen halka koşmalar söylemeye başlamışlardır (Başgöz,1968: 7).Her edebî gelenek, belli bir kültür birikimi, dünya görüşü ve inanç sisteminin, yaşama biçiminin sanatçılar tarafından özümlenip, yorumlanmasıyla özgün anlatımlara kavuşur. Anadolu halk edebiyatı, ozan-baksı geleneğinin geniş anlamda değişen zaman, zemin, inanç sistemi, dünya görüşü ve yaşama biçiminin değişmesiyle oluşmuştur (Günay,1988: 101). Âşıklık geleneği yeni coğrafyada yeni bir bakışa, yeni bir hayat anlayışına ve zevkine cevap verecek bir biçim ve öz kazanmıştır. Tasavvuf diğer edebiyatları olduğu gibi Anadolu'da oluşan âşık edebiyatını şekillendiren bir yol, bir yaşama biçimi olmuştur. Anadolu'da ozan-baksı geleneği yerini yeni kültürle oluşan yeni bir sanatçı tipine ve bu kültürün beğenisine cevap verecek "âşık şiiri" olarak adlandırılan bir geleneğe bırakmıştır (Artun,1996: 11).

15. yüzyıldan sonra "ozan"ın yerini "âşık", kopuzun yerini "karadüzen, bağlama, çöğür, tambura, cura vb." almıştır (Köprülü,1989: 57). 15. yüzyıla gelinceye kadar

dinî-tasavvufî halk edebiyatının yanı sıra sanatçılarına ozan, baksı vb. adı verilen destan geleneği vardı. Ozan-baksılar, bildiği duyduğu kahramanlık olaylarını, zaferleri, felaketleri ve toplumu yakından ilgilendiren sorunları derleyip düzenleyerek bunları özel durum ve toplantılarda kopuz eşliğinde söylüyorlardı. Ozanların anlattığı doğanın, güzelin ve güzelliğin anlatımı şiirde lirizmi sağlamıştır. Atlı-göçebe kültürün temel teması olan kahramanlık, ozan-baksılar tarafından kuşaktan kuşağa aktarılarak destan geleneği oluşmuştur. Efsaneyle tarihin kaynaştırıldığı destan kültürü, sözlü gelenekte oluşmuş, ozan-baksılarca taşınarak aktarılmıştır (Artun, 1996: 11).

15. yüzyılda İslâmiyet'in Türkler arasında tam olarak kabul edilmesinden ve toplumsal gelişmelerin yaşanmasından dolayı zevk yönünden farklı iki zümre ortaya çıkmıştır. Bunlar kendi zevklerine göre söylenmiş şiirleri dinleyip okumuşlar ve desteklemişlerdir. Buna göre şairler yüksek sınıfa özel şiirler yazan klasik şairlerle, halka sazlarıyla çalıp söyleyen âşıklar olmak üzere ikiye ayrıldılar. Şehir kültürüne açık yerlerde klasik edebiyatın âşık edebiyatı üzerine etkisi daha yoğun olmuştur. Bu hem dilde, hem de şiir imajlarında kendini gösterir. Âşık, mistik birlik arayan dervişle, dans ve müzik eşliğinde şaman kültürünün izlerini yaşatan ozan-baksılardan işlevsel olarak ayrılır. Âşıklar din dışı şiirler söyleyen eski ozan-baksı tipinin görevlerinden arınmışlardır. Bazen yalnızca halkı eğlendirme, halkın sesini şiirlerinde duyurma işlevini üstlenirler (Başgöz, 1977: 254). Âşık soyut ve ulaşılmaz sevgili tipiyle mistiğe bağlanır.

Bugünkü âşıklık geleneğinde eski inanış ve geleneklerin izlerini bulmak mümkündür. Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra edebî şekiller, yeni özle İslâmî renge bürünerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ozan-baksıların söyledikleri mitlerle örülü destan şiirleri Anadolu'da yeni kültür gereği İslâmî ögelerle bezenen âşık şiirlerine dönüşmüştür.

Yeni kültür ve uygarlık dairesinde küçümsenen ozanlar, yavaş yavaş işlevlerini kaybetmişlerdir. Anadolu kültüründe yeni yaşama biçimi âşıklık geleneğini ve âşık adı verilen yeni sanatçı tipini ortaya çıkarmıştır. Âşıklar, ataları ozanların Anadolu'ya getirdiği destan geleneğiyle beslenerek aşk, tabiat, kahramanlık şiirlerini saz eşliğinde söylemişler, halkın öğrenme ve eğlenme ihtiyacını da karşılamışlardır. Kopuz eşliğinde söylenen destanların yerini saz eşliğinde söylenen çeşitli konulardaki halk hikâyeleri almıştır.

Âşık edebiyatı, 12. yüzyıldan beri süren tekke edebiyatından ayrılarak 16. yüzyılda ayrı bir edebiyat olmuştur. Tekke kurumu, Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra sosyo-kültürel hayatı düzenleyen merkezlerden biridir. Dinsel işlevinin yanı sıra birçok etkinliği de bünyesinde toplaması, tekkeleri eğitim yönü de olan etkin bir sosyal kurum haline getirmiştir.

Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı, bağımsız bir sosyo-kültürel kurum kimliğiyle ortaya çıktığı 16. yüzyıldan günümüze kadar, Türk kültür yaşamı içinde yer alan bütün ögeleri içine alan Türk kültürünün bütün katmanlarınca özümsenen ve çağlar süren toplumun ortak kültür kodlarını oluşturan önemli bir kurum olmuştur. Türk sosyo-kültürel yapısı içinde oluşan serbest ve zorunlu kültür değişmeleri toplumsal dokuyu şekillendirmiş, yapısal ve işlevsel yönden âşıklık geleneğine önemli kaynak olmuştur (Çobanoğlu,1999: 54).

Âşıklık geleneği, Anadolu'da ozan-baksı geleneği ve tekke edebiyatının yapısal ve tematik verimlerinden yararlanarak yeniden yapılanmıştır. Âşık edebiyatı özel bir edebiyat biçimidir. 16. yüzyılda başladığı kabul edilen âşık edebiyatının bu yüzyılda başlayış nedeni toplumun toplumsal değişim ve gelişimi ile açıklanabilir. 16. yüzyıl, divan edebiyatı için de önemli bir yüzyıldır. Yeni yurt tutulan Anadolu'da kültürleşmeyle yeni bir yaşama

biçimine geçilmiş, Anadolu'da yeni bir Türk kültürü oluşmuştur. Divan edebiyatı, geçiş dönemi olan 13.-15. yüzyıllardan sonra Arap ve özellikle Fars edebiyatı etkisinden büyük ölçüde kurtulan Türk divan edebiyatı olarak adlandırabileceğimiz bir dönem başlamıştır. Âşık edebiyatının 16. yüzyılda başlaması bir tesadüf değil, bir değişimin sonucudur. Yeni kültür dairesiyle birlikte yeni bir edebiyat ve sanatçı tipinin ortaya çıkması doğaldır.

Âşıklık geleneği, Anadolu coğrafyası dışında Azerî ve Türkmen sahalarında da yaşamaktadır. Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı Osmanlı İmparatorluğu'nun yayıldığı bütün topraklarda ve Türkiye sınırlarının dahilinde incelenecektir. Âşıklık geleneği, Balkanlarda da yayılmış ve gelişmiştir.

Âşıkların ozan-baksıların devamı olduğu görüşüne karşılık Fuat Köprülü, âşık tipini yerleşik uygarlıklara özgü bir oluşum olarak kabul eder. 12-13. yüzyıllardan itibaren Osmanlı Devleti'nde gelişmeye devam eden askerî ve siyasî merkezlerde, büyük kervan yolları üzerinde kurulan kasabalar ve buralarda inşa edilen medreseler, tekkeler, diğer kültür kurumlarında, asker ocakları çevresinde belli bir kültür hareketi oluşup yaygınlaşmıştır. Bu kültür çevrelerinde yetişen çoğu tasavvuf neşvesiyle yoğrulmuş bir kısmı okuma yazma dahi bilmeyen kişilerin, Türkçe anlatım malzemesini işleyerek geniş kitlelere seslendikleri görülmektedir.

Âşık edebiyatının Anadolu'da oluşumu üzerinde çeşitli görüşler vardır. Anadolu'da değişen değerlerle ozan-baksı geleneğinin son örnekleri olan ozanlar, büyük şehirlerden kasabalara, köylere, konar-göçerlere kadar çekilmiş olmalıdır. Ozan-baksıların, seslendiği kitlenin yeni bir sanatçısı olması gerekiyordu.

Âşıklık geleneği, ozan-baksıların bir devamı mıdır? Tekke edebiyatından mı doğmuştur? Yoksa Anadolu'da yeni kültürün oluşturduğu

bir edebiyat geleneği midir? 13-15. yüzyıllar arasında Yunus Emre vd. âşıkların olgunlaşmış bugün bile örnekleri verilemeyen şekil, içerik ve estetik olgunluğun doruğundaki şiirlerini dinî-tasavvufî halk edebiyatı şiirleri olarak alıp, öğütleme, ahlâk vd. konulu şiirlerini âşık şiiri olarak almayıp görmezlikten mi geleceğiz? 13-15. yüzyıllar arası âşıkların dinî-tasavvufî şiirlerinin dışında söyledikleri tasavvuf dışı şiirlerini âşıklık geleneğinin hazırlık dönemi örnekleri olarak değerlendirebilir miyiz? Ancak bu yıllardaki bazı şiir örnekleri olgunlaşma dönemi özelliği göstermektedir. Bu durum bizi daha gerilere götürmekte, âşıklık geleneğinin ne zaman başladığı sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Âşık edebiyatının, ozan-baksı geleneğinden, anonim edebiyattan, tekke edebiyatından ve divan edebiyatlarından sonra oluşması beraberinde etkilenme ve birbirinin devamı olup olmadığı sorununu da getirmektedir. Köprülü ve takipçileri, âşıklık geleneğinin, ozan-baksı geleneğinin devamı olmadığı Anadolu'da oluşan yeni bir edebiyat olduğu görüşündedirler. Hurufîliğin etkisiyle dinî konular dışında da şiirler yazmaya başlayan Bektaşî edebiyatı tekke edebiyatından ayrılarak yeni bir zümre edebiyatı olmuştur. Köprülü, dinî şiirden din dışı şiire geçiş kuralından yola çıkarak âşık edebiyatının oluşumunda Bektaşî edebiyatının etkili olduğu görüşündedir. Âşık edebiyatının oluşumunda birçok etken vardır. Âşıklık geleneğinin kendisinden önceki edebiyatlardan etkilenmesi kaçınılmazdır.

Özkul Çobanoğlu, 16. yüzyılın ikinci yarısında tekkelerin yanı sıra kahvehanelerin sosyal kurum olarak ortaya çıktığını, topluca eğlenilen, çeşitli sosyo-kültürel faaliyetlerde bulunulan yer olarak tekkelerdeki uhrevi bir neşve ile yapılan toplu eğlenmelerin kahvehanelerde dünyevî bir karakter kazandığını belirtir. Kahvehanelerin sosyo-kültürel değişmelerin merkezi olarak Osmanlı Devleti'nde serbest bir kurumsal yapı ve din dışı bir kamuoyu oluşturma mekânizmasının oluştuğunu, halk kültürü ve diğer

geleneklerin yanı sıra ozan-baksı ve tekke kültür geleneği üzerine bağımsız bir edebiyat biçimi olarak âşıklık geleneğinin ve âşık edebiyatının çıkışını kahvehanelere bağlar (Çobanoğlu, 1999: 56). Köylerde, kahvehane geleneği çok yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Köy odası ve evler âşıkların toplandığı yerlerdir. Şehirle bağları çok az olan kapalı toplum örneği gösteren konar-göçerlerdeki âşıklık geleneğinin kökenini nereye bağlayacağız? Osmanlı dönemine ait kahvehanelerde oluşan âşıklık geleneği ile bilgilerimiz daha çok âşık edebiyatının oluşum dönemlerinin sonrasına ait bilgilerdir. Kahvehaneleri âşık edebiyatının oluşumunda etkili olan bir sosyal kurum olarak almamız yerinde olacaktır. Aksi halde âşık edebiyatının şehirlerde başlayıp köylere kadar yayıldığını kabul etmemiz gerekecek.

Âşık şiiri, sözlü kültür ortamında ortaya çıkan bir gelenektir. Âşıklık geleneği tekke edebiyatı ve ozan-baksı geleneğiyle beslenmiş olmakla beraber kendine özgü bir icra töresi olan bağımsız bir edebiyattır. Tekke edebiyatı, ozan-baksı geleneği üzerine temellenmiştir. Toplumun genel kabulleri doğrultusunda yeni kültür gereği İslâmî motiflerle bezenip işlevini kaybetmiştir. Daha önceleri ozan-baksıların kopuz eşliğinde anlattığı destanların Anadolu'da yeniden yapılanan şekilleri olarak kabul edebileceğimiz Dede Korkut Hikâyeleri'nin elimizdeki metni İslâmî renge bürünmüş şeklidir. Bu örnek, Anadolu'da edebiyatın gelişimi için güzel bir örnektir. Değişen beğeni ozanları dışlamıştır. Âşık edebiyatı 16. yüzyılda oluşup 17. yüzyılda oluşumunu tamamlamıştır.

Âşık edebiyatını ozan-baksı geleneğinin devamı sayamayız. Âşık edebiyatı, kendinden önceki ve oluştuğu zamandaki bütün edebiyatlarla beslenmiş bağımsız bir gelenektir. Âşık edebiyatı İslâmî kültür dairesine girdikten sonra din dışı karakter kazanan ozan-baksı geleneği ve yeniçeri ocaklarının kurulmasından sonra ordu şairi olarak ortaya çıkan

Bektaşî tarikatı mensuplarının ve diğer tekke mensuplarının şiirleriyle şekillenmiş ve bağımsız bir edebiyat olmuştur. Yeniçeriliğin kuruluşuyla yeniçeri ocakları Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlanmıştır. Bektaşî edebiyatının tavrı tekke edebiyatında farklı bir boyuttur, birçok yönüyle âşık edebiyatı tavrıyla benzeşir.

Âşık edebiyatına ve saza tepkinin altında dinî karakterli tekke ve medrese geleneği karşısında âşıklık geleneğinin din dışı karakter taşıması ve eğlence amaçlı bir kurum olması yatmaktadır.

Âşık edebiyatının şiir çevresinin üst kültürü temsil eden medrese ve tekkelerden farklı olarak Osmanlı halk kültürünün davranış kalıplarını taşıması, iki farklı yaşama biçiminin ortaya çıkması sonucu Osmanlı aydınları, âşıkları küçük görerek aşağılamışlardır. Halkın beğenisini kazanan âşıklar tekke edebiyatının nasihat geleneğini koruyarak koşmalarla, güzellemelerle şiire yeni bir kapı açmışlardır.

İslâmiyet öncesi Türk edebiyatının bir uzantısı olan âşık şiiri geleneği, yeni coğrafyada millî özden kopup, İslâmî öze bağlanarak en çok Bektaşî tarikatı mensupları arasında kabul görüp gelişmiş, Bektaşî tarikatının dünya görüşüyle beslenerek yayılmıştır. Ozan-baksı geleneği her ne kadar âşık tarzı edebiyatı beslese de iki ayrı kültür dairesine ait oldukları için millî öze bağlı ozan-baksı tipi, âşık tipinin prototipi değildir (Artun,1996: 11).

Âşıklar çıraklıktan başlayarak âşık oluncaya kadar belli bir eğitimden geçerler, fasıllara katılırlar, ustalarından mahlas aldıktan sonra âşık olurlardı. Şehir hayatının kültür havası içinde klasik şiire ve musikiye, tasavvuf düşüncesine, İslâm tarihine, evliya menkıbelerine, İran ve Türk edebiyatında görülen motiflere ait birçok bilgi edinirlerdi. Şehirli âşıkların kültür düzeyleri klasik medrese ve tekke kültürüyle temas halinde

olduklarından, köyde yetişenlerden dil, sanat ve anlatım açısından başkalık gösterir.

Âşık edebiyatının millî ve köklü bir geleneği vardır. 16. yüzyıldan başlayarak yakın zamana kadar Osmanlı topraklarında yaşayan Ermenileri de etkilemiştir. Üne ulaşmış birçok Ermeni “aşuğ”, âşık edebiyatı geleneklerini benimseyerek âşık şiiri söylemiştir. Bunlardan Âşuğ Mecnuni’yi, Aşuğ Vartan’ı, Aşuğ Civan’ı sayabiliriz.

Âşık edebiyatının temel özelliklerinden en önemlisi sözlü oluşudur. Bu yönüyle anonim Türk edebiyatı geleneğinin birçok özelliğini taşır. Sözlü geleneğin kural ve ilkelerine âşık da bağlıdır. Âşıklık geleneğinde söz heceyle tartılır, dörtlük içinde anlamsal bir bütünlüğe kavuşur, dize başı ve sonu kafiyelerle ritm kazanır. Âşık edebiyatı ürünleri şiirler ve anlatı türü olarak ikiye ayrılır. Anadolu’da âşıklar toplumsal, tarihsel olgular karşısında epik diye niteleyebileceğimiz, bireysel olgu ve durumlar karşısında lirik bir söyleyiş geliştirmişlerdir. Âşık bir aktarmacıdır, önce gelenekte usta malı diye adlandırılan usta âşıkların ürünlerini söyler, sonra dili çözüldüğünde âşıklık geleneği çerçevesinde kendi şiirlerini söyler. Genellikle doğaçlamayla yaratılan, sözle ve sazla yayılan âşık şiiri özgün biçimiyle yazıya geçirilemediği, yeni eklemeler ve çıkarmalarla değiştirildiği için yazılı edebiyat ürünleri gibi tam bir kesinlik taşımaz (Artun,1996: 15).

Âşık edebiyatı, divan edebiyatı, dinî-tasavvufî halk edebiyatı, Anadolu’da bir gelenek oluşturunca sanatçılarına da âşık, halk âşığı, şair gibi adlar verilmiştir. Bu yeni disiplinler, aynı kültür kaynağından beslenmelerine rağmen farklı şiir çevreleri oluşturmuşlar, farklı kitlelere seslenmişlerdir. Âşığın olağanüstü güçlerle donatılması onu sanata hazırlayan dolu içme törenlerinin yapısı, bizi şaman kültürünün pratiklerine kadar götürür (Başgöz,1977: 252).

Âşıklar, öncelikle usta malı şiirler söyleyerek taşıyıcılık görevini üstlenirler. Belli bir aşamadan sonra yaratıcı olup kendi şiirlerini dillendirirler. Âşıklar, şiirlerini doğaçlama yarattıkları, sözle ve sazla yaydıkları için ekleme ve çıkarmalarla şiiri hep değiştirirler. Bu şiirin olgunlaşma aşamasıdır. İlk söylendiği biçimde yazıya geçirilemediği için yazılı edebiyat ürünleri gibi kesinlik taşımaz.

Âşık şiiri, divan şiiriyle, tekke şiiriyle bağ kurarak zümreler arası alışverişin sağlanmasında köprü görevi yapmıştır. Divan şairi, aydınlar arasında Osmanlı kültürünü yayarken âşıklar da halk aydını olarak Osmanlı-Türk kültürünü halk arasında yaymışlardır. Halkın Osmanlı-Türk kültürü çevresinde toplanmalarına yardımcı olmuşlardır.

Âşık edebiyatı, kendisinin veya başkalarının şiirlerini saz eşliğinde çalıp okuyan ya da halk hikâyeleri anlatan ve âşık adı verilen saz şairlerinin oluşturduğu edebiyattır. Âşık edebiyatı beş yüz yılı aşan bir zamandan günümüze Anadolu, Rumeli ve Azerbaycan'da gelişip olgunlaşan çoğu manzum eserlerden bazen de nazım-nesir karışımı hikâyelerden meydana gelmiştir. Âşık edebiyatı geniş halk kitlelerinin dil ve duygu inceliğine, heyecanlarına cevap veren bir edebiyattır. Bir topluluk ya da zümre edebiyatı olarak kabul edilen âşıkların eserleri uzun süre halk edebiyatı içinde değerlendirilmiş ve aydınlardan ilgi görmemiştir (Karahan,1991: 550).

Âşık şiiri, âşık adı verilen sanatçıların malıdır, dili, nazım şekilleri, türleri, hayata bakışı farklıdır. Geleneğe bağlıdırlar, divan edebiyatı etkisinde kalmaları onları anonim edebiyattan ayırmıştır. Âşık edebiyatı anonim edebiyatla, divan edebiyatı arasında bir edebiyattır. Divan edebiyatından etkilense de özü ve şekli bakımından anonim edebiyata yakındır. Âşıklar insan topluluklarının belirli bir gelişme çağında yaşamış olan müzisyen şair tipinin bizdeki benzerleridir. Bunların kökü ilkel

toplumların şiir, müzik, dans ve sihir gibi birçok sanatı başlatan sanatçılarına kadar uzanır.

Âşık edebiyatı, yalnız bir sosyal sınıfa veya dinî bir topluluğa özel bir edebiyat değil; birbirinden farklı, çeşitli çevrelere, çeşitli tarikat ve meslek mensuplarına, farklı beğeniye sahip insanlara seslenen, çeşitli zümreler arasındaki ortak bir edebiyattır. Âşık edebiyatı İslâmiyet ve Osmanlı kültürünün ürünüdür. 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar çeşitli kaynaklardan gelen çeşitli edebî ve fikri öğelerin kaynaşmasından oluşmuş yeni bir sentezdi. 18. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar geçirdiği edebî gelişim sonucunda eski halk edebiyatı ögelerinin yerini divan edebiyatı ögeleri almaya başlamıştır (Köprülü,1962: 43).

XVI. Yüzyılda Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı15. yüzyılda dinî-tasavvufî halk edebiyatı yüksek zümre edebiyatından henüz ayrılmamıştır. Bu bakımdan bu yüzyıl, 15. yüzyılın ve Yunus Emre geleneğinin devamı sayılır. Âşık edebiyatı 16. yüzyıldan itibaren yazılı kaynaklara aktarılmaya başlanmıştır. Anadolu’da ozan-baksı geleneğinin âşık edebiyatı başlayana kadar sürdüğü kabul edilmektedir. Ozan-baksı geleneğinin Anadolu’daki örnekleri tespit edilememiştir. Âşık edebiyatın ilk örnekleri hakkında yeterli bilgimiz yoktur. 16. yüzyıl sonlarına doğru yazıldığını sandığımız örnekler, ilk örnekler olarak niteleyemeyeceğimiz olgunlaşmış örneklerdir (Artun, 1996: 15).

16. yüzyılda Osmanlı-Türk kültürü ilerlemiş, Anadolu Türkçesi işlek bir dil olmuştu. Kültür hayatı, ülkenin bütün büyük şehirlerinde gelişiyordu. 16. yüzyıla damgasını vurmuş âşıklarımıza konu olmuştur. Bunları destanlarda görebiliriz. Bu yüzyılda divan şairlerinin büyük merkezlerde toplanmalarına karşılık, âşıklar Anadolu ve Rumeli’den başka Mısır, Suriye, Kuzey Afrika gibi imparatorluğun uzaklardaki topraklarına kadar yayılmışlardır. Bu âşıkların büyük bölümü yeniçeri ve sipahi âşıklarıdır.

Bu yüzyılın en önemli olayı, âşıklık geleneğinin iki ayrı coğrafyada gelişip boy atmasıdır. Kuzey Afrika'da çoğu kahramanlık ve savaş üzerine şiir söyleyen Garp Ocakları"na mensup bu âşıklarda Anadolu ve Rumeli âşıklarının izlerini görüyoruz (Sakaoğlu,1989: 115).

Âşıkların ilk dönemleri hakkında tam bir bilgimiz yoktur. Tezkirelerde âşıkların biyografilerine ve eserlerine rastlayamayız. Bu nedenle 16. yy. bir yönüyle âşık şiirinin hazırlık dönemidir. 17. yüzyıl âşık şiirinin altın dönemidir. Bu yüzyılda birkaç âşık hariç divan şiirinin dil, zevk ve estetiğinden etkilenilmiştir. Ancak âşık şiirinin hâkim niteliği korunmuştur (Elçin,1976: 523).

16. yüzyıl, Osmanlı kültürünün en parlak dönemidir. Halk kültürü ve âşık edebiyatı gelişmeye başlayıp Anadolu ve Rumeli'nin büyük merkezlerinde, serhat kalelerinde âşıkların çoğaldığı görülmektedir. Bu âşıklardan kalan eserler az olmakla birlikte gelişim hakkında fikir verecek ölçüdedir. Âşıkların şiirlerinde halk kültürü ögeleri yüzyıl başlarında kuvvetle kendini hissettirir. Yüzyılın ikinci yarısından başlayarak divan edebiyatı ve tekke edebiyatının etkisi artar. Arapça ve Farsça kelime ve terkip kullanımı artar. Üslûpta, mecazlarda divan şiirinin etkisi belirginleşir. 16. yüzyılda tarihî ve edebî kaynakların artması, bu dönemde âşıkların genellikle ordu içinde olması bu yüzyıl âşıklık geleneği hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır (Köprülü,1962: 53).

15. yüzyılın ortalarına kadar devam eden ozan yerine İslâm tasavvufundan gelen etkiyle "âşık" adı yayılmaya başladı. 16. yüzyıldan günümüze kadar gelen zengin halk kültürü şiir geleneğinin yaratıcıları veya taşıyıcıları genellikle hece ölçüsünü kullanmışlardır. Biraz eğitim görenler aruz ölçüsüyle de şiir söylemişlerdir. Âşıkların bir bölümü Alevî-Bektaşî düşünce ve zevkinden uzaklaşarak dinî-tasavvufî konular dışında

halk diliyle eserler vermişlerdir. Bu âşıklar sazlarıyla köy, kasaba ve şehir çevrelerinde çeşitli ezgileriyle geniş kitlelere ulaşmışlardır.

16. yüzyılda aşk, kahramanlık, tabiat vd. konuların yanı sıra yerleşik hayata ait özellikler de tablolar halinde âşık edebiyatına girmeye başlamıştır. Âşık edebiyatı Osmanlı toplumunun Anadolu'daki köklü kültür ve yapı değişikliğine uğraması sonucu oluşmuştur. Büyük şehirlerin çevresinde oluşan üst kültür mimaride, müzikte, edebiyatta yeni bir bakış açısı, yeni bir yaşama biçimi, yeni bir zevk oluşturmuştur. Anadolu'da köy ve konar göçer çevrelerde İslâmî kültür etkisiyle Orta Asya Türk kültüründen farklı, fakat büyük şehirlerin etrafında oluşan üst kültürü de yakalayamayan bir kültür oluşmuştur. Âşık şiiri ile divan şiiri aynı kültür kaynaklarından beslenmelerine rağmen kültür ve şiir çevresi farklılığından dolayı iki ayrı disiplin ortaya çıkmıştır. Divan şiirinin üst kültürün beslediği şiir olarak büyük şehir ve kültür merkezlerinin dışında kasabalarda üst kültürü

yakalamış esnaf arasında bile yaygın olması bizi halkla, eğitimli kitle arasındaki çizgiyi belirlerken çok dikkatli olmaya zorlamaktadır. Âşıklar kendilerine özgü estetik anlayışlarına rağmen divan edebiyatından kelime, tamlama,mecaz ve nazım biçimleri almışlardır. Şehir kültüründen ve divan şiir çevresinden uzak yaşamış köylü âşıklarda etki azdır.

Bu yüzyılda âşıklarımız hakkında kesin bilgilere sahip değiliz. Ahmetoğlu, Bahşî, Bahşioğlu, Çırpanlı, Hayalî, Hızıroğlu, Kul Mehmet, Kul Piri, Ozan, Öksüz Dede, Köroğlu, Sururî ve Şükrü Mehmet'i Anadolu ve Rumeli'de yaşayan âşıkların önde gelenlerinden sayabiliriz. Armutlu, Dalışman, Geda Muslu, Kul Çulha ve Oğuz Ali de denizaşırı topraklarda yaşayan âşıklardır.

XVII. Yüzyılda Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı

17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu genişlemiş, Osmanlı kültürü ve uygarlığı ileri düzeye ulaşmıştır. Bu yüzyılda klasik şiirin şiir çevresine yakın yerlerdeki âşıkların şiirlerinde klasik şiirin etkileri görülmeye başlamıştır. Dil ağırlaşmış, bazı âşıklar divan şiirinin nazım şekillerini ve aruz ölçüsünü kullanmaya başlamışlardır (Köprülü,1962: 122). 17. yüzyıldan sonra divan şiiri ile âşık şiiri arasında bir yakınlaşma görülmektedir. Bazı âşıkların şehirlere gelip yönetimden sınırlı da olsa destek görmeleri, medrese ve divan kültüründen etkilenmeleriyle, "kalem şuarası" adı verilen divan şiirinin taklitçileri diye niteleyebileceğimiz yeni bir âşık topluluğu oluştu. Bunlar genellikle saz çalmayı bilmezdi. Bu âşıklar, âşık geleneği ile divan şiiri arasında bir tür köprü işlevi görmüşlerdir. 17. yüzyılda 16. yüzyıla göre daha çok

âşık yetişmiştir. Yüzyıla damgasını vuran âşıkların küçük bir bölümü de "Garp Ocakları" âşıklarıdır.17. yüzyılda âşık edebiyatı gelişimini tamamlamıştır. Bu yüzyıl âşık edebiyatı için altın çağdır. Osmanlı Devleti'nin geniş sınırları içerisinde binlerce âşık yetişmiştir. Bu âşıkların bir bölümü, orduyla birlikte savaşa katılarak askerlerin cesaretini arttırdığı gibi diğer zamanlarda da onları eğlendirmiştir.

Âşıklar, 17. yüzyıldan sonra teşkilatlanmış, "geleneksel âşıklık gezileri" diye adlandırılan seyahatleri yaygınlaşmıştır. Âşık edebiyatı edebî örnekleri kadar icra töresi ve günlük hayatın akislerini taşıyan âdet ve pratikler bütünüyle Osmanlı halk kültürünün biçimlendirdiği bir edebî gelenek olarak bu kültür birikiminin başlıca belge ve birikimi olarak incelenmelidir.

17. yüzyılda âşıkların en büyükleri yetişmiştir. Âşıklık geleneği bu yüzyılda gelişerek şekilde, türde, konuda mükemmeli yakalamıştır. Âşıklar, âşıklık geleneği kurallarını belirleyerek bunlara uyulmasını sağlamışlardır. Âşık edebiyatı, kendi geleneği içinde klasikleşmiş bir edebiyat olduğu için âşıkların söyleyişlerindeki benzerlik, divan şiirinde olduğu gibi geleneğe

uyma zorunluluğundandır. Bu da şiirlerin karışmasına neden olmuştur. Âşıklar âşık, kul, öksüz gibi sıfatları kullanmaya başlamışlardır. Bir kısım âşıklar, yeniçeriler, "sipahiler, leventler gibi askerî topluluklar arasından yetişmiştir.

17. yüzyılın ikinci yarısından sonra görülen diğer âşıklarsa daha çok büyük yerleşim merkezlerinde yaşamış divan şiirinin çevresinde bulunmuş âşıklardır. Bunların en önemli temsilcileri; Âşık Ömer, Gevherî ve Katibî'dir. Aruz ölçüsü bildikleri gibi, belli ölçüde öğrenim görmüşlerdir. Aralarında saz çalmayı bilmeyenler bulunsa da genellikle saz çalarlar. Bu dönemde bazı divan şairleri hece ölçüsüyle şiir yazmayı denemişlerse de divan edebiyatının âşık edebiyatı üzerinde etkisi daha fazla olmuştur. Bu etki daha sonraki yüzyıllardaki Erzurumlu Emrah, Dertli, Bayburtlu Zihnî ve Şem'i gibi âşıklarda açıkça görülür.

Bu yüzyılda yaşanan tarihi olaylar destanlara konu olmuştur. Bunlar tarihin destanlaştırılmış örnekleridir. Âşıklar katıldıkları savaşları, duydukları zafer ve hezimetleri konu almışlardır. Âşıklar zümresi içinde okuryazarlar çoğalmağa başlamış, hatta iyi eğitim görüp devlet hizmetinde yer alanlar da olmuştur. Gevheri, Âşık Ömer gibi âşıklar divan şairlerine özenerek aruzlu şiirler yazmışlardır. Bunun sonucunda bu âşıkların dilleri ağırlaşmıştır. Dönemin âşıkları hakkında fazla bilgimiz yoktur, bilgilerin çoğu cönklerdeki şiirlerin değerlendirilmesi yoluyla sağlanmıştır. Birçok cönk ve mecmuada Âşık Ömer ve Gevherî'nin şiirlerinin yer alması âşıkların kendilerini aydın zümreye kabul ettirdiklerinin bir göstergesidir.

Âşıklık geleneği Osmanlı kültürünün merkezi olan İstanbul'da, klasik müzikten de ögeler almış, klasik Türk müziği makamları ve aruzlu şekiller, âşık fasıllarında önemli yer tutmuştur. Klasik şiir çevresinden uzak yaşayan âşıkların şiirlerinde şiirin merkezine güzelleri ve bunlara bağlı heyecanı ve

duyarlılığı koyup çevrelerini dekor olarak aldıklarını ve doğayla bezediklerini görüyoruz (Artun,1995: 62).

Aynı kültür kaynaklarından beslendikleri için, âşık şiiri ile divan şiiri arasında benzerliklerin ve ortaklıkların olması kaçınılmazdır. Âşıklar ve divan şairleri, güzeli ve güzellikleri anlatmak için çeşitli kavramlardan yararlanarak, benzetme ögeleriyle sevgili ve çevresini anlatırlar. Bu ögeler, divan ve halk şiirinin tarihsel gelişimi içinde belli kullanım kalıpları kazanarak klişe mecazlar haline gelmiştir. Bunları da belirleyen şiirin sunulduğu kültür çevresinin ortak beğenisidir. Göçebe topluluklar içinde yetişen âşıklarda göçebe kültürü etkisiyle göçebe yaşamın ve doğal çevrenin etkisi görülür. Köy ve kasaba kültürünün etkisiyle yetişen âşıklar üzerinde, çevrelerine ait özelliklerin varlığı dikkati çeker (Artun,1995: 61).

Âşıklar ve divan şairleri birçok mazmun, mecaz ve benzetme ögelerini küçük değişiklikler yaparak ortaklaşa kullanmışlardır. Sanatçılar, bu ortak motifleri kendi geleneklerine uygun bir şekilde işlemişlerdir. Âşıkların şiir çevresi, kültür ve beğeni farklılığı nedeniyle klasik edebiyatın şiir çevresinden ayrılır. Âşıklar, tabiatı, insanı ve olayları konuşma dilimizin rahatlığı içinde özgün imgelerle anlatırlar.

Âşıklar, İslâmiyet kültürü ve Allah birliğine varma yollarını arayan görüşler bütünü olan tasavvuftan etkilenmişlerdir. Tasavvufun, âşıklara ve divan şairlerine olan etkisi onları ortak bir dünya görüşünde birleştirir. Aşk anlayışları, rintlik düşünceleri, ölüm ve hayat karşısındaki tavırları benzerdir. Tasavvufta aşk, Allah’la bütünleşmektir. Dünyevî aşk geçicidir, kişiyi olgunlaştırır, nefsi eğitir. Maddî aşk, manevî aşka geçiş için bir basamaktır. Âşıklar, tasavvuf kültürü etkisiyle kendilerini bahtsız, sevgiliyi erişilmez ve vefasız görürler. Divan şairlerinin vuslatsız, paylaşılamayan aşk acılarıyla yaşamalarına karşın âşıklar, sevgiliye ve vuslata taliptirler. Felekten yakınmalarına rağmen, yaşama sevinci gözlenir. Âşıkların İslâmî

motiflere, inanç esaslarına, badetlere, hukuka ve ahlâk konularına değindiklerini görürüz (Artun,1995: 65).İlk şairname bu yüzyılda yazılmıştır. Âşık Ömer şairnamesinde pek çok âşığın adını vermiş, fakat şıkların özelliklerini sıralamamıştır. Ayrıca bu yüzyıldan elimize ulaşan cönk ve mecmualar bize kaynaklık etmektedir (Kaya, 1990: 7).

17. yüzyılda Osmanlı Ordusunun seferlerine katılan şiirlerinde bunları işleyen âşıklara “ocak âşıkları” adı da verilmektedir. 17. yüzyılın önde gelen âşıklarını şöylece sıralayabiliriz. Karacaoğlan, Gevherî, Tımışvarlı Âşık Hasan, Âşık Ömer, Kayıkçı Kul Mustafa, Ercişli Emrah, Katibî, Bursalı Halil, Kuloğlu, Âşık, Âşık İbrahim, şık Nev’i, Âşık Yusuf, Benli Ali, Berberoğlu, Haliloğlu, Kamilî, Kâtip Osman, Keşfî, Kırımî, Kul Mehmet, Kul Süleyman, Mahmutoğlu, Öksüz Âşık, Sun’i, Şahinoğlu, Üsküdarî, Yazıcı vb. (Sakaoğlu,1989: 286).

XVIII. Yüzyılda Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı

18. yüzyılın âşıkları siyasal tarihimizde çok önemli olaylar olmasına rağmen 17. yüzyılda yetişen usta âşıkların gücüne ulaşamamışlardır. Âşık edebiyatı gerilemeye başlamıştır. Buna rağmen âşıklar, divan şairlerine göre daha canlı daha hayati konulara yönelen şiirler yazmışlardır.

18. yüzyılda âşıklar, etkilerini ve varlıklarını sürdürmüşlerdir. Divan edebiyatının etkisinde kalarak kusurlu biçimde aruzu kullanan âşıkların sayısı artmıştır. Bu dönemde kahvehanelerde, bozahanelerde, meyhanelerde ve panayırlarda ellerinde sazlarıyla şiirler söyleyen âşıklık geleneğinden yetişme âşıklara her yerde rastlanıyordu (Köprülü,1962: 391).

Âşıklık, bu yüzyılda çok yaygınlaşmıştır. Hatta aruz ölçüsüyle şiirler yazan âşıklara şuara tezkirelerinde bile rastlanmaktadır. Nedim’in hece vezniyle bir türkü yazması bu ilginin bir kanıtıdır. Bu dönemde âşıkların değeri her kesimde bilinmeye başlamış ancak önemli bir âşık yetişmemiştir (Köprülü,1962: 391). Bu yüzyılda siyasî tarihimizin önemli olayları

olmasına rağmen büyük âşık çıkmamıştır. 18. yüzyılda sosyal konular üzerine yazılan destan ve koşmalar ayrı bir önem taşır.

18. yüzyılın önde gelen âşıklarını şöylece sıralayabiliriz: Abdî, Agah, Agahî, Âşık Ali, Âşık Bağdadî, Âşık Derunî, Âşık Halil, Âşık Kamil, Âşık Nigarî, Âşık Nuri, Âşık Ravzî, Âşık Sadık, Âşık Said, Hocaoğlu, Hükmî, Kabasakal Mehmet, Kara Hamza, Katibî, Kıymetî, Küsadî, Levnî, Mağripoğlu, Nakdî, Neşatî, Rıza Seteroğlu, Sırrı, Süleyman, Şermî, Talibî vd. (Sakaoğlu,1989: 293).

XIX. Yüzyılda Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı

16. yüzyıldan beri gelişimini sürdüren âşık edebiyatı 19. yüzyılda daha büyük önem kazanmıştır. Divan edebiyatında mahallileşme akımı artarken, diğer yandan âşık şiiri divan edebiyatı etkisine daha fazla girerek halktan ve halk zevkinden uzaklaşma eğilimi göstermeye başlamıştır. Âşıklar, Âşık Ömer ve Gevherî etkisinde kalarak aruz ölçüsünü, divan şiirinin nazım şekillerini daha çok kullanmaya başlamışlardır. Hece ölçüsüyle yazdıkları şiirlerde de daha çok Arapça ve Farsça kelime, terkip ve tamlamalar kullanmaya başlamışlardır (Köprülü,1962: 524).

Âşık edebiyatı ve divan edebiyatı 19. yüzyılın ikinci yarısında toplumdaki değişim ve gelişime paralel olarak gerileyip gelenekten uzaklaşmaya başlamıştır. Sultan Abdülaziz döneminde Bektaşî tekkelerinin tekrar açılmasıyla geçici bir gelişme göstermiş; fakat bu, eski sanat şekillerine dönmeye yetmemişti. Büyük şehir merkezlerindeki âşık kahvelerinin yerini tutmaya çalışan semaî kahveleri gelenekten kopmuş eski ortak özelliğini kaybederek, dar bir çevreye seslenen bir zümre edebiyatı karakteri almaya başlayan âşık edebiyatının eski canlılığını kazanmasına yetmedi (Köprülü,1962: 43).

19. yüzyılda âşık şiiri önemli bir gelişme gösterememiştir. Eski söylenenlerin tekrarı yapılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun her tarafında

âşıkların sayısı artmış, âşık zümreleri oluşmuştur. 19. yüzyıl âşıkları hakkında diğer yüzyıllara oranla daha çok bilgi sahibiyiz. İmparatorluğun parçalanması, siyasî ve sosyal değişimler şiirin konularını etkilemiştir.

Toplumun her kesiminde ve kurumlarında görülen köklü değişimlerden biri de 19. yüzyılda Tanzimat'la ortaya çıktı. Batıda 18. yüzyılda ortaya çıkan z Fransıİhtilali, bütün dünyayı sarstı. Milliyetçilik, özgürlük, eşitlik, hak, adalet gibi yeni kavramlar simgeleşti. Fransız İhtilali'nin etkileri, 19. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nda kendini göstermeye başlar. Bireyi ve toplumu derinden etkileyen ve yeni bir sanat, edebiyat anlayışı getiren bu dönem yine yüzü Batıya dönük, ama öncekilerden ayrı bir yolda oluştu. Batı uygarlığı etkisinde gelişen Türk edebiyatı, insana ve yaşama bakış açılarını değiştirerek dışa dönük konulara yöneldi.

Tanzimat sonrası batılılaşmaya uyum gösteremeyen yeniçeri ocaklarının kapatılmasından sonra güç kaybeden medrese ve tekke, âşık tarzı heceyle şiir örnekleri vermeye başlamıştır. 19. yüzyılda Batıya açılma Türk sosyo-kültürel yapısını belirleyen kurumları da etkiledi, değişime uğrattı. Matbaanın yaygınlaşıp yazılı ortamın başlaması sözlü kültür ortamının ürünü olan âşıklık geleneğini de etkiledi. 2. Meşrutiyet'le birlikte basından sansürün kalkmasıyla birlikte gittikçe gelişen basın ve tiyatro kumpanyalarının faaliyetleri gibi yeni eğlence formları karşısında 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan semaî kahvehaneleri işlevlerini kaybederek birer birer kapanırlar. Semaî kahvehaneleri ve çalgılı kahvehaneler İstanbul'a özgü bir zümre olan külhanbeyi-tulumbacıların kontrolündeydi (Çobanoğlu,1999: 69).

Tanzimat'la birlikte, aydınlar arasında halk edebiyatına gösterilen ilgi artmışsa da bu sürekli bir ilgi olmamıştır. Ziya Paşa gerçek Türk edebiyatının halk edebiyatı olduğunu söylemiş ancak kısa bir süre sonra

klasik şairlerin âşıkları aşağılayan sözlerinden daha ağır ifadeler kullanmıştır.

19. yüzyılda İstanbul, âşık edebiyatının gelişmesi bakımından çok uygun bir çevre olmuştur. Bunda, 2. Mahmut'un âşıkları korumasının payı büyüktür. Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı yeniden canlanmıştır. 19. yüzyılın sonlarında büyük yerleşim merkezleri ve özellikle İstanbul'daki kuvvetli âşıklık geleneği yerini başka bir geleneğe "semaî kahvelerine" bırakmıştır. Bu kahvelerde söz sahibi olan âşıklar artık gezginci âşık değildir. "Meydan Şairleri" de denen bu tarzın temsilcileri semaî kahvelerinde mani, destan, koşma, divan, semaî, kalenderî gibi şiirler söylerlerdi. Ramazan, bayram ve Cuma geceleri semaî kahvelerinde büyük toplantılar olurdu. Önce klarnet, darbuka ve zilli maşa gibi çalgılarla mızıka faslı yapılırdı. Alafranga marşlardan sonra türkülere geçilirdi. En sonunda âşık şiirleri okunurdu. İstanbul'da semaî ocakları genellikle tulumbacı ocaklarına bağlı İstanbullu âşıklardı.

19. yüzyılda âşıklık geleneği, zayıflayarak güç kaybetmeye başlamıştır. Yeniçeri ocaklarının kapatılması, tekkelerin zamanla işlevlerini yerine getiremez duruma düşmeleri ve daha sonraları kapatılmaları nedeniyle âşıkların yetişme kaynaklarından çoğu ortadan kalkmıştır.

19. yüzyıl, âşık edebiyatının İstanbul'da saray ve konaklara da girdiği bir dönem olmuştur. Âşıkların yetişmesinde önemli bir yeri olan yeniçeri ocaklarını kaldıran 2. Mahmut âşıkları koruyarak saraya almıştır. 2. Mahmut'tan Abdülaziz'in son zamanlarına kadar düzenli teşkilatları ve esnaf loncalarına benzer loncaları vardı. Âşık fasıllarından hoşlanan 2. Mahmut, Abdülmecit ve Abdülaziz dönemlerinden sonra şehir çevrelerinde âşıklar ve âşık edebiyatı önemini kaybetmeye başlamışlardır (Karahan,1991: 550). Saraylardaki âşıkların hükümet tarafından tayin edilen bir âşık kahyaları bulunur bazen hükümet bu âşıkları kendi

propagandaları için kullanırdı. Diğer âşıklar ise belli kahvehanelerde toplanıp saz ve söz fasılları yaparlardı.

Âşıkların ürünleri, müzikle şiirin bir birleşimidir. Çeşitli dönemlerde kopuz, kara düzen, bozuk, tambura, çöğür gibi sazlar kullanmışlardır. Usta âşıklar özgün ezgiler, makamlar yaratmışlardır. 19. yüzyılda İstanbul'da Tavukpazarı'nda, Tahtakale'de daha çok tulumbacılar ve kabadayılar tarafından işletilen âşık kahvelerinde sazlı sözlü eğlenceler düzenlenirdi. Âşıklar kahvenin duvarına asılan ödüllü bağlamayı (muamma) nazımla çözmeye çalışırlardı. Bağlamayı çözen âşığın ödülü para, saz, tüfek vb. olurdu. Bu kahveler, 1826 yılında yeniçeri ocaklarının kapatılmasıyla yıktırıldı. Daha sonra semavi kahveleri adıyla yeniden açıldı. Bunlar da sonradan yerini İstanbul'da, Beşiktaş, Tophane, Boğazkesen, Eyüp, Halıcıoğlu gibi semtlerde açılan çalgılı kahvelere bıraktı. 1908 meşrutiyetinden sonra birer birer ortadan kalktı.

Âşık edebiyatı, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan, saraylarda, konaklarda, asker ocaklarında, sınır kalelerinde, kahvehane ve bozahanelerde, panayırlarda, köylerde ve konar göçerler arasında zevk ve heyecanla dinlenen bir edebiyattı. Âşık edebiyatı, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısını ve hayata bakışını yansıtır. Büyük tarihî olaylar karşısında halkın sevinçlerini, üzüntülerini, devlet büyükleri hakkında duygularını anlatan destanlar tarihî birer belge niteliğindedir. Âşık çağına tanıklık etmesi, yaşanılan hayattan kesitler sunması yönüyle işlevseldir. Âşık edebiyatı, kültür tarihine de kaynaklık eder. Âşık edebiyatının derinlemesine incelenmesi, yaşadığı dönem edebiyat anlayışı ve insan yapısına ait açık bilgiler vermeyen divan edebiyatının sosyal çevresi hakkında da bilgi verecektir (Köprülü,1962: 46).

19. yüzyılda, 16. yüzyıldan beri gelişimini sürdüren âşık edebiyatı, önem kazanmıştır. Bir yandan klasik edebiyat içinde mahallileşme akımı

artarken, diğer yandan halk şiiri klasik edebiyat etkisine girerek halktan ve halk zevkinden kopmaya başlamıştır. Âşık zümreleri oluşmuş, imparatorluğun parçalanması, politik ve sosyal değişimler şiirin konusunu etkilemiştir (Köprülü, 1962: 391). 19. yüzyılda en dikkati çeken olaylardan biri de âşık kolu adını verdiğimiz usta-çırak ilişkileridir.

Âşıklık geleneğinde önemli rolleri olan âşık kollarının bu dönemde yer alması önemlidir. Bu kollar; 1) Emrah Kolu 2) Ruhsatî Kolu 3) Şenlik Kolu 4) Sümmanî Kolu, 5) Dertli Kolu, 6) Huzurî Kolu, 7) Derviş Muhammed Kolu'dur (Kaya, 2000: 13-24). Tekkelerin kurulduğu ve geliştiği şehir ortamlarında âşıkların, tekke ve medrese kültürüyle yoğrularak 19. yüzyıl sonlarına kadar geleneksel tavırlarını sürdürdükleri görülmektedir.

Yeni bir estetik ve doğrudan doğruya yaşamdan alınan yeni konular, yaşam ve gerçekle beslenemeyen, soyut düşüncelere dayalı düşüncelerle içine kapanmış divan şiirini sarstı. Tanzimat'la birlikte yeni edebiyatın yapısında kullanılacak değer ve kavramlar getirme çabası, günlük hayatla ilgili her türlü olay, duygu ve düşünceyi şiirin ve nesrin konusu olarak seçen Tanzimat edebiyatını doğurdu. Önceleri biçimde eski, özde yeni şiir anlayışıyla başlayan Tanzimat edebiyatı, divan şiirinden aktarılmış değiştirilmiş ögelerle yeniliğe başlar. Divan şiirinin sebk-i Hindi hayallerinden ve girift mazmunlarından sıyrılarak, şiirde yalın düşünce diye niteleyebileceğimiz doğrudan anlatımı kullanmışlardır. Yeni duygular, yeni heyecanlar, yeni düşünceler divan geleneğine bağlı şekil ve tekniklerle işlenerek yeni hareket başlatıldı. Yeni bir hayal dünyası, yeni bir estetik, renk ve dış âlem yakalanmaya çalışıldı. Hayaller, tabiattan ve eşyadan gelen duygulara açıldı.

Bu yüzyılda âşıkların çoğu okur yazardır. Bazı âşıkların şiirleri klasik kalıplara uymasa da divan şeklinde basılmıştır. Okur yazar âşıkların yanı

sıra eski geleneğe bağlı âşıklar dar çevrelerde şiir söyleyerek âşıklar, geleneğini sürdürmeye devam etmişlerdir.

19. yüzyılın önde gelen âşıklarını şöylece sıralayabiliriz: Âşık Şem'i, Âşık Şenlik, Âşık Tahirî, Bayburtlu Celalî, Bayburtlu Zihnî, Ceyhunî, Dadaloğlu, Deliboran, Dertli, Erzurumlu Emrah, Gedaî, Hızrî, Kamilî, Kusurî, Meslekî, Minhacî, Muhibbî, Ruhsatî, Serdarî, Seyranî, Silleli Sururî, Sümmanî, Tokatlı Nuri, Tıflî, Bezmi, Devamî vd. (Sakaoğlu,1989: 293).

Artun (Erman), 1995, "Ozandan Âşığa Halk Şiiri Geleneğinin Kültür Kaynakları", İçel Kültürü, İçel.

Artun (Erman), 1995 " Karacaoğlan'ın Şiirlerinin Kültür Kaynakları" Anayurttan Atayurda Türk Dünyası, Yıl 3, s. 7, Ankara.

Artun (Erman), 1995, "Dadaloğlu Üzerine Birkaç Söz", İçel Kültürü, Yıl 9, S. 40, İçel.

Artun, (Erman), 1996, Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği (1966-1996) ve Âşık Feymani, Adana Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay., Hakan Ofset. Adana.

Artun (Erman), 1997, "Adana Âşıklık Geleneğinde Karacaoğlan Çığırma", İçel Kültürü, S. 54, İçel.

Artun (Erman), 1998, "Günümüzde Yeniden Yapılanma Âşıklık Geleneğinin Sosyo-Kültürel Boyutu", Emlek Yöresi ve Çevresi Halk Ozanları Sempozyumu Bildirileri, Ankara, Kuloğlu Matbaacılık.

Artun (Erman), 1999, "Günümüz Adana Âşıklık Geleneğinde Nasihat (Öğütleme) " 1. Balıkesir Kültür Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Balıkesir.

Artun (Erman), 1999 "Günümüz Adana Âşıklık Geleneğinde Alkış Kargış" III. Uluslar Arası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni Bildirileri, Adana.

Artun (Erman), 1999 “Âşık Tarzı Türk Halk Edebiyatında Üslup”, Edebiyat/Toplum Sempozyumu Bildirileri, Gaziantep.

Artun (Erman), 1999 “Günümüz Adana Âşıklık Geleneğinde Ölüm Mezar Teması”, Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, İstanbul.

Artun (Erman), 1999, “ Günümüz Adana Âşıklık Geleneğinde Mizah”, Folklor-Edebiyat, S.17.

Artun (Erman), 2000 “Osmanlı-Türk Kültürü Âşık Şiirinin Belirleyici Rölü”, Adana Halk Kültürü Araştırmaları 1. Adana, Epsilon Ofset.

Artun (Erman), 2000, “Günümüz Adana Âşıklık Geleneğinde Yiğitleme (Yiğit Üstüne Türkü. Adana Halk Kültürü Araştırmaları 1, Adana.

Artun (Erman), 2000, “Günümüz Adanalı Âşıkların Dini-Tasavvufi Şiirleri, Adana Halk Kültürü Araştırmaları 1, Adana.

Artun, Erman, 2000; Adana Halk Kültürü Araştırmaları I, Adana Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay. Epsilon Reklam ve Matbaa, Adana.

Artun (Erman), 2000, ” Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı Terimleri Üzerine Bir Deneme”, Adana Halk Kültürü Araştırmaları, 1. Adana.

Artun (Erman), 2000a, Adana Halk Kültürü Araştırmaları 1, Adana, Epsilon Ofset.

Artun (Erman), 2000c, “Günümüz Adana Âşıklık Geleneği Âşıklarından Âşık Kederi’nin Alevi-Bektaşi Edebiyatındaki Yeri” 1. Uluslar Arası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, 27-29 Nisan 2000 Ankara.

Aslanoğlu, İbrahim, 1976; Kul Himmet Üstadım, İstanbul.

Aslanoğlu, İbrahim; 1984, Pir Sultan Abdallar İst., Erman Yay.

Bali (Muhan), 1975, “Âşık Karşılaşmaları-Atışmalar I, Türk Folkloru Araştırmaları, Eylül, cilt 16, İstanbul.

Bali (Muhan), 1975 “Âşık Karşılaşmaları-Atışmalar II, Türk Folklor Araştırmaları, 7457.

Başgöz (İlhan), 1952, “Âşıkların Hayatlarıyla İlgili Halk Hikayeleri” Journal Of America, Folklor, 65, 1952, No: 238.

Başgöz (İlhan), 1968, İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul.

Başgöz (İlhan), 1977, “Halk Edebiyatı ve Folklor” Milliyet Sanat Dergisi, s. 216, İstanbul.

Başgöz (İlhan), 1977, “Karacaoğlan mı, Pir Sultan mı Halkın Dilinden Konuşuyor, Halk mı Onların Dilinden Konuşuyor”, Milliyet Sanat Dergisi, 28 Ocak 1977, S. 2; 6, İstanbul.

Başgöz (ilhan) 1986, Folklor Yazıları, İstanbul, Adam Yayınları.

Başgöz (İlhan), “Halk Hikayelerinde Rüya Motifi ve Şaman İnitation Ayinleri, Asian Folklore Studies C. XXVI-I,

Başgöz (İlhan), 1986 Türk Halk Hikayelerinde Düş Motifi Zinciri, Folklor Yazıları, İstanbul.

Boratav (Pertev Naili), 1918, “Âşık Edebiyatı” Türk Dili Dergisi, Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı, Sayı: 207, Aralık, Ankara.

Boratav (Pertev. N.), 1942, Halk Edebiyatı Dersleri, Ankara.

Boratav (Petev N.), Fıratlı (Halil Vedat), 1943, İzahlı Halk Şiiri Antolojisi, Ankara.

Boratav (Pertev Naili), 1978, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul, Gerçek Yayınevi.

Boratav (Pertev Naili), 1982, “ Folklor, Halk Edebiyatı ve Âşık Edebiyatı”, Folklor ve Edebiyat, İstanbul, Adam Yayınları.

Boratav, P. Naili; 1982, Folklor ve Edebiyat, İstanbul, Adam Yay.

Boratav (Pertev Naili), 1988, Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği, İstanbul, Adam Yayınları.

Çetin (İsmet), 1997 Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknameleri, Ankara.

Çobanoğlu (Özkul), 1999, "Elektronik Kültür Ortamında Âşık Tarzı Şiir Geleneği Bölgemizde Çukurova Âşıklar Üzerine tespitler " 3. Çukurova Uluslar Arası Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Adana, Adana Ofset.

Çobanoğlu (Özkul), 1999, " Osmanlı Devletinde Türk Halk Kültürünün Değişim ve Dönüşüm Dinamikleri", Osmanlı, Kültür ve Sanat, C. 9, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları.

Dizdaroğlu (Hikmet), 1969, Halk Şiirinde Türler, Ankara, TDK Yayını.

Elçin (Şükrü), 1975, "Halk Şairi Deyimi Üzerine", Uluslar Arası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Konya.

Elçin (Şükrü), 1976, "Türkiye'de Halk Edebiyatı" Türk Dünyası El Kitabı, Ankara.

Elçin (Şükrü), 1981, Halk Edebiyatına Giriş, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Elçin (Şükrü), 1984, Gevheri Divânı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yay., Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Elçin (Şükrü), 1984a, Halk Edebiyatı Araştırmaları I-II, Ankara.

Elçin (Şükrü), 1987, Âşık Ömer, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, Gaye Mat.

Eraslan (Kemal), 1994, "Divan-ı Lügat-it Türk'te Aruz Vezniyle Yazılan Şiirler", Türk Dilleri Araştırmaları Yıllığı, Belleten, 1991, Ankara.

Gökalp (Ziya), 1958, Türkçülüğün Esasları, İstanbul.

Gölpınarlı (Abdülbaki)-Boratav (Pertev Naili), 1991, Pir Sultan Abdal, İstanbul, Der Yayınları.

Günay (Umay) l988, "Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler" Mehmet Kaplan İçin, Ankara.

Günay (Umay), 1992, Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Akçağ Yayınları, Ankara.

Günay (Umay), 1999, " Osmanlı İmparatorluğu ve Türk Halk Kültürü", Osmanlı Kültür ve Sanat, c. 9, Yeni Türkiye Yayınları.

Güzel (Abdurrahman) 1989", Tekke Şiiri", Türk Dili ve Edebiyatı Özel Sayısı, Ankara.

Kalkan (Emir), 1991, XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri Antolojisi, Ankara.

Kaplan (Mehmet), 1981, Tip Tahlilleri, Türk Edebiyatında Tipler, İstanbul.

Karahan (Abdülkadir), 1991, "Âşık Edebiyatı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 3, İstanbul.

Kartarı (Hasan), 1977, Doğu Anadolu'da Âşık Edebiyatının Esasları, Ankara.

Kaya (Doğan), 1990, Şairnameler, Ankara, HAGEM Yayınları.

Kaya (Doğan), 1994, Âşık Minhacî, Sıvas, Dilek Mat.

Kaya (Doğan), 1999, Âşık Ruhsati, Sivas, Doğan Ofset.

Kaya (Doğan) 2000, Âşık Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul, Kitapevi Yayınları.

Koz (M. Sabri), 1977, Âşık Kolu, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C. I, İstanbul.

Koz, M. Sabri; 1983, "Aşık Edebiyatımızda Ortak Mahlaslar Sorunu" I. Uluslar arası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir.

Koz (M. Sabri), 1985, " Âşık Edebiyatında Destan ve Destan Konuları", Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler 2, Konya.

Köprülü (Fuad), 1962, Türk Saz Şairleri, Ankara, Güven Basımevi.

Köprülü (Fuat), 1981, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Köprülü (Fuat), 1981, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, Diyanet Yayınları.

Köprülü (Fuad), 1989, Edebiyat Araştırmaları, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Köprülü (Fuat), 1989, “Türk Edebiyatının Menşei”, Edebiyat Araştırmaları I, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Kut (Günay), 1994, “13. Yüzyılda Anadolu’da Şiir Türünün Gelişmesi”, Türk Dili ve Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1991, Ankara.

Kutlu (Mustafa)-Doğan (D. Mehmet), 1977, “Âşık”, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul, Dergah Yayınları.

Ocak (Ahmet Yaşar), 1984, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri; Ankara, MİFAD Yay.

Oğuz, M. Öcal; 1983, “Halk Şiirinde Tür ve Şekil Meselesi” Milli Folklor, Ankara.

Oğuz, M. Öcal, 1988, Yozgatlı Hüznî, Ankara, Kültür ve Turizm Bak. Yay.

Okuşluk (Refiye), 2000, Adana Halk Hikayeleri ve Halk hikayeciliği Geleneği, Çukurova Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi.

Özdemir (Fuad), 1991, “ Anadolu Destanlarının Biçimleri ve Çeşitli Temaları”, Anadolu Destanları, Ankara.

Sakaoğlu (Saim), 1986, Karacaoğlan, İstanbul, Büyük Türk Klasikleri.

Sakaoğlu (Saim), 1986, ” Ozan, Âşık Saz Şairi ve Halk Şiiri Kuramları Üzerine”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. I, Ankara.

Sakaoğlu (Saim) 1987, “Halk Edebiyatı Kavramı Üzerine” III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Eskişehir.

Sakaoğlu (Saim), 1998, “Türk Saz Şiiri”, Türk Dünyası El Kitabı, 3. Baskı, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Tanrıkulu (Nâzım İrfân), 1997, Âşıklar Divânı-Günümüz Âşıkları, İstanbul.

Tatçı (Mustafa), 1957, “Âşık Şiirinde Şahısları Telmih Eden Bazı tespitler”, Edebiyattan İçeri, Ankara.

Tatçı (Mustafa), 1997, “İslâmi Türk Edebiyatında Türklerle İlgili Bazı Makaleler, Edebiyattan İçeri, Ankara.

Tolasa (Harun), 1983, Sehi, Latifi, Âşık Çelebi Tezkirelerinde Şair Araştırması ve Eleştirisi, İzmir.

Turan, Metin; 1996, Ozanlık Gelenekleri ve Türk Saz Şiiri Tarihi, Ankara.

Turgut (Osman), 1995, Adana’da Âşıklık Geleneği ve Yaşayan Adanalı Âşıklar, Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana.

Türkmen (Fikret), 1998, “Hikaye”, TDV İslâm Ansiklopedisi C. 17, İstanbul.

Yardımcı, Mehmet, 1998, Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri-Âşık Şiiri-Tekke Şiiri, Ankara, Ürün Yay. Başkent Mat.

etiş (Kazım), 1994, ” Destan”, TDV İslâm Ans. C. 6, İstanbul.

Yıldırım (Ali), 1999, Saraç Köyü Ozanları, I. Emlek Yöresi ve Çevresi Halk Ozanları Sempozyumu Bildirileri, Ankara, Kuloğlu Matbaacılık.

Yıldırım, Ali; 1994, Pir Sultan Abdal, Yaşamı-Sanatı-Şiirleri, Ankara, Ayyıldız Yay.

Yılmaz (Şirin), 1994, “Prof. Dr. Umay Günay ile Halkbilim Çalışmaları Üzerine Bir Konuşma”, Milli Folklor, S. 22, Ankara.

Zelyut Rıza; 1982, Halk Şiirinde Gerçekçilik, Ankara, Ako Yay.

Zelyut Rıza; 1989, Halk Şiirinde Başkaldırı, İst. Sosyal Yay.

Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Dönemi Türk Mizahının Kısa Bir Tarihi / Prof. Dr. Tunca Kortantamer [s.605-621]

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlıların kuruluş döneminde ortaya çıkan sözlü ve yazılı edebiyat ürünleri Anadolu Selçukluları ve Beyliklerinin kültür dünyasından bağımsız olarak düşünülemez. Türklerin Anadolu’da varlığını ciddî bir şekilde göstermeğe başladığı 12. yüzyıldan itibaren her sınıf ve seviyeden insan kendilerine ait veya ortak çeşitli mekanlarda hikayeler dinliyor, kukla2, taklit izliyor, nükteler, şakalar yapıp gülüp eğleniyordu. Anadolu Selçuklu saraylarında komiklerin ve taklitçilerin varlığı biliniyor. Anadolu beyliklerinin saraylarında nedim, komik, taklitçi, ozan ve şairler vardı. Arap halifelerinin ve diğer hükümdarların saraylarında da bulunan nedimin görevi kıssa anlatmak, soytarılık, taklit yapmak, kısacası eğlendirmekti. Bunlar edebî terbiye sahibi, bilgili, zeki insanlar olurlardı.

Anlatılar genel olarak masal, menkabe, fıkra, eski hikayeler ve benzeri eski Türk kültüründen gelen unsurları, İran ananelerini, İran üzerinden gelen Hind hikâyelerini, İslâm kültür dünyasının etkilerini içerirdi. 13-14. yüzyılların Anadolusunda ozanların yanında kıssahan, şehnâmehân gibi isimler taşıyan kişileri görmek mümkün oluyor. 15. yüzyıldan itibaren meddah lakabı aynı anlamda kullanılmağa başlamış, 16. yüzyılla birlikte gitgide yaygınlaşmış, ozanın yerini ise zamanla âşık ve saz şairi tanımları almıştır. Genellikle sanatını halk arasında icra eden bu kişiler klasik edebiyat temsilcileri tarafından küçümsenmişlerdir; ama onların aralarında seçkinleşenler en erken çağlardan itibaren saraylarda kendilerine yer bulabilmişlerdir.

Anadolu’daki mizah ürünleri elbette bu çerçeve içerisinde var olmuştur. Şurası muhakkak ki Anadolu’ya gelen Türkler’in bir mizahı vardı. En azından İslâm öncesi döneme ait izler taşıyan Dede Korkut hikayelerindeki mizahî çizgiler ve ünlü kadın tiplemesi -her ne kadar yazıya geç geçmiş olsa bile- göçebe yaşantısından açık izler taşır.3 Ne yazık ki Türklerin Anadolu’daki ilk yüzyılından elimizde yazılı mizah ürünleri bulunmamaktadır. Bu yüzden belki de Anadolu’daki en eski mizah ürünleri hakkında bir fikir sahibi olmak için Farsça yazmış olmasına rağmen Mevlanâ’nın başta Mesnevî olmak üzere, Fihi Mâfih ve Mecâlis-i Seb’a adlı eserlerinde bir küçük kitapçık oluşturacak kadar çok sayıdaki güldürücü ve tabii ki aynı zamanda eğitici öğretici hikâyelere bakmak gerekir. Bunların bazıları daha sonraları Anadolu’da yazılan Türkçe mesnevilerde sık sık karşımıza çıkar;4 kimisi Bektaşî,5 kimisi Nasreddin Hoca6 hikâyesine dönüşür; kimisi ise günümüzde bile anlatılır.7 Sözlü geleneğe inanmak gerekirse, kayd-ı ihtiyatla karşılamak şartıyla Şeyyad Hamza ve Nasreddin Hoca hakkındaki söylentiler 13. yüzyılın ilk mizahî mısraları arasında yer alabilir.8

Türk mizahı söz konusu olunca 13. yüzyılın kuşkusuz en önemli ismi Nasreddin Hoca’dır.9 Nasreddin Hoca’nın adı çok geniş bir yayılma alanına sahiptir; Türkistan’dan Macaristan’a, Güney Sibirya’dan Kuzey Afrika’ya, Osmanlı egemenliğinin uzandığı bütün bölgelere onun fıkraları ulaşmış, fıkraların yayılmasında en önemli rolü başta İstanbul olmak üzere Osmanlı kültür merkezleri oynamıştır. Boratav’a göre “Hemen hemen her hikaye için Nasreddin geleneğinden bağımsız ve yazıya geçme aşamasından önce bir oluşum düşünebiliriz. Nasreddin geleneği, sözlü edebiyattan olduğu gibi, çeşitli dil ve kültür kökenli yazılı kaynaklardan da büyük ölçüde beslenmiştir.10

Bu kadar geniş bir alana yayılan bir kimliği tek bir kişiye indirgemenin güçlüğü ortadadır. Nasreddin Hoca'nın kimliği konusunda yetersiz belgelere dayanarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ancak araştırmaların günümüzde vardığı sonuçlar onun 13. yüzyılda yaşadığını, Sivrihisar çevresinden olduğunu, hayatını Akşehir'de sürdürdüğünü kabul ediyorlar. Öyle anlaşılıyor ki latifeleri ve tuhaflıkları ve kişiliği ile etkili olmuş bu Nasreddin Hoca'ya zaman içerisinde hem sözlü gelenekten hem yazılı edebiyattan, hem de başka kültürlerden bir çok hikaye uyarlanmıştır. Zaten Nasreddin Hoca hikayelerinde onun tarihî-gerçek kimliği ile değil, ismi etrafında oluşan efsane yani kurgusal bir kişilik, hatta ve hatta kişiliklerle karşı karşıyayız. Bu yüzden Nasreddin Hoca'nın kişiliği üzerinde durulurken, donmuş, değişmez, "ideal" bir tek fıkra kişisi "Nasreddin" yerine, onun ününün yayıldığı ülkelerin, ülkeler içinde bölgelerin hasılı değişik toplumların her birine özgü nitelikleri yüklenen, aynı bir yerde aynı bir toplum içinde ise çağının şartlarına göre durmadan değişen "Nasreddin Hocalar" düşünmek gerekir. Nasreddin Hoca fıkralarının oluşum, gelişim, dönüşüm süreçleri de bu yönteme uyarak izlenmelidir."11

Belki şaşırtıcıdır; ama Türk mizah edebiyatının elde bulunan ilk ürünleri arasında Yunus Emre'nin bazı şiirleri karşımıza çıkmaktadır. Bunların başında "şathiyye"lerin bilinen en eski örneği olan "çıktım erik dalına onda yedim üzümü" diye başlayan şiir gelir.12 Bu tür şiirler dıştan bakıldığında şeriata aykırı gibi görünen; fakat tasavvufî anlamda bir hakikati ifade eden, iğneleyici ve alaycı bir üslûba sahip şiirlerdir. Daha çok tekke şairlerinin rağbet ettiği bu tarz şiirleri dinde katı kuralcılar küfürden saymışlardır.13 Yunus Emre'nin diğer bazı şiirlerinde inançta ve bilgide şekle kapılıp kalmış olanlar; ilahî sevgiye yeteneği olmayanlar gülünçleştirilerek kınanır.14 Yunus Emre'nin 14. yüzyılın hemen başlarında kaleme aldığı

Risâletü'n-nushiyye'de ise Mevlanâ'dan alınma "duvar dibini delen hırsız hikayesi" bir mizah ürünü olarak dikkati çeker.15

13. yüzyılın elde bulunan yazıya geçmiş mizah ürünleri açısından gösterdiği bu yoksulluğa karşılık 14. yüzyıldan itibaren dikkati çeken bir yazılı malzeme zenginliği ve çeşitliliği ile karşılaşmaya başlarız. 14. yüzyıl, Türkçe büyük tasavvufî ve eğitici mesneviler ile nesir eserlerinin karşımıza çıkmaya başladığı bir yüzyıldır. Bu eserler yer yer güldürücü hikâyeler de içerirler. Söz gelişi Gülşehrî'nin 1317'de yazdığı Mantıku't-tayr'da Mevlânâ'dan alınan "nahivci ile gemici"16 hikâyesi, Kelile ve Dimne'den alınan "arslan ile tavşan"17 hikâyesi ya da "Dâstân-ı Rüstem ve kurd"18 gibi hikâyeler yer alır. Aynı şekilde Aşık Paşa'nın Garibnâme'sinde, bir bedevînin ateş yakmak için çakmak taşı ve kava yalvarması,19 ya da Mevlânâ etkisindeki, tesadüfen yol arkadaşları olan Türk, Arap, Fars ve Ermeni'nin üzüm için kavgalarını anlatan hikâyede20 olduğu gibi güldürücü sahneler bulunur.

14. yüzyılın ilk yarısında Doğu'nun dünyaca ünlü kitabı Kelile ve Dimne'yi Kul Mesud, Aydınoğlu Umur Bey adına çevirir. Hint kaynaklı olan eğitici öğretici karakterli hayvan hikâyelerinden oluşan bu eserdeki hikâyelerin bir kısmı güldürücüdür. Sanskritçe'den Pehlevî'ye oradan 8. yüzyılda İbni Mukaffa tarafından Arapça'ya sonra Farsça ve Türkçe'ye çevrilen eserin Türkçe'de çok sevildiğini ve hemen hemen her yüzyılda Türkçe'ye çevirilerinin yapıldığını görüyoruz.21 Bu eseri halk hikâyelerinden farklı olarak saraylarda ve çoğu klasik eğitimden geçmiş aydın çevrelerde okunmak üzere yazılan ve çokluk Arapça ve Farsça eserlerden çevrilmiş veya o örneklere uyularak yazılmış eserler kategorisinde düşünmek gerekir.22

Kelile ve Dimne gibi hayvan hikâyelerine dayanan eğitici öğretici bir başka eser 14. yüzyılın önemli isimlerinden Sadru'd-dîn

Şeyhoğlu tarafından Farsça'dan yapılan Marzubânnâme Tercümesi'dir. Eserin aslı İran'ın Mâzenderân bölgesindeki soylu bir aile mensubu olan Marzuban bin Rüstem'e aittir. 13. yüzyılda edebî Farsça'ya aktarılan eser, hükümdarın kardeşi Marzubân bin Rüstem, hükümdar ve vezir arasındaki bir tartışma dolayısı ile anlatılan fıkra ve hikâyeleri içerir. Hikâye kahramanları hayvanlardır. Bu hikâyelerin bir kısmı mizahîdir. Şeyhoğlu, Kelile ve Dimne'nin Marzubânnâme'den daha eski ve ünlü olduğunu; ancak hikmet ve yarar bakımından kendisinin Marzubânnâme'yi daha iyi bulduğunu söyler ve eserin siyasetnâme karakterine işaret eden ifadeler kullanır.23Marzubânnâme'de yer alan mizahî hikâyelerin bir kısmı müstehcendir.24 Bir tanesine daha sonra Nasreddin Hoca fıkrası olarak rastlarız.25 Birisi ise çok sonraları 17. yüzyılda Nev'îzâde Atâyî tarafından kendi dünyasına ve üslûbuna uydurularak anlatılır.26Kirdeci Ali'nin yazdığı, Amil Çelebioğlu tarafından adının "Delletü'l-muhtel" olduğu tahmin edilen 364 beyitlik mesnevi farklı bir karakterdedir. Delletü'l-muhtel adındaki hilekâr kadın, onun hileleri ve biribirinden habersiz kocaların etrafında dönen olayların oluşturduğu eser27 daha önce sözü edilenlerden çok daha farklı bir karakterdedir. Aslında eğlendirme amacı güttüğü belli olan bu eserde sık sık durum komiği ile karşılaşıldığı görülmektedir. 14. yüzyılın dünyevî konuları işleyen Mesnevilerinde esprili, nükteli, ironik, komik beyitler, tasvirler ve sahnelerle karşılaşırız. Bugün baktığımızda edebiyatımızda sık sık karşımıza çıkan güldürücü çizgilerle çizilmiş kocakarı tasvirinin bilinen ilk örneği Tutmacı'nın 1387-1403 arasında bir tarihte yazdığı Gül ü Hüsrev'indedir. Aynı eserde Hüsrev'in yolculuğu sırasında karşılaştığı, insan yiyen zencilerin reisinin kızı da komik çizgilerle tasvir edilir.28 Benzer şekilde Hoca Mes'ud'un 1350 yılında yazdığı Süheyl ü Nev-bahâr mesnevisinde Fağfur'un Süheyl için hazırlattığı toy da mizahî çizgilerle tasvir edilir.29

Ayrıca bazı beyitlerde kukla oyunu zikredilir.30 Yine bu yüzyılda Yıldırım Bayezid'in sarayında bir Arap mudhik (komik) nedimin vezirlerin bile konuşmağa cesaret edemediği anlarda şakayla ortamı yumuşattığı biliniyor.31 Kadı Burhaneddin (1344-1398) Divanındaki bazı beyitler de onun çevresindeki nedim ve musahiplerden söz eder.32 Bu kişilerin görevleri arasında eğlendirmek, güldürücü hikâyeler anlatmak ve komiklikler yapmanın bulunduğu biliniyor.

Yine Kadı Burhaneddin Divanı'nda yüzyıllar boyu sık sık çok daha yoğun ve geliştirilmiş bir şekilde divanlarda görülecek olan esprili, nükteli, ironik, komik beyitler veya tamamen mizahî gazellerle karşılaşırız. Daha sonraları divanlarda hemen hemen, mersiye de dahil, her nazım şeklinin mizahî örnekleri görülecektir.

Bir topluluğu temsil eden tiplerin etrafında oluşan fıkraların en tanınmışları arasında Bektaşî fıkraları gelir. Bektaşîlik 13. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelip yerleşen Hacı Bektaş Veli tarafından kurulmuş bir tarikattir. Zaman içerisinde Bâtınî bir karakter kazanan bu tarikatte Hurûfîlik, Babaîlik, Ahîlik, Abdallık gibi akımlar etkili olmuştur. Ayrıca şaman gelenekleri de kısman devam eder. Tarikatin aslındaki ferdî serbestlik, halka dönük yüz, dervişlerin propaganda yeteneği tarikate Osmanlı İmparatorluğu içinde büyük bir yayılma kapasitesi kazandırmıştır.

Bektaşî fıkralarında ortaya çıkan tip medreseye uzak, şakacı, güler yüzlü, zeki, içkici, ağzı bozuk, taassub ve katılığa karşı hoş görüyü temsil eden bir insandır. Bektaşî tipi dinî gösterişten uzak kalmak isteyen "Melâmet" anlayışının etkisindedir. Bu anlayışa göre asıl olan özdür. Şekil, eğer içtenlikle desteklenmezse, ahlak tutarlılığı yoksa kendini beğenme varsa anlamsızdır. Bu anlayışın ve ayrıca taassubtan, katı kuralcılıktan uzak serbest düşüncenin eski şiirimizdeki temsilcileri olan "Rind" "Kalender" ve "Melâmetî" tiplerinin fıkralardaki Bektaşî tipinin oluşmasında katkısı

büyüktür. Bektaşî fıkraları, nükteli bir sonuç içeren küçük hikâyeler hatta tiyatro sahneleri gibidirler. Realist ve canlıdırlar. Zamanla Bektaşî tipine yakıştırılan her türlü olay ve nükte Bektaşî fıkraları arasına sokulmuştur. Bektaşî fıkraları üzerindeki çalışmasında Dursun Yıldırım fıkralardaki Bektaşî tipinin 14. yüzyılda ortaya çıkmaya başladığını tahmin etmektedir.33

14. yüzyılın ikinci yarısı ile 15. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan Ahmed-i Dâî'nin Divanı, divanlardaki mizahî beyitler ve şiirlerin nasıl çoğaldığını, çeşitlendiğini ve geliştiğini çok güzel sergiler.34 Esprili, nükteli, şakacı, ironik, güldürücü istek, şikayet beyitleri, sevgili tasviri, mevsim tasvirleri, rindane tavırlar, yobaz eleştirisi karşımıza gazel ve kasidelerde sık sık çıkar. Zaman zaman bütün bir gazelin veya bir kasidenin dikkati çekecek sayıda beyitinin mizah içerdiği görülür.

Yine 14. yüzyılın ikinci yarısı ile 15. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan Şeyhî Divanı'nda da daha az sayıda olmakla beraber benzeri örnekler bulmak mümkündür.Yine aynı dönemin bir şairi sayılabilecek olan Nesimi'de (ö.1433) dinin katı kuralcısını temsil eden "sofuya" yönelmiş eleştiren güldürücü beyitler vardır.35 15. yüzyılın önde gelen şairlerinden Ahmed Paşa'nın Divanı Ahmed-i Dâî ve Şeyhî Divanlarında olduğu gibi sevgili, zâhid, rakible ilgili alaycı beyit ve şiirler içerir.36

Ancak Necatî (ö.1509) Divanı'nın mizah şiirleri açısından daha öncekilerle kıyaslanamayacak bambaşka bir yeri vardır. Onun mizah şiirleri bir araya getirildiğinde bir Divançe oluşturacak hacimdedirler ve diğer şiirlerinde de sık sık esprili bir veya birkaç beyitle karşılaşmak mümkündür. Söz gelişi Necatî ölüm şiiri mersiyeyi bile ölen katırı için yazdığı mersiye ile bir güldürü haline getirmeyi başarmıştır.37 Onun arpa kıtlığında vezirden arpa istemek için yazdığı baştan sona esprili ve eleştiri kokan "Arpa Kasidesi",38 bir şathiyyeyi anımsatan şu kıtası hemen zikredilebilir:

“Diyem Cenâb-ı Hazrete yevm-i sual eğer Lutf ile rahmet ile kulundan cevâb alaDünyâ evine konduk oturduk bir iki günLâyık mıdır kerime konukdan hisâb ala”39

Zamanının beğenmediği bazı şairlerine saldıran kıtası ise ilk hezl örnekleri çerçevesinde düşünülmelidir:

“Şular ki âdemîdir halk içinde yiyip içip Nihânî yerde tekâzâ gelirse def eyler

Bu şimdi şair olanlar bir iki üç bedbaht Nihânî yerde yiyip halk içinde sıçarlar”40

Onun şakayla karışık padişaha gelen frengî peynirden istemesi,41 mübalağa ve benzetme sanatlarından yararlandığı kaside nesiblerindeki mevsim tasvirleri, esprili gazelleri, daha sonraki dönemlerin divanlarında görülen mizâhî şiirlerin tam bir temsilcisi gibidirler ve daha öncekilerle kıyaslandığında en geniş hacme ve çeşitliliğe sahiptirler.

15. yüzyıl sanatkârâne mizah ürünlerinin belki de başında Şeyhî’nin Harnâme’si42 gelir. Edebiyatımızdaki alegorik hayvan hikâyelerinin en zarif ve derinliklilerinden birisi II. Murad’a sunulmuş 126 beyitlik Harnâme mesnevisidir. Harnâme her şeyden önce bir toplumsal eleştiridir. Ancak bu toplumsal eleştiri herkes ve her şeyle ince ince dalga geçerek gerçekleştirilir. Bir kere Şeyhî kendisi de dahil bütün toplumunu, başta eşekler olmak üzere, bir hayvan toplumuna aktarır. Bunu yaparken tiplerinin gülünç yanlarını ve gülünç durumlarını ön plana çıkarır. Tasvirleri çok başarılıdır. Toplumdaki farklılıklara ve bu farklılıklara getirilen açıklamalara dikkati çeker. Hikâyemizin kahramanı olan eşek, aslı aranırsa, sınıf değiştirmek istemektedir. Rahat içinde gördüğü öküzler gibi olmak peşindedir. Akıl danıştığı bilge eşek ise pek öyle değişim yanlısı değildir ve bütün okumuşlar gibi akıllı, bilgili konuşur; ama verdiği bilgiler pratikte bir işe yaramaz. Kaderini değiştirmek isteyen eşek, toplumun refah seviyesi

yüksek olmayan kesimlerinin mensupları gibi sonunda zararlı çıkar. Şeyhî'nin bu eserdeki başarısı karakterler ve olayları büyük bir realizmle ve ustaca canlandırmasında ve dilindedir.

15. yüzyılda yazılmış bir de mensur Harnâme vardır. Köprülü tarafından "bizim mizah edebiyatımızın en eski ve bariz nümunelerinden biri olarak" kabul edilen ve "gerek zerâfeti, gerek lisânının eskiliği ve sadeliği, gerek eski darbımesellerin çokluğu itibariyle dikkate şayan" bulunan43 bu eser Uslu Şucâ Münazarası diye de bilinir. Eserin yazarı Molla Lutfî (ö.1494) laubali, delişmen, hoş yaradılışlı, nüktedân bir kişi olarak tanınır; fakat sözünü hiç sakınmadığı ve diliyle bilginler, beyler ve vezirleri yıldıran bir kişiliğe sahip olduğu için Deli Lutfi diye de anılırdı. Bu yüzden düşmanı çoktu ve zındıklık iftirasına uğrayıp idam edilmişti. Onunla ilgili pek çok anekdot vardır.44

Molla Lutfî'nin Harnâme'si o zamanın tanınmış bilginlerinden Uslu lâkabıyla ünlü Şucâuddin İlyas ile vezirler arasında geçen makam mansıb ve tayin çerçevesinde dönen bir tartışmayı dile getirir. Molla Lutfî, uslu kelimesinin Sırpça "koca eşek" anlamına gelmesinden yararlanarak eşeklerle ilgili tasavvuru güç bir zenginlikte atasözü, deyim ve kelime kadrosu kullanarak zamanının vezirleri, sahn müderrisleri ve hatta inceden inceye hükümdarı ile alay eder. Harnâme'nin baş kişisi Molla Lutfî'nin aynı zamanda arkadaşı olan Uslu Şucâ'dır; ama devrin diğer tanınmış alimleri için de "Sıpa", "Kara Katır", "Kızıl Katır" gibi lâkaplar kullanılmıştır. Molla Lutfî, Şeyhî'nin Harnâmesi'ni okumuş olmalıdır, iki eser arasında benzerlik yoktur; ama Molla Lutfî'nin Harnâme'sinde Şeyhî'ninkinden alınma bir iki beyit vardır.45 Molla Lutfî'nin Harnâmesi'nin mizah tarihimizde, önemine rağmen, bugün hâlâ yeterince farkedilmemiş olması şaşırtıcıdır.

15. yüzyılın tanınmış eğitici öğretici tercüme eserleri azımsanmayacak sayıda mizahî hikâyeler, anekdotlar, fıkralar içerir. Söz gelişi Mesnevî'nin Türkçe'de bilinen ilk tercüme ve şerhi olan Muînuddîn bin Mustafa'nın Mesnevî-i Murâdiyye'sinde Mevlânâ'daki mizâhî hikâyelerin bir kısmının tercümesini buluruz.[46] Ziyaroğullarından Keykâvus'un 1082 yılında nasîhatnâme şeklinde yazdığı bir âdâb-ı muâşeret kitabı ve siyasetnâme olan Kabusnâme adıyla ünlü eserin Türkçe'ye birkaç tercümesi yapılmıştır. Bunlardan günümüzde en çok tanınanı Mercimek Ahmed'in 1431'de serbest bir şekilde yer yer ekleme ve açıklamalarla II. Murad için yaptığı çeviridir.[47] Düz yazı ile olan çeviride mizaha ayrılmış bir bölüm bulunur. Burada mizah hakkında ileri sürülen görüşler, zamanın mizah konusundaki anlayışı ile uyum içerisindedir.[48] Kabusnâme'de ayrıca bir çok yerde nükteli, ironik, güldürücü ifadeler olduğu gibi mizahî hikâye ve anekdotlar da vardır. Bunlar bu tür eserlerde olduğu gibi işlenen konuya uygun olarak seçilmişlerdir. Kabusnâme'nin bu yıllarda bir de Mercimek Ahmed'inkinden önce 1427'de tamamlanmış aslından farklılaştırılıp geliştirilmiş manzum bir çevirisi vardır. Bedr-i Dilşad'ın Muradnâme adında yine II. Murad için yaptığı bu çeviride[49] yer alan mizahî hikâyelerin bazıları Mercimek Ahmed çevirisinde, Mercimek Ahmed'inkilerde bulunanların bazıları da Bedr-i Dilşad'ınkinde yoktur. Her iki eserde yer alan mizahî hikâyelerden bazılarının daha sonraki yüzyıllarda da değiştirilmiş veya aynen nakledilmiş şekilleriyle karşılaşılır.[50]

Eğitici öğretici eserlerin büyük bir çoğunluğunun kimisi daha az kimisi daha çok olmak üzere mizahtan yararlandığı görülüyor. Güldürücü bir hikâye, bir şaka, esprili bir söyleyiş, bilgi veren, terbiye eden her çeşitten eserde görülebilir. Ünlü şair Ahmedî'den ayırmak için araştırmacıların Tebrizli veya Akkoyunlu Ahmedî diye adlandırdığı Esrarnâme[51] yazarı da aynı yola başvurmuştur. 1479'da yazılan Esrarnâme'deki 39 hikâyeden

bazıları mizahîdir. 1449'da İznikli Derviş Ahmed Hayalî'nin yazdığı Ravzatü'l-Envâr'da da Mevlânâ'nın mesnevisinden alınan "Attarlar Çarşısından Geçen Debbağ" hikâyesinin anlatıldığı görülür.52

Dînî, destânî menkıbelerden 13. yüzyılda oluştuğu kabul edilen Saltuknâme 15. yüzyılda bu tarzdaki menkıbelerden yazıya geçirilmiş ilk eser olarak karşımıza çıkar.53 Böylece yazılı edebiyatta yeni bir alay etme, güldürme şekliyle karşılaşırız: Sürekli mücadele edilen düşmanı gülünç hale düşürmek. Söz gelişi, rahipler Türkler hakkında konuşurken 10 yaşlarında bir oğlan onlarla alay eder, Saltuk'un, Hıristiyan kılığında onları aldatıp paralarını alıp dövmesi komik çizgiler taşır, Mevlânâ'daki helva hikâyesi Şerif (Saltuk) ile bir Yahudi ve bir Hıristiyan (Ermeni) arasında geçmiş gibi anlatılır.54 Saltuknâme böyle pek çok örnek içerir. Benzeri bir duruma, Prizrenli Sûzî'nin 1478'de yazdığı Mihailoğlu Ali Bey Gazâvatnâmesi'nde de rastlanır.55

14. yüzyılda ilk olarak Tutmacı'da gördüğümüz ve daha sonra da bir mizah unsuru olarak sık sık karşımıza çıkan kocakarı tasvirlerine ve tabii güldürücü kısımlara 15. yüzyılın bir iki mesnevisinde rastlarız, Hassan'ın 1431 telif tarihli Mihr ü Müşterî'si, Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i ve Halîlî'nin Firkatnâmesinde olduğu gibi.56 Şâhidî'nin 1478'de yazdığı Leylâ vü Mecnun'unda esprili yaz tasvirini57 de kaside nesibleri ve mesnevilerde karşılaşılmaya başlanılan güldürücü mevsim tasvirleri gibi düşünmek gerekir. Bunlar bağımsız bölümler değillerdir; ama özellikle 16. yüzyıldan sonra bazı divan ve mesnevilerde dikkat çekecek hacme ve boyutlara ulaşırlar.

15. yüzyılda yazılı edebiyatımızın bilinen en eski örneklerinden sayılabilecek farklı bazı eserlerle de karşılaşırız. Bu çerçevede dünyaca ünlü Binbirgece Hikâyelerinin Türkçe'ye bilinen ilk çevirisi 1429/30'da Abdi Musa tarafından yapılır.58 Bu hikâyelerden bazıları mizahîdir.59

Böylece Osmanlı dönemi Türk edebiyatında mizah için yeni bir kanal açılmış olur: Hikâye mecmuaları, külliyatları kitaplarındaki mizahî hikâyeler. Bunlar bazen bu eserler içinde ayrı bir bölüm halinde yer alırlar.

Eğer Hasan Kavruk'un tahmini doğru ise 15. yüzyılda ilk latifeler mecmuası ile karşılaşırız. Sirac b. Abdullah'ın dînî, tarihî, sosyal içerikli latifeleri toplayan mecmuası bu türün Türkçedeki ilk örneği imiş gibi görünüyor.60 16. yüzyıldan itibaren dikkate değer bir gelişme ve yaygınlıkla karşımıza çıkmağa başlayan bu tür eserler mizah edebiyatımızı zenginleştirmişlerdir.

15. yüzyıl mizah dünyamıza, 13. yüzyıldan bu yana yapıldığı tespit edilmiş olan haklarında pek bilgi bulunmayan şenlikler hakkında bilgiler de getirir. Hakkında bilgi verilen en eski şenlik olarak şimdilik II. Bayezid'in torununun sünneti ve kızının düğünü vesilesiyle yapılan 1490 şenliği zikrediliyor. Bu şenlikte Aselî adlı bir oyuncu eşek üstünde, elinde bir tulum güldürücü söyleşmeler yapmış ve elindeki bir mecmuadan hicivler okumuş. Etrafındaki bî-nevâ denilen kişiler, ellerinde tulum ona "Zart!" derlermiş, o da cevap verirmiş. Sultan Bayezid'in maskarası ile komik bir söyleşi yapmışlar, söyleşi kaydedilmiş.61

Bu yüzyılda sarayda bulunan bazı nedim, kıssa-hân, ozan gibi kişilerin isimleri günümüze intikal edebilmiştir. Çelebi Sultan Mehmed Devri'nde Karamanoğlu'nun Harmandanası lakablı nedimi, II. Murad döneminin kıssa-hânlarından Bursalı Hacı, Fatih Sultan Mehmed'in Mustafa adlı kıssa-hânı, Balaban-ı lâl ve Ömer adlı nedimleri o dönemin kıssahanı Halil adları günümüze kalabilmiş komiklerdir.

Aşık Çelebi'den Vahyî'nin yüzyılın sonuna doğru 1496 yılında bir takvim yazdığını öğreniriz. Aşık Çelebi bu takvimden uzunca bir parçayı aktarır. Takvimin özelliği "müneccimlerin yıldızların seyr ve harekâtından çıkardıkları ahkamın üslubuyla kaleme alınmış" olup baştan sona esprili bir

dille toplumun her kesiminden çok çeşitli mesleklerden insanların hayat tarzını, davranışlarını, alışkanlıklarını yansıtmasıdır. Yine Aşık Çelebi, pek çok letaifi olan Nasûhî'nin (16. yüzyılın başlarında yaşamış) Vahyî'yi kaynak alarak benzer bir takvim yazdığını ve Nasûhî'nin takvimini kendisinin daha çok beğendiğini belirtip bu takvimden bir bölümü aktarır.62 Çavuşoğlu, mizâhî takvim türünün Türk edebiyatına ait 15. yüzyılda ortaya çıkmış bir edebî tür olabileceği görüşündedir.63

Bu türün güzel bir başka örneğini Zatî (ö.1546) vermiştir. Zâtî'nin risalesi çok sayıda meslek sahibinden söz ettiği gibi bu mesleklerle ilgili kelime, deyim ve kavramları kullanır. Bir bakıma devrin bir tablosunu çizer. Çeşitli meslek, sınıf ve tipten insanlarla güyâ onların ne yapacakları hakkında tahminde bulunup bilgi veriyormuşçasına eğlenen güldürme ve iğneleme amaçlı bir eserdir. Bu eserdeki eleştiri şöyle bir dokunup geçivermekten ibarettir. Burada örnek olarak kısa bir parça verilebilir: "Beylerbeyiler sürünmekten hasta olan görevden alınmışlara toprak vereler, … deftardarlar mal arttırmak isteyeler, kapucubaşılar kapuyu tutalar, devletin eşigini gökyüzüne (bile) vermeyeler, sipahi oğlanları ağası sakalları ağarsa da adları oglanlıktan kurtulmaz bir bölük kimseye ağalana, hazinedarlar mal sahibi ola, subaşılar suyu pınar başından avlayalar, naibleri, yani temsilcileri onların iti ola ama "hoşt" diyene uyalar. Kadılar kazayla çok iş edeler, işleri güçleri şahid istemek ola, şairlerde hayal çoğala, hânendeler dilberlere karşı "Ah yâr-i men" diye feryat ideler, tesbih çeviren sofılar, yüz çevireler, dindar hanımlar "Estağfurullah! Estağfurullah!" diyeler. Tabipler ellerin illetin bilüp şerbetler içireler, çılgınlara bağlar bağlayalar, hastayı yastıkta avlayalar. Galata'da Frenk dilberlerini sevenler Frenk uyuzu olalar. Bal tutanlar parmakların yalayalar, sanatlarında elleri tatlı ola, turşucuların yüzü gözü turşu sata, halka aksi suret göstereler.

Yağmurlu günde yola çıkan sırılsıklam deli ola. Hammalların çekdiğin kimseler çekmeye…”64

Zâtî’nin aynı ciltte bu kitapçıktan sonra yer alan Latîfehâ-yı Mevlânâ Zâtî adını taşıyan; fakat Mecmaü’l-letâif diye tanınan bir latifeler kitapçığı daha vardır. Çavuşoğlu’nun Zâtî’nin asıl Letâif’i olarak düşündüğü bu kitapçık öncekinden farklı bir karakterde ve yapıdadır. Bu eserde Zâtî kendi çağdaşı olan edebî ve tarihî kişiliklerle arasında geçen olayları şakalaşmalar hatıralar şeklinde anlatır.65

Daha değişik karakterde bir Letâifnâme Lamiî’nin (ö.1531) müsveddelerini hazırlayarak düzenleyip ortaya çıkarsın diye oğlu Abdullah’a verdiği eserdir. Bu eser başta, mizahı kuşku ile karşılayanları göz önüne alarak mizahı tartışır ve mizahın İslâm kültüründe var olduğunu, yaygın olduğunu, meşru olduğunu fikrî planda kanıtlamaya çalışır.66 Sonra fıkralar ve anekdotlar gelir. Önce güldürmeyi ve eğlendirmeyi amaçlayan bu Letâifnâme aynı zamanda düşündürür ve zaman zaman ciddi bir toplumsal eleştiriyi de sezdirir. Eser beş bölümdür. Birinci bölüm ilim ve hikmet sahibi kimselerin şakalarını içerir. İkinci bölümde dîvânelerin yani delilerin hikâyeleri anlatılır. Deli, ahmak ve benzerlerinin hikâyeleri Arap edebiyatında pek yaygındır. Bir çok tip etrafında halkalanmış hikâyeler vardır.67 Ancak bu bölüm diğer bölümlerde olduğu gibi yazarımızın çevresinden dünyasından pek çok kişiyle ilgili yerel hikâyeler içerir. Üçüncü bölüm iki kısma ayrılır. Birinci kısımda yöneticiler, alimler ve marifet sahipleriyle ilgili hikâyeler, ikinci kısımda iş erbâbı ve diğer milletlere mensup olanların latifeleri yer alır. Dördüncü bölüm evlilerle ilgili latifeleri anlatır, bunların çoğu açık saçıktır. Beşinci bölüm hayvan hikâyelerine ayrılmıştır.68 Bu eserde Nasreddin Hoca’nın adı zikredilerek iki fıkrası anlatılır. Eserde yer alan altı fıkra daha sonraki yıllarda Nasreddin Hoca’ya maledilmiştir.69

16. yüzyılın ikinci yarısında Mahremî'de (ö.1535) bir Mecmaü'l-letâif yazmıştır. Kendisi Acem büyüklerinin latifelerini topladığını söyler; ancak 89 latifenin sadece ikisi Türkçe diğerleri Farsçadır.70 Yine bu yüzyılda Azmî'nin (ö.1582) de bir Letâyif-nâmesi vardır.71 Ancak bu yüzyılın ilgi çekici mizah yazarlarından birisi olarak Fakirî ile karşılaşıyoruz. Onun Letâif'i 34 latîfe içeriyor, bunları 22'si kişilerle, 8'i hayvanlarla ilgilidir; 4'ü farklı konulardadır (zekâ vb.). Sözü edilen kişiler arasında Kemal Paşazâde, Sadi Çelebi, Ahmed Paşa, Mahmud Paşa, Necâtî, Hayâlî gibi isimler vardır.72 Fakîrî'nin Risâle-i ta'rifât'ı daha başka bir karakter taşır. Ambros onu Türk edebiyatındaki sosyal satirin ender örneklerinden sayar. Eserde 159 fasıl, çeşitli devlet görevlisi, ticaret erbabı ve sanatkâr tiplerinin şehrengiz üslubunda kısa kısa tariflerine ayrılmıştır.73

III. Murad'a ithaf edilmiş, yazarı bilinmeyen Menâkıb-ı Hamsîn adlı içinde hile, desise, açık gözlülük konusunda küçük latifeler bulunan eser de letâyif kitapları çerçevesinde düşünülebilir.74 Aynı şekilde Lâyihî Mustafa Efendi'nin Muhâdarât'ı edebiyata, tarihe ait fıkralar, hikâyeler içeren latifeleri bir araya toplamıştır.75

Eğlenme güldürme açısından çok değişik bir yere kendi tarzında ilk olarak görünen Dâfiü'l-gumûm ve Râfiü'l-humûm adlı eser sahiptir. Mensur olan bu eser açık saçıklığıyla tanınmıştır. Eserin yazarı Deli Birader lakaplı Gazalî'nin şiirleri de hezl ve mizah içerirler. Latifî onun hikâyelerini zevk, şehvet verici latif ve şirin diye niteler; ama hem o hem de Sehî onun yazdıklarının ekserî "fâhiş fuhşiyyât" olduğu görüşündedirler.76

16. yüzyılda dikkate değer mizahî hayvan hikâyelerinin yazılmasının sürdürüldüğü görülür. Burada hemen Meâlî'nin (ö.1535/6) sevdiği kedisinin ölümü üzerine yazdığı mersiyeyi hatırlamamak olmaz. Bu şiirde Meâlî mersiye nazım şeklinin özelliklerinden yararlanarak mersiyelerle inceden inceye alay eder. Mersiyelerde ölenler hakkında söylenenleri çok esprili bir

dille kendi kedisi hakkında yazar. Şiir mersiyelerdeki ölüm haberi veren yakınma ile başlar. Bir yandan da ölenin özellikleri hatırlanır, ölen övülür. Ona duyulan sevgi, ölümün doğurduğu hasret duygusu dile getirilir. Eğer Necâtî'nin Katır Mersiyesi ile kıyaslanacak olursa, Meâlî'ninki kıyas kabul etmeyecek ölçüde bir mizah ustalığı sergiler.77

Ancak herhalde 16. yüzyılın en önemli mizah eserlerinden birisi pek o kadar tanınmayan Deh Murg olmalıdır. 15. yüzyıl sonu 16. yüzyıl başlarında yaşamış olan Aşık Çelebi'nin Kalender, Latifî'nin Işık dediği Derviş Şemsî'nin78 mesnevisi on kuşu çeşitli konularda tartıştırır. Kuşlar toplumun çeşitli kesimlerinden tipleri temsil ederler. Alegorik olan Deh Murg'da konuşan kuşlardan herbirinin bir öncekini eleştirmesi hem mizahı hem de toplumsal eleştiriyi doğurur. Eser mizah edebiyatımızın toplumsal yönü açısından ihmal edilemeyecek bir değer taşır.

Yüzyılın hayvanları konu alan diğer güldürücü eserleri arasında Mahremî'nin bir devenin başından geçenleri latifeler halinde anlatırken öğüt vermeyi amaçlayan Şütür-nâme'si,79 Fütûhî'nin esprili Pire Manzumesi,80 Husam Şahrâviyyü'l-Gülûgî'nin Kanûnî adına tertiplediği eşek fıkralarını toplayan Har-nâme'si sayılabilir.81 Ali Vâsî'nin (1523-1572) Hümâyun-nâme adını verdiği eser, Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin Envâr-ı Süheylî adıyla yaptığı Kelile ve Dimne çevirisinin Osmanlıcaya aktarılmasıdır.82

16. yüzyılda edebiyatımız mizâhî mektup türüyle, bilindiği kadarıyla ilk olarak karşılaşır. Sânî ile Sâî'nin karşılıklı mizâhî mektupları,83 Nev'î'nin Koca Sinan Paşa'ya gönderdiği ironi dolu mektup84 bu yüzyılın ürünüdürler; fakat kuşkusuz ki Fuzûlî'nin Şikâyetnâme'si bambaşka bir yere sahiptir. Nişancı Mustafa Çelebi'ye yazılan bu mektup bürokrasinin ve küçük bürokratların çok güzel eleştirilerinden birisidir.85 Fuzûlî bu

mektupta âdetâ Max Weber'in bürokrasisinin hayattaki uygulamasının bir örneğini güldürücü bir şekilde anlatır gibidir.

Şarkın en ünlü eğitici öğretici eserleri arasında yer alan ve Sadî'nin adını ölümsüzleştiren Bostan'ın ve Gülistan'ın tercümeleri ve şerhleri 16. yüzyıldan itibaren çok yaygınlaşır. Bu tarzdaki bütün hikâye içeren eserlerde olduğu gibi burada da mizâhî hikâyelere rastlanır. Bir de eğitici öğretici eserlerden Nizâmî'nin Mahzenü'l-esrâr'ının tarzını takip ettiren yine mizâhî hikâye ve kısımlar içeren eserler vardır.86 Bunların başında Azerî'nin (ö.1585) Nakş-ı Hayâl'i87 ve Cinânî'nin Bedâyiü'l-âsâr88 ile Cilâü'l-kulûb89 adlı eserleri gelir. Özellikle Bedâyiü'l-âsâr'ın son bölümünde Cinânî, garîbe ve acîbe adı altında kendisinin duyduğu veya gördüğü, yahut tanıdığı kişilerle ilgili bazı latifelere yer verir. Bedâyiü'l-âsâr'da "Mekr ü hîle-i zenân" adlı kadınların hile ve fitnelerine dair bir bölüm de vardır, buradaki hikâyelerin bir kısmı müstehcendir.

Bu tür eserler arasında, mizah açısından bakıldığında, Güvâhî'nin 1526 yılında yazdığı Pendnâme mizah çoğunluğu ve orijinalitesi bakımından bambaşka bir yere sahiptir. Pendnâme aslında 12. yüzyılın ikinci yarısı ile 13. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan büyük İran mutassavvıfı Feridüddîn Attar'ın tasavvufî ahlakî öğretiler içeren bir eserinin adıdır. Bu eser bizde çok sevilmiş, bu yüzden onun pek çok tercüme ve şerhi yapılmış, ona benzer eserler yazılmıştır. Ancak Güvâhî'nin Pendnâme'si çok farklıdır. Çünkü Güvâhî, kendi çevresinde gördüğü duyduğu ve kendi başından geçen çeşitli olayları kısa hikâye, latife ve fıkralar şeklinde anlatarak atasözleri kullanmak yoluyla öğütler vermiştir. Hem anlatım tekniği hem içerik tamamen farklıdır. Pendnâme eğitmeye çalışır, öğütler verir; ama aynı zamanda içinde yaşanılan günlerin eleştirel bir tablosunu çizer.90

Bu yüzyılın divanları bir önceki yüzyıla kıyasla çok daha fazla mizah içeren beyitlere sahiptirler.Hemen her nazım şeklinde yazılmış

mizâhî şiirler divanlarda sık sık boy gösterirler. Kasidelerde bahar, hazan, kış gibi mevsim tasvirleri yahut ramazan, bayram tasvirleri zaman zaman nükteli, şakalı yapılır; kasideler bazen yiyecek, giyecek, ev tamiri, görev vb. konulardaki isteklerin komik beyitlerle araya sokuşturulmasına vesile olurlar. Böyle beyitler kasidelerin içerisinde yer aldıklarında küçümsenmeyecek boyutlarda olabilirler. Bazan bütün bir kaside bir toplumsal ironiye dönüşebilir.91 Bir münâcat bile kendi günahlarını gülünçleştirerek gerçekleştirilen rindâne bir ironinin aracı haline gelebilir.92

Gazeller, nükte, ironi, iğneleme, alay yoluyla sevgili, dinin katı kuralcısı ki bunlar çok zaman zahid, sofu, vâiz gibi rindâne şiirlerde karşılaşılan tiplerdir, ve benzerlerini zaman zaman konu edinirler. Bu arada bu yüzyılda dikkati çekecek sayıda Kalender tipi dedeleri nükteli ve ironik bir şekilde anlatan “dede” redifli gazel yazılmıştır.93 Mizahtan yararlanıp, içki yasağına, ham sofuların ney üflemeye karşı çıkmasına değinen, cimriliği kınayan gazeller vardır. Mizahî gazellerin en ilgi çekicileri arasında Fuzûlî’nin rind ve melâmetî üslubuyla yazılmış aslında şathiyyâtın divan edebiyatında çehre değiştirmiş bir şekli olarak görülebilecek namaz kılmamayı öğütleyen şiiri sayılabilir.94 Amrî’nin bir gazeli ise Hıristiyanlık motifleri ile örülü espriler etrafında döner.95

Kıtalar sık sık hezliyât ve hiciv içerirler; ama Cinânî’nin mizâhî bir kıtası çok ilgi çekicidir. Bu şiir komik halk destanlarındaki gibi memlekette olup bitenleri soran bir üslupla yazılmış, aynı zamanda Bursa güzellerini bir şehrengiz havasında sorularla sunan uzunca bir manzumedir. Cinânî bir başka kıtasında komik bir üslupla Karesi’den şikayet eder.96 Nev’î’nin, kahve düşkünü müderrisin iki fincan kahve içmezse, okuduğunu anlayamayacağını derse giremeyeceğini anlatan 4 mısralık kıtası zariftir.97

Kemal Paşazâde (ö.1533) bir kıtasında şeytanla alay eder, bir başkasında ironik bir şekilde zamanı eleştirir.98

Divanların hemen hepsinde en azından esprili beyitler bulmak mümkündür. Ancak bazı şairler divanlarında mizâhî bir üsluba ve şiirlere dikkati çekecek ölçüde geniş yer vermişlerdir. Bunların başında Meâlî gelir. Onun bu özelliğini ilk dile getirenlerden birisi olan Kocatürk onun mizahını şöyle niteler: "Ağır ve çirkin hicve gitmeyen geniş zevkin kahkaha maskaralığını değil, olgun ve ince görüşün tebessüm mizahını yapan Meali çağdaş meslekdaşları arasında sempati ile göze çarpmaktadır."99 Fuzûlî, Cinânî, Üsküplü İshak Çelebi ve Kemal Paşazâde'nin divanları da dikkati çekecek ölçüde mizâhî beyitler ve şiirler içerirler.

Bu arada toplumsal içerikli bir yergiyi dile getiren Bağdatlı Rûhî'nin terkib-i bendi çok ün kazanmıştır. 17 "bend"den oluşan 136 beyitlik bu şiir, toplumu eleştirirken insanın ağzında acı bir tad bırakan gülünçleştirici tablolar çizer, tanımlamalar yapar. Böylece eleştiri, ince ve yürek burkan bir mizahla birleşir. Dar kafalı yarı aydınlar, dini çıkar aracı haline getirenler, büyük geçinen küçük insanlara bel bağlayanlar, hırs ve tamah uğruna adını batıranlar, yalancı şeyhler, sahte mürşidler, insanların bencilliği, zalim beyler terkib-i bendde Rûhî'nin dilinden kurtulamazlar.100

Hiciv ve hezliyât daha önce hemen hemen yok gibiyken 16. yüzyılda birdenbire azımsanmayacak ölçüde belirmeye başlar. İshak Çelebi ve Nihâlî Cafer Çelebi'nin (ö.1543) bu tür şiirlerini toplayan "Hecv ve Hezliyyat"ları kendi türlerindeki kitapların edebiyatımızdaki en eski örnekleri arasında yer alırlar. Bu arada Lâmi'î'nin Nefsü'l-emr-nâme'sini de unutmamak gerekir.101Divanlara baktığımızda Fuzûlî'nin terbiye hududları içerisinde kalarak kötü kâtip, kötü şiir okuyucusu ve şâirleri kınayan iğneleyici nükteli beyitleri, nazım ve nesirde kendisini taklit edenleri at süren savaşçıların yanında ağaçtan ata binen çocuklara benzeten kıtası, çok mal edinenleri

yükü ağır hammala benzeten kıtası belli bir kişiyi hedef almadan eleştiren zarif şiirlerdir.102Buna karşılık Bâkî'nin Emrî ile birbirlerini gülünçleştirerek küfürleşmeleri ünlüdür. Emrî, Bâkî'nin gazellerinin Kıssahân Battal Oruç'unkiler gibi manasız herzeler olduğunu söyleyip Bâkî'ye Kargazâde, divanına Kuzgunnâme der. Bâkî ise Emrî'nin "götünü yırtsa" kendisi gibi şiir yazamayacağını, boynuzlu olduğunu, karısının hiç evde oturmadığını, kendi işini kendi eliyle görüp, oğlunun bokunu saçı sakalıyla sildiğini söyler, Emrî'nin Divan'ını taharetlenmeye uygun bulur.103 Taşlıcalı Yahya ağzını fazla bozmadan Arifî, Kandî, Siyâhî ve Sırrî'ye sataşan alaycı kıtalar yazmıştır. En çok Hayâlî'ye sataşır ve ona karşı ağzını bozar;104 ancak onun Rüstem Paşa için yazdığı mersiye üslubundaki

"Gülmez idi yüzi mahşerde dahi gülmeyesi

Çoğ iş itdi bize ol sağlığ ile olmayası"

beyti ile son bulan terkib-i bend güzel bir hiciv örneğidir.105

Hayretî,106 Hayâlî,107 Amrî108 gibi şairlerde de hem yakası açılmadık şiirler hem de zarif mizah örneği eleştiriler vardır. Kemal Paşazâde bile edepli mizâhî kıtalarına rağmen109 bir kıtasında edepten söz ederken Mevlevilere ışık diyenin "puşt" olduğunu söyler.110 Cinânî'nin Dübbî lakaplı bir kişiyi alaya alan "dübbî" redifli 13 beyitlik ayı benzetmeleriyle işlenmiş şiiri hoştur.111

Elbette mizah içeren hiciv ve hezliyât örnekleri sadece bunlardan ibaret değildir; ancak buradaki örnekler yüzyılın durumunu önemli çizgileriyle aktarmaktadırlar.

16. yüzyıl mesnevileri de daha öncekiler gibi yer yer mizâhî beyitler veya bölümler içerirler. Bu açıdan bakıldığında Taşlıcalı Yahya Bey'in Hamsesi'nde çok sayıda mizâhî hikâye bulunduğu görülür. Hamsede yer alan 76 tanesi dîni 189 hikâyenin en az 40 tanesi mizâhî olarak

nitelendirilebilir. Bunlar toplumun her kesiminden her meslekten her türlü insanı konu alan ve böylece geniş bir toplum panoraması sunan hikâyelerdir. İnce espriler, nükteler, kaba güldürüler, ironi, durum komiği, kara mizah örnekleri sergilerler. Bazan keskin bir toplumsal eleştiri içerirler, bazan daha hafiftirler, zaman zaman orta oyununu hatırlatırlar. Kahramanları hayvanlar olan veya hayvanlar etrafında dönenler vardır. Bir kısmı cinsel içeriklidir. Psikolojik bir kurguyla korkuyu mizâhî bir şekilde verenlerin yanında hasisliği, kıskançlığı, hilekârlığı, kabalığı, eğitimsizliği, yobazlığı, rüşveti ve benzerlerini mizah konusu yapanlar bulunur.112 Bu hikâyelerden ikisi Nasreddin Hoca fıkrasıdır,113 birisi Kabusnâme'de anlatılmıştır,114 bir diğeri Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden ve İznikli Derviş Ahmed'in Ravzatü'l-envâr'ından tanıdığımız debbağ hikâyesinin yeni bir uyarlamasıdır.115 Bir diğeri Marzubannâme'de anlatılan bir hikâyenin Osmanlı dünyasına aktarılmışıdır.116 Benzer örnekler çoğaltılabilir. Bunlar bize mizah dünyasında başka kaynaklardan gelen unsurların nasıl yerlileştiği konusunda bir fikir verirler. Yahya Bey şairliği yanında ciddiye alınması gereken bir mizah yazarıdır.

Benzer bir durum Fuzûlî için de söz konusudur. Fuzûlî'nin, Divan'daki zengin mizâhî örnekler ve Şikâyetnâme'sinin yanında, mesnevîlerinde de mizah içeren bölümler vardır. Söz gelişi, Leylâ vü Mecnûn mesnevisinde Leylâ ile Mecnûn'un okuldaki, günümüz tabiriyle, flört edişleri, Leylâ'nın annesinin durumu öğrenince kızıyla yaptığı dedikodudan korkan ve Leylâ'yı babası ile korkutan konuşma, Leylâ'nın inkârı, çok zarif ve hoş bir mizah örneği sergiler.117 Beng ü Bâde'nin baş tarafında ise tevhid, münacat kısımlarında bile içki motif, mazmun ve kavramları melamet neşesi ve rindâne bir tavırla şakacı, nükteli bir şekilde kullanılırlar; ancak bunun daha önce Revânî'de de (ö.1523) görüldüğünü biliyoruz; fakat Fuzûlî'nin kullanımı Revânî'ninkinden daha yoğun ve kapsamlıdır.118

Fazlî’nin de benzer bir münacatı vardır.119Hem Revânî’de hem de Tâcizâde Cafer Çelebi (ö.1514), Fazlî (ö.1563), Behiştî (ö.1571) ve Bekâyî’de daha önce örnekleri zikredilen mizâhî mevsim tasvirleri dikkati çeker.120 Bu tasvirlerde daha çok benzetme ve mübalağa sanatlarından yararlanılarak komik tablolar oluşturulur. En başta kış tasvirleri gelirler, ama bahar ve yaz tasvirleri de vardır.121 Ayrıca günlük hayattan alınan komik kocakarı tasviri, rüzgarın, gül bahçesinin, bir karganın eğlenceli gülünç tasvirleri, zamandan mizah diliyle şikâyet gibi konular mesnevilerde karşımıza mizahın boy gösterdiği yerler olarak çıkarlar.122 Bu mizah alanları bir önceki yüzyıldan gelip daha sonraki yüzyıllara intikal ederler.Savaşları, seferleri, kahramanlıkları anlatan mesneviler ve dînî destânî menkıbelerdeki mizah, ortak çizgiler taşır. Genelde düşman askeri ve düşman askerinin önde gelenleri alay konusu edilir, gülünçleştirilir, onların korkuları ve yenilgi sonrası halleri tasvir edilir.123 En geç 13. yüzyılda oluştuğu tahmin edilen, fakat yazıya geçirilmesi 16. yüzyılın başını bulan Battalnâme’de karşılaşılan mizah Saltuknâme’dekine benzer. Battal’ın kurnazlıkları ile düşmanları kandırmasını konu alan epizotlar vardır.124

Elimizdeki ilk örnekleri 15. yüzyıldan kalmış olan tarih eserleri, 16. yüzyıl ve sonraki yüzyıllarda da zaman zaman güldürücü hikâyeler, anektodlar, pasajlar içerirler. Ancak ilk örnekleri 16. yüzyıldan kalmış olan tezkireler, özellikle edebiyat dünyasının bir anekdot hazinesidirler. Söz gelişi Aşık Çelebi’nin 1566’da yazılan Meşâirü’ş-şuarâ’sı bunun tipik bir örneğini sergiler. Günümüz araştırma dünyasındaki biyografilerin çoğunda tezkirelerden alınma anekdotları bulmak mümkündür. Tarih ve tezkirelerdeki anekdotların derlenip tasnif edilmesi ve incelenmesi başlı başına bir araştırmanın konusunu teşkil edecek önemdedir.Şaşırtıcıdır; ama Orhan Şaik Gökyay’ın dikkati bize fetvakolleksiyonlarının bile tamamen

mizâhî fetvalar içerebileceğini gösterdi. Kanunî Sultan Süleyman'ın çok itibar ettiği, İranlı meşhur şair Hafız'ın (ö.1390) Divan'ının yakılmasına izin vermeyen fetvası tanınmış Alman yazarı Goethe tarafından iki ayrı şiirde konu edilen ünlü Ebussuud'un (ö.1574) bazı fetvaları birer mizah örneğidirler. Fıkıh alanında yetişmiş bilginlerin sorulan sorulara verdikleri, hüküm mahiyetinde olmayan, cevaplar demek olan fetvaların bir kalıbı vardır. "Mesele" denir ve soru sorulur. Soru bitince "el-cevab" denir ve sorunun cevabı verilir. Erkekler Zeyd, Amr, kadınlar da Hind, Zeynep gibi anonim isimler altında zikredilirler. Ebussuud Efendi'nin bazı fetvalarda verdiği kısa ve espri yüklü cevaplar ciddi atmosferi bir güldürü havasına dönüştürür. Söz gelişi:

I. Mes'ele: Zeyd, oğlu Amr'a "Domuz oğlu domuz!" dese şer'an ne lazım olur?

El-cevab: Gerçekten olduysa kendisinin domuz olması lazım gelir.

II. Mes'ele: Berş (Afyon macunu) ve afyon yutmaya mübtela olan bazı kimseler, bu iptilalarından kurtulmak için şarap içseler caiz midir?

El-cevab: Afyon müptelası kimseler insanlıktan çıkmışlardır, ne poh yirse yisinler!

III. Mes'ele: Hatip Zeyd "Kadı müslüman olmaz, müslüman kadı olmaz dese hatiplik etmesi caiz olur mu?

El-cevab: Günümüzdeki zalim kadılar için dediyse caizdir, bütün müslüman kadılar için dediyse azli gerekir.

IV. Mes'ele: Zeyd, avratların olduğu cennet bana gerekmez (gitmem) dese ne lazım olur?

El-cevab: Gerekmezse Cehennem'e (gitsin).125

Görüldüğü gibi Türk yazılı eserlerinde hiç beklenmedik yerlerde mizahla karşılaşmak mümkündür. Aynı şekilde Latîfî'nin (ö.1582) İstanbul'u anlatan Evsâf-ı İstanbul adlı eseri İstanbul'un kuruluşunu,

büyüklüğünü, semtlerini, güzelliklerini anlatırken devrin İstanbul yaşantısına ışık tutar ve onu yer yer tamamen mizahlı bir dille eleştirir.126

16. yüzyıl şenlikleri hakkındaki kaynaklar mizahın eyleme dönüştürülmüş şekilleri hakkında daha öncesiyle hiç kıyaslanmayacak ölçüde bilgi verirler. Kukla oyunu, taklitler, komik hayvan gösterileri, komik danslar, curcunabâz, hokkabaz, gözbağcılık ve benzerlerine refakat eden maskaralıklar, komedi grupları bilhassa 1582 şenliği dolayısıyla iyi bilinmektedir. Yine bu yolla şenliklerin düzenini üzerlerindeki yağlı elbise ve su fışkırttıkları tulumlarıyla sağlayan çeşitli maskaralıklar yapan tulumcular ve onların yardımcıları olan cin askerlerinin varlıklarını öğreniriz. Fakat daha da önemlisi bilinen en eski karagöz gösterisinin 1582 şenliğinde yapılmasıdır.127

Metin And'ın açıkça ortaya koyduğu gibi gölge oyunu tekniği XVI. yüzyılda Mısır'dan Türkiye'ye gelmiştir. Memluklularda varolan bu oyun Yavuz Sultan Selim'in ilgisini çekmiştir. İlk gölge oyuncusunu Yavuz Sultan Selim, Mısır'dan getirdikten sonra bu oyun Türk kültürü ve tekniği ile yoğrularak 17. yüzyılda Karagöz adını alıp, içeriği, oyunları, mizah ve nüktesi ile Türk kimliğine bürünmüştür.128

Şenlikleri konu alan müstakil manzum ve mensur surnâmelerin bilindiği kadarı ile ilki Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö.1600), büyük 1582 sünnet düğünü şenliğini anlatan Camiü'l-buhûr der mecâlis-i sûr adlı manzum eseridir.129 Âlî'nin eseri çeşitli güldürü sanatlarını icra edenler hakkında bilgi verdiği gibi bazı sahneleri mizâhî bir dille anlatır. Söz gelişi Bitpazarı halkının, aynacıların geçişini anlatan beyitler, tulumcuların, tiryakilerin hallerinin tasvirleri böyledir.130

16. yüzyılın ünlü bazı kıssa-hân, meddah veya komiklerinin adları günümüze kadar gelmiştir. Bunlar arasında Lamîî'nin dostu olan edebî kültür sahibi, hazırcevap ve zarif Ankaralı İvaz, II.Selim'in etrafında

bulunan taklitçi ve komik Nakkaş Hasan, Çokyedi Reis ve diğerleri, Emrî'nin Bâkî'ye sataşmak için ona benzettiği Batıl Oruç bulunur. Ancak III. Murad'ın meddahı Eğlence ile Cinânî'nin hikâyesi iyice ün kazanmıştır.131

16. yüzyılın zenginliği ve ihtişamı kendisini mizah alanında da göstermektedir. 17. yüzyıl bir önceki yüzyılda serpilen hiciv ve hezlin zirvesini, hiciv denince bizde ilk akla gelen ismi, Nef'î'yi ortaya çıkarmıştır. En çok itibara IV. Murad zamanında kavuşan Nef'î yine onun zamanında 1635 yılında hicivleri yüzünden Bayram Paşa marifetiyle boğdurularak öldürülmüştür. Nef'î sert karakterli, keskin zekalı, övgü ve yergide ölçü tanımayan bir kişiliğe sahiptir. Onun dilinden kimse kurtulamaz. Yergi şiirleri Sihâm-ı Kazâ (Kaza Okları) adını verdiği bir kitapta toplanmıştır. Sihâm-ı Kazâ'da Nef'î babasından başlayarak, vezirler, ulemâ, şairler ve pek çok kişiyi ağır bir şekilde yerer. Söz gelişi Gürcü Mehmet Paşa'yı yeren şiirinin "a köpek" redifi bile yergilerin şiddeti hakkında bir fikir verebilir. Dili o kadar keskindir ki bu yüzden defalarca görevden uzaklaştırılmıştır. Onun zekâsını ve istediğinde ne kadar ince ve zarif olabileceğini gösteren nükteli sataşmaları da vardır. ŞeyhülİslâmYahya Efendi'nin dörtlüğüne verdiği cevap ve Tahir Efendi hakkındaki mısraları bunun örneğidir.132

Bu yüzyılda Nev'î-zâde Atâyî (ö.1636),133 Niksârîzâde Mehmed (ö.1616) hezliyâtı olan şairler arasındadır. Küfrî-i Bahâî'nin (ö.1630) aynı tarzdaki Ahkâm-ı Külliye'sinin, Lâmi'î tarafından yazılan Nefsü'l-emr-nâme adlı eserin izinden gittiği, Köprülü tarafından ileri sürülür.134 17. yüzyılın sonu 18. yüzyılın başında yaşamış olan Hevâî (ö.1715) bu alanda çok değişik bir kimlik sergiler. İranlı şair Büshak-ı Şîrâzî'nin Sadi ve Hafız'ın şiirlerini yemeklerin övüldüğü eserlere, Hafız'ın şikayetine yol açacak kadar dönüştürüp gülünçleştirmesi gibi o da Nâbî'nin

şiirlerini yiyecek içeceklerle ilgili nüktelere dönüştürür.135 Komik şiirlerini Hevâyî mahlasıyla bir divanda toplayan şair, ciddi saydığı şiirlerini Rahmî mahlasıyla yazmıştır.136 Nâbî'nin karşı saldırısı az ağır değildir. Bir kıtasında Hevâyî'yi "dübür"e Kıyâmî'yi "zeker"e benzetir. Nâbî'nin Haleb Mollası Abdülhalimzâde'yi eşeğe benzeten bir kıtası da vardır.137

Onun başkaları hakkında küfürsüz eleştirisi, esprili kıtaları olduğu gibi, sahtekâr şeyhler, Acem hayallerini çalan şairler hakkında iğneleyici güldürücü kıtaları da vardır.138

Bu çerçevede Güftî'nin (ö.1677) Teşrîfâtü'ş-şuara adlı bizde bir başka örneği şimdiye kadar görülmemiş tezkiresini de söz konusu etmek gerekir. Bu eserdeki zeki, şakacı, nüktedân üslup çok zaman mizah sınırını aşar ve alay, hiciv ve çirkin isnadlara, hezle dönüşür. Güftî beğenmediği, sevmediği şairlerin şiirlerine "müshil hapı", "liynet verici", "ihtilâma sevk edici" gibi yakıştırmalar yapar. Bu yüzden Timurtaş bu eseri "hezl-âmiz" bir tezkire olarak nitelemiştir.139

17. yüzyılda iyice azgınlaşan hiciv ve hezlin yanında Letâif kitaplarının çokluğu dikkati çekecek ölçüdedir. Bunlardan Nâlî Mehmed b. Osman'ın Tuhfe-i Emsâl adlı 1672/3 telif tarihli eseri mesnevi nazım şekli ile yazılmış güldürücü anekdotları toplar.140 Edirneli Abdurrahman Hıbrî'nin (ö.1676) Hadâyıku'l-cinân'ı dinî tarihî fıkralar ve eğlenceli latîfeleri 8 bâbta bir araya getirir. Feyzullah Efendi b. Mehmed'in Letâifnâme'si IV. Mehmed'e (ö.1687) şehzâdeliğinde sunulmuş üç bölümlük bir kitaptır.141 Fasih Ahmed Dede'nin (ö.1699) ünlü Mecmua'sı içinde fıkralar yer alır.142 Gelibolulu Bahrî Mehmet Paşa'nın (ö.1700) Letaif-i Bahrî'si yerli konuları içeren, günlük, tarihî, ibret verici güldürücü, bazıları müstehcen hikâyeler içerdiği için ilgi çekicidir.143 Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede'nin (ö.1701) Letâifnâmesi Ubeyd-i Zâkânî'nin Dil-güşâ adlı eserinden çeviridir.144

17. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Hikâye-i Mekr-i Zenân'ın yazarı belli değildir. Eser kadınların hile ve düzenbazlıkları etrafında döner. Yine yazarı bilinmeyen Hâzâ Hikâye-i Ebu Ali Sînâ adlı eserde İbn Sînâ'nın efsanevî kişiliği çevresinde devrin pek çok bozuklukları yerilerek gülünç duruma düşürülmüştür.145

Bu arada güldürücü hikâye ve fıkralardan söz ederken hikâye külliyatlarını unutmamak gerekir. Söz gelişi Süheylî'nin (ö.1632'den sonra) Acâibü'l-Meâsir ve Garâibü'n-Nevâdir adlı tanınmış hikâyeler kitabı buna güzel bir örnek oluşturur. Kitabın XX. faslı obur kişilerle ilgili kısa ve güldürücü hikâyeleri, XXI. faslı cimriler hakkındaki fıkraları, XXIII. faslı ise cahillik üzerine fıkraları içermektedir.146 Nergisî'nin (ö.1633) mensur Hamse'sinde yer alan Nihalistan ise konularını yazarın çevresinden ve hayatından alan zarif, eğlenceli ve modern küçük hikâye tarzına çok yaklaşan örnekler içerir.147

17. yüzyılın tarih ve biyografi eserleri daha önceki yüzyıldaki benzerleri gibi pek çok anekdot anlatırlar, yine daha önceki benzerlerinde olduğu gibi bunların bir kısmı biribirinden aktarmadır. Seyahat edebiyatımızın herhalde en tanınmış eseri Evliya Çelebi'nin (ö.1684?) 10 ciltlik Seyahatnâme'sidir. Evliya Çelebi'nin şakacı, hayat dolu, kıpır kıpır, bol esprili bir anlatımı vardır. O bir çok olayı ve kişiyi gülünçleştirerek anlatır. Yerel ağızları kullanır, taklit yapar. Üslûbu zaman zaman hikâye, masal anlatıcısı olan meddahları andırır. Abartmaları meşhurdur. Bu güldürücü eğlenceli anlatış tarzını sık sık kendi başından geçen olaylar için de kullanır.148 Evliya Çelebi'nin mizahı başlı başına ciddi bir araştırma konusudur.

17. yüzyılda mizah açısından mesnevilerin durumuna baktığımızda Atâyî'nin (ö.1636) Hamse'si ile Sâbit'in mesnevilerinin çok farklı bir yere sahip olduklarını görürüz. Atâyî özellikle Nefhatü'l-ezhâr ve Sohbetü'l-ebkâr'da Taşlıcalı Yahya'nın (ö.1582) mesnevilerinde olduğu gibi hem

Doğu-İslâm ortak hikâye alanlarından hem de kendi çevresinden aldığı pek çok konuyu tamamen mizâhî hikâyeler olarak anlatır.149 Bu arada tarihî bir kişilik olan Pir Muhammed Çelebi etrafında nasıl bir anekdotlar halkası oluştuğunu, Pir Muhammed Çelebi'nin komik bir tipe dönüştüğünü görmek mümkün olur.

Sabit'in durumu çok farklıdır. Onun Edhem ü Hümâ'sı ve Zafernâme'si daha önceki dönemlerin ve bu yüzyılın az çok mizahî kısımlar içeren birçok mesnevisi gibi yer yer mizâhî bir anlatıma baş vururlar;150 ancak Derenâme (Ya da) Hâce Fesâd ve Söz Ebesi ile Amrü'l-Leys adlı minik mesneviler bambaşka bir karakterdedirler. Daha önce duyulmamış, bilinmeyen yahut yaygın olmayan bir hikâyeyi anlatan Amrü'l-Leys baştan sona hoş ifadeler, deyimler, nükteli bir anlatım, eğlendirici güldürücü tasvirlerle bazı sipahilerin pek iyi olmayan durumunu sergiler.151 Derenâme çok daha farklı bir karakterdedir. Karacan, Sabit'in Derenâme'de tamamen bir güldürü şairi olarak karşımıza çıktığı görüşündedir ve bu eserin komedinin Şinasî'ye varıncaya kadar tek örneğini oluşturduğunu düşünür. Mizah ve cinsellik bu eserde kaynaşmış, deyimler, argo halk söyleyişleri, mizah ve şehevî duygular eserin eksenini oluşturmuştur.152

17. yüzyılın divanlarına mizah açısından bakıldığında herhalde Nâbî ve Sabit'i en başa almak gerekir. Nâbî'nin divanı çok sayıda tamamen mizâhî şiirler içerir. Bazan da uzun şiirlerin bir kısmı nükteli ve esprili olarak karşımıza çıkar. Onun kıtalarına yukarıda değinilmişti. Azliyye kasidesi dönem insanlarının psikolojisine yönelik ironi ve satir içeren bir şiirdir. Kasidelerinde mizâhî kısımlar, bir mesnevisinde İstanbul üzerine esprili beyitler vardır. Bir gazeli çarhtan, biri görünüşe itibar edilmesinden güldürerek şikayet eder. "Bozundısıdur" redifli gazeli herşeydeki bozulmadan, "unudılmış" rediflisi unutulan değerlerden ironik ve satirik bir dille söz eder; "bilürsin" rediflide Nâbî zâhide çatar.153 Nâbî yüzyılın

dikkate değer bir mizah yazarıdır. Onun mizahı şiirinin karakterine uygundur.

Sâbit Divan'ına gelince, o başka bir alemdir. Sâbit'in bütün rahatlığı, laubaliliği, hatta âmiyaneliği onun mizah şiirlerinin karakterini oluşturur. O, nükteler, atasözleri, deyimler, oyunlu kelimeler, tezadlar, cinaslarla hep müstehzîdir. Sevgilinin maddî güzelliğini bir yandan cinsellik bir yandan istihza ile dile getirir. Yalnız alaycı toplumsal eleştirileri ve güldürücü yakınmaları eksik değildir. Divanı bütün bu tavrın ve tarzın örnekleriyle baştan sona doludur.154 Bu arada Cevrî (ö.1654) Divân'ını da göz ardı etmemek gerekir. Özellikle Rûhî'ye nazire terkib-i bend'i sofulara, yalancı şeyhlere sataşır ve rindâne bir tavır sergiler. Terci-i bend'inde ise zâhid, sofu, gurur, rind onun nükteli ve satirik bir dille ele aldığı konularını oluştururlar. Cevrî'nin esprili rindâne gazelleri de vardır.155

Nâbî ve Sâbit gibi olmamakla beraber Nef'î, Fehim-i Kadim (ö.1648), Nâilî (ö.1666), Kafzâde Fâizî (ö.1621), Azmizâde Haletî (ö.1630), Şeyhülİslâm Yahya (ö.1643), Niyazî-i Mısrî (ö.1693) ve benzeri ünlü şairlerin ve pek çok diğerinin divanlarında da kiminde daha çok kiminde daha az güldürücü şiir ve beyitler bulunur.

17. yüzyıl mizah edebiyatımıza Bekrî Mustafa ve İncili Çavuş gibi kimliği etrafında bir efsane oluşan iki ismi kazandırmıştır. Zaten daha sonra da hayli ünlü ve güzel fıkraları anekdotları olan kişilerin ortaya çıktığını göreceğiz. Bekri Mustafa'nın hayatı söylentilerle örülüdür. IV. Murat Devri'nde yaşadığı kuvvetle muhtemeldir. Genç yaşta anne ve babasını kaybedince arkadaşlarının etkisi ile Kumkapı, Yenikapı, Balıkpazarı meyhanelerinde gece gündüz içer hale geldiği için ona "Bekrî" lakabını takmışlar. Şöhreti yayılınca Sultan Murat ve devlet erkânı ile tanışıklığı da olmuş. Fıkralardaki Bekrî Mustafa şiddetle uygulanan içki yasağına uymadığı için görevlilerle başı derde giren bir kişidir. Dinde katı

kuralcılara karşı müsamahayı savunur. 17. yüzyıldan itibaren yazılı eserlere giren fıkraları Bektaşî fıkralarıyla karışmıştır.156

İncili Çavuş'ta da tarihî bir kişilik etrafında söylentiler halkası ve bir kimlik oluşmuştur. Adı büyük bir ihtimalle Mustafa'dır, İncili ise lakaptır. Lâkabı ile ilgili çeşitli rivayetler vardır. İncili Çavuş 16. yüzyılın sonuna doğru İstanbul'a gelmiş. Saray hizmetine girmiş. Arapça ve Farsça bildiği, kültürlü olduğu anlaşılıyor. İncili Çavuş fıkraları saray merkezlidir. O âdeta halkın saraydaki temsilcisidir. Onun dilinden saray ve çevresi eleştirilir, gülünçleştirilir, halkın saray hakkındaki duygu ve düşünceleri dile getirilir.157

Yine böyle fıkra kahramanı olma emareleri göstermiş olan Tıflî'nin (ö.1664) durumu biraz farklıdır. Tıflî'nin bir şair olduğu Atayî, Kafzâde gibi şairlerle sık sık bir araya geldiği biliniyor.158 IV. Murad'ın nedimi imiş. Zamanındaki şairlerle şakalaşmalarının çok olduğu onunla ilgili olarak nakledilen hazırcevaplık içeren nükteli fıkralarından anlaşılıyor. Eski Zağralı Tarzi Mehmet Çelebi (ö.1662) onun ağzından Vasiyyetnâme ve Zillenâme adlı eğlenceli şiirler yazmış.159 Sansar Mustafa adlı Sultan Murad ile Tıflî hikâyesi, Levend'in kaydettiği gibi bir gülmece değil, 17. yüzyılda örnekleri çok olan sıradan bir hikâyedir.160 Tıflî tarihî şahsiyeti daha fazla bilinir olmasına rağmen yine de bir ölçüde bir fıkra kahramanına dönüşmüştür.

Evliya Çelebi'den bu isimlerin dışında çok sayıda meddah, kıssahan ve komik tiplerin varlığını öğreniriz. Sadece sultan vezir ve ayânın meddahları 80 civarındadır. Evliya, Bursa, Erzurum, Malatya vb. şehirlerin kahvehanelerinden söz ettiğinde, verdiği bilgiler çok etkileyicidir. Sadece Bursa'da 75 kahvehane vardır ve buralarda şiirler okunur, hikayeler anlatılır, komiklikler yapılır, saz ve söz vardır, ünlü meddahlar gelirler.161 Ne yazık ki bu yoğunluk, devrin ünlü pek çok komiğinin ortaya çıkardığı

mizahın ve tiplerin, bunlar kayda geçmediği için, yazılmadığı için, günümüze kadar gelmesini pek fazla sağlayamamıştır. Ancak bu durumun istisnaları da vardır. Söz gelişi, Evliya Çelebi güzel taklit yapan, mizâhî şiirleri olan, halk şiiri temsilcisi olup IV. Murad'a nedimlik yapmış bir Kahvecizâde'den mizâhî bir şiir alıntısı yapar.162 Yahut Kerem ile Aslı hikâyesinin içindeki Kerem ağzından söylenen Sinek destanı bu kahvelerdeki mizah konusunda bir fikir verebilir.163

Lisân-ı Pepegî (kekeme dili) ile yazılmış şiirleri herhalde bu çerçeve içinde düşünmek gerekir. Bu şiirler kekemelerin aynı heceyi tekrarlamalarını takliden yazılırlar. A. Çelebioğlu 11 örnek tesbit etmiştir. Örneklerden birisi Nesîmî mahlaslıdır; yalnız bu Nesîmî'nin hangi Nesîmî olduğu konusunda kesinlik yoktur. Bu bakımdan şimdilik Bursalı Feyzî'nin (ö.1757) yazdığı şiir tesbit edilmiş en eski örnek olarak görünüyor.164

Kahvehaneler dışında düğünlerin, peştamal kuşanma gibi çeşitli kutlama vesilelerinin ve elbette şenliklerin, halkın büyük ölçüde katıldığı güldürücü faaliyetlere imkan tanıdığı biliniyor. Bu tür eğlencelerde hayvanlara yaptırılan maskaralıklar, gürültülü patırtılı, soytarılığa dayanan danslar (curcunabâz, tulumcu, cin askeri vb.), komik erotik danslar çok görülür. Tiryakiler, tulumcular komik gösterilerin içinde yer alırlar. Kukla, karagöz, hikâye anlatımı ve çeşitli komiklikler eğlenceleri zenginleştirir.165 Bu şenliklerde en ilgi çekici yön, toplumun her kesiminin gülme ve eğlence dünyası içinde bir araya gelmesi ve kuralları iyice gevşetmesidir.

18. yüzyıl mizah ürünlerine toplu bir bakış şaşırtıcı bir biçimde edebiyat dünyamızdaki gelişim çizgisi ile mizahın paralelliğini gösterir. Artık 16. yüzyılın zenginliği, ihtişamı, derinliği ve gücü yoktur. 17. yüzyılın gülen eğlenen, biribirleriyle dalaşıp küfürleşen; ama bir yandan ince ve rafine bir tarzda mizah üreten dünyası seçkinler edebiyatının yazılı ürünlerinde birden daralmıştır. Buna karşılık daha halk tarzı, daha âmiyâne bir güldürü

dünyasının ağır basmaya başladığı görülür. Yalnız yine de 18. yüzyıl önemli bazı mizah yazarlarını ve şiirlerini ortaya çıkarmıştır.

Bu yüzyılda diğerlerinden çok daha fazla mizâhî mektup yazıldığı anlaşılıyor. Mizâhî mektup deyince yüzyılın ilk akla gelen ismi Kânî'dir. (ö.1791). Kânî mektuplarıyla edebiyatımızda ayrı bir yer kazanmıştır. Kânî'nin nükteli ve iğneli bir dili vardır. Kânî dilin imkanlarından yararlanıp açık saçık sözler ve benzetmelere yer verir, deyimler, atasözleri, cinaslardan yararlanır, secilerin örgüsüne nükte yergi ve taşlama yerleştirir. Söz gelişi kendisine gelen bir mektuptaki bütün lakapları, unvanları, nitelemeleri tek tek alarak onları alaylı bir biçimde açıklar.166

Yüzyılın diğer mizâhî mektup yazarları arasında mensur mektuplarıyla Kadı Mehmed Abdülbâkî Hıfzî,167 kuş adları ve kuşbaz terimleri kullanarak Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'ya sunduğu mektupla Vahyî (ö.1717) (Balat Şeyhizâde Mehmed),168 manzum mektuplarının içindeki güldürücü tasvirlerle Sâlim (ö.1743)169 sayılabilirler; belki İzzet Ali Paşa'nın Nedim'e yazdığı Nigernâme bu kapsamda düşünülebilir. Fakat Nef'î'nin hicivde yaptığı gibi mizâhî mektup türünü Kânî zirveye taşımış görünüyor.

18. yüzyıl daha öncesiyle kıyaslandığında sönük kalmasına rağmen hicv, hezl ve letâif alanında bazı dikkate değer isimler ortaya çıkarmıştır. Bu alanda ilk akla gelen isimler arasında Kânî'nin Letâif ve Hezliyâtı gelir. Osmanzâde Tâib'in (ö.1723) Hecv ve Hezliyâtı, Sürûrî'nin (ö.1812) Hezliyâtı, Kâmî'nin Şah Abbas'ın sertabibi Şıfâî'nin Mümin Han hakkında yazdığı bir hiciv olan "Nuh Bend"ini şerheden "Şerh-i Hecviyyât-ı Mü'min Şâh"ı göze çarpan isim ve eserlerdir.170 Çelebizâde Âsım'ın Acâibü'l-letâif'i farklı bir karakterdedir. O içinde güldürücü hikâyeler bulunan bir Hıtay seyahatnamesi olarak tanınır.171

Şimdilik tarih düşürme alanını Sürûrî kadar başarılı mizah üretmenin bir aracı haline getiren ikinci bir şairin varlığı bilinmiyor. O, kedinin sıçan tutmasından, camiye gelen pabuç hırsızının kaçmasına kadar akla gelebilecek her olaya komik tarihler düşürmüştür. Ayrıca onun tarih düşürmediği fakat hicve, alaya, nükteye başvurduğu pek çok şiiri vardır. En çok da Sünbülzâde Vehbi (ö.1809) ile uğraşmıştır.172

Dönemin divanlarına mizah açısından bakıldığında 17. yüzyılınkilerden çok geride kalmazlar. Divanlarda artık iyice yerleşmiş olan mizah konuları daha önceki dönemlerde olduğu gibi, uzun şiirlerin içinde (söz gelişi kaside, mesnevi, terkib-i bend, terci-i bend vb.) bazan kısa bazan uzun bir şekilde göze çarparlar. Özellikle kıtalar mizahın yoğun üretildiği nazım şekilleridir; ancak gazeller de yabana atılmayacak ölçüde mizâhî olabilirler. Dönemin ünlü divan şairlerinin divanları bunu açıkça gösterir. Osmanzâde Tâib (ö.1724), Bursalı İsmail Beliğ (ö.1729), Nedim (ö.1730), ŞeyhülİslâmAİshak (ö.1734), Esad Efendi (ö.1753), Haşmet (ö.1768), Esrar Dede (ö.1797), Şeyh Galib (ö.1799) Sünbülzâde Vehbî (ö.1804) divanları hemen akla geliveren isimlerdir. Ancak bunların arasında özellikle Osmanzâde Tâib, Nedim, Haşmet, Şeyh Galib ve Sünbülzâde Vehbî mizah söz konusu olunca farklı bir yere sahiptirler. Osmanzâde Tâib'in hiciv ve hezlleri yanında ayrıca toplumsal eleştiri içeren mizâhî şiirleri vardır.173 Nedim'in mizahı Ziya Paşa'nın bile dikkatini çekmiştir. Nedim sürekli olarak beyitlerine nükteler şakalar katar, gülünç Ramazaniyye ve Şitâiyyesi ile bu konuda artık yerleşmiş olan tarzı devam ettirir. Komik gazel, kıta ve rubai yazar.174 Haşmet'in heccavlığı ünlüdür. Hatta bu yüzden sürgüne gönderildiği söylenir. Divanında daha çok zamanındaki bozukluklara yönelik ironik ve satirik şiirler dikkat çeker. Rûhî'ye nazire terkib-i bend'inde yalancılar, dolandırıcılar, paşalar, mollalar, haksız yere makam sahibi olanlar ve benzerleri eleştiri oklarına hedef olurlar.175 Şeyh Galib,

divanında mizaha şaşırtacak kadar çok baş vurur. Söz gelişi mevlevihânelerin tamirine ilişkin istek şiirlerinde benzerlerini daha önceki yüzyıl divanlarında da gördüğümüz gibi komik tasvirler vardır. Komik Ramazaniyyesi, bülbülle kaz hikayesi, seyyah hikâyesi hep divanında yer alan nükteli, eğlenceli şiirlerdir. Dünyaya "yuh" çeken "yuf" redifli şiiri rindâne, aşıkâne komik gazel ve kıtaları vardır. Büyük şairlerimizin çoğunda olduğu gibi Şeyh Galib'de de mizahın önemli bir yeri vardır.176

Sünbülzâde Vehbî'ye gelince, o da Şeyh Galib gibi mizahlı anlatımı şiirinin dikkati çekecek bir elemanı haline getirmiştir. Onun da komik ıydiyyeleri, ramazaniyyeleri, zamane şairlerinden şikayeti, istekleri, devrine ve olaylarına alaylı bakışları vardır.17718. yüzyıl mesnevi edebiyatı mizah açısından daha önceki yüzyıllarla kıyaslandığında çok fakirdir. Ancak özellikle Sünbülzâde Vehbî ve Şeyh Galib bu alanda da dikkati çekecek ölçüde kalem oynatmışlardır. Vehbî'nin Nâbî'nin Hayriyye'si gibi çeşitli konularda nasihat veren 1181 beyitlik Lutfiyye adlı mesnevisi yoğun bir şekilde nükteli, şakacı, iğneleyici, alaycı, hicvedici bir üslupla yazılmıştır.178 Bu devirde nasihatname türünün mizah içeren bir başka örneği Zarîfî'nin (ö. 1795) Pendnâme'si'dir.179 Galib'in Hüsn ü Aşk'ında ise bazı bölümler zarif bir mizah zeminine otururlar.180

Urfalı Nüzhet Ömer Efendi'nin (ö.1778) Marzubanname çevirisi ise geleneksel kültürün devamlılığı konusunda bir fikir vermektedir.181 Bu meyanda Şeyh Galib'in mensur Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'sinde az da olsa rastlanan bazı parçalar eski terbiyevî kitaplarda zaman zaman başvurulan komik hikaye anlatma geleneğinin de devam ettiğini gösterir.182

17. yüzyılda bilinen ilk örneğini Tıflî'de gördüğümüz, kimliği hakkında elde bilgi bulunan, eserleri var olan bazı şairlerin aynı zamanda bir ölçüde fıkra kahramanına dönüşmeleri ile 18. yüzyılın Ragıb-Haşmet-

Fıtnat üçlüsünde karşılaşırız. Bu fıkraların bazıları günümüze kadar gelmiştir.183

18. yüzyıl şenlikleri bir önceki yüzyıl gibi toplumun her kesiminin birlikte eğlendiği şenlikler olmaya devam etmişlerdir. 1720 şenliğini anlatan Surnâme-i Vehbî'nin ünlü ressam Levnî tarafından minyatürlenen bir yazması bize bu şenliğe katılanların zengin bir panoramasını görsel olarak sunar. Bir önceki yüzyıl şenliklerindeki her şey bu yüzyılda da vardır. Yabancı gözlemcilerin katkılarıyla bu şenlikler hakkında bilgimiz artmaktadır. Karagöz 17. yüzyıldan itibaren oturmuş ve karakterini bulmuştur. Orta oyunu kesin kalıbını henüz oturtmamıştır; ama karakteristik çizgileri ortaya çıkmıştır. Bazı eğlenceli oyunlarda seyirciler de oyuna katılırlar. Bütün bu şenliklerde en karakteristik özellik, gösteriler ve oyunlarda, padişah dahil bütün yönetim görevlilerinin taklit ve eleştiri konusu edilebilmesidir. Haşmet, Vilâdetnâme-i Hümayun adlı Surname'sinde bize oyunlardan bazı sahneleri ayrıntılı bir şekilde tasvir eder.184

Nedimler, musahipler, meddahlar, komikler bu yüzyılda da faaliyetlerini sürdürürler.

18. yüzyıl daha önce de örneklerini görmeye başladığımız komik halk şiiri örneklerinin çoğaldığı bir yüzyıldır. Selimi, Tahiri, Kamili vb. Uğursuz Destanı, Esnaf Destanı gibi isimler verdikleri güldürücü şiirler yazarlar.185

Bu yüzyılın mizahta bazı alanlarda eskiyi devam ettirse bile, en karakteristik özelliği, şahsî kanaatimize göre, özellikle dilde ta başlangıçtan beri var olan ancak seçkin edebiyatın süzgecinden geçerek daha rafine hale gelen yerelliği -burada söz gelişi Necâtî'yi düşünmemek mümkün değil- daha filtresiz bir şekilde halk ağzına, yer yer âmiyâneliğe götürmesidir.

19. yüzyılın geleneksel mizahı bu durumun daha da ileri gitmiş şeklidir. Tanzimat'tan çok daha önce başlayan Batı etkisinin toplum hayatında ve

edebiyatta, dolayısı ile mizahta bazı radikal değişimlere yol açtığını biliyoruz. Burada 19. yüzyıla mizah açısından göz atarken bizi geleneğin durumu ilgilendiriyor; çünkü Tanzimatla beraber başlayan değişim ve dönüşüm başlı başına ayrı bir araştırma konusudur.

Özellikle Sâbit'in açtığı çığırdan etkilenerek gitgide âmiyâneleşen; fakat aynı zamanda mizahı halk ruhuna ve dünyasına her bakımdan sokan 19. yüzyıl şairlerinin başında Fazıl (ö. 1810), Vasıf (ö. 1824), Refi'î-i Kalayî (ö. 1821), Aynî (ö. 1837), Türk Galib (ö. 1876) gibi şairler gelirler.

Söz gelişi, Fazıl'ın mahalle halkı ve imam tarafından bir fahişenin evinin basılmasını anlatması tiyatroya yaklaşan komik bir hikâyedir.186 Vasıf'ın divanında yer alan iki uzun şiiri ise mahalle yaşantısından seçilen bir anayı ve kızını konuşturur. Bu şiirlerde tipler gerçekçi çizgilerle ve kendilerine has konuşmalarıyla verilirler. Ana kızına nasihatlar eder. Kız da ona edepsiz bir tavırla cevaplar verir. Şiirde âdeta bir sahneleme söz konusudur.187"Türk Galib" diye tanınan Abdülhalim Gâlib Paşa'nın (ö. 1876) şiirleri çok farklıdır. Onun Kastamonu ağzıyla yazdığı ve Mutayyebat-ı Türkiyye adını verdiği şiirleri tamamen cinsel içeriklidir ve bölge ağzının özelliğinden de yararlanarak güldürür.188 İzzet Molla'nın Mihnet-i Keşan adlı eseri ise yer yer alaycı ve hicivci görüşlere, nükteli bölümlere yer verir. Mihnet-i Keşan belki de geleneksel ile modernleşmenin kesişmeye başladığı bir noktadadır.189 Bu yüzyılda Süleyman Fâik Efendi 'nin (ö. 1837) "hecv ve hezl"i devam ettirdiğini görürüz.190 Bu konuda işin ilgi çekici yanı halk şairi Bayburtlu Zihnî'nin de Sergüzeştnâme içinde hiciv ve hezlinin bulunmasıdır.191 Tercüme hayvan hikâyelerinin gelenekteki sonuncuları arasında Mehmed H. bin Ahmed b. İsmail Tosyavî'nin Kıstasü'd-devrân adlı 1821 tarihli tercümesini saymak mümkündür. Kelile ve Dimne tarzında hayvan hikayeleri içeren bu eser

eğitici öğreticidir ve ünlü şahısların hayatından hikâyeler, latîfe ve fıkralarla zenginleştirilmiştir.192

Dönemin halk şiirindeki mizahta Lutfî’nin ve Sabri’nin kekeme şiirlerini,193 koyun destanı, tilki destanı, pire destanı gibi komik şiirleri de hatırlamak gerekir.194

19. yüzyıl da musahip, nedim, meddah, güldürü ustası tanınmış pek çok isme sahiptir.195 Şenlikler ise varlıklarını 1899’a kadar korumuşlardır.19619. yüzyıl Osmanlı mizahı özellikle Divan Edebiyatı’nda artık bir tükenişi sergilemektedir. Eskinin zenginliği, çeşitliliği, dinamizmi, bazı dönemlerdeki ihtişamı, teknik gücü artık sönmüş, gölgelenmiştir. Ancak halk mizahı varlığını eskisi gibi sürdürmektedir.

Sonuç olarak bugüne kadar Osmanlı dönemi Türk mizahı hakkında ileri sürülen genel hükümlerin çoğunun yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle vurgulanması gereken husus çok zengin ve çeşitlilik arzeden bir mizâh literatürünün varlığıdır. Bu mizah dünyasında toplumun alt ve üst katmanları arasında sanılandan çok buluşma noktası bulunur ve mizahın her türlüsü üretilmiştir.

1 Bu yazıdaki genel bilgiler için aşağıdaki eserlerden yararlanılmıştır: Fuad Köprülü: “Türkler’de Halk Hikâyeciliğine Ait Maddeler, Meddahlar”, Edebiyat Araştırmaları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1966, s. 361-412; Pertev Naili Boratav: 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, Gerçek Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1973, s. 72-95, 145-162, 198-244; Metin And: Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 529, Sanat Eserleri Dizisi 2, Ankara 1982; Metin And: Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1977; Özdemir Nutku: IV. Mehmet’in Edirne Şenliği, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. Seri-Sa. 61, Ankara 1972; Şerife Yağcı: Süheylî’nin Acâibü’l-Meâsir ve Garâibü’n-nevâdir’i (basılmamış doktora tezi), İzmir 2001, s. 2-19, 45-

120; Hasan Kavruk: Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler (basılmamış doktora tezi), Ankara 1988.

2 Türklerin Asya'dan beri tanıdıkları kuklanın Anadolu'da 13. yüzyıldan beri oynatıldığı bilinmektedir. Bu konuda bkz. Boratav: a.g.e., s. 206.

3 Bkz. Konur Ertop: "Divan Şairinin Gülmecesi Toplum Sorunlarından Uzaktır", Milliyet Sanat Dergisi, sayı 231 (1977), s. 12; Ferit Öngören: Cumhuriyet'in 75. yılında Türk Mizahı ve Hicvi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (?-1983?), s. 43-44.

4 Bazı örnekler için bkz. Nezahat Öztekin: Mevlânâ'nın Mesnevî'sindeki Hikâyelerin XIII-XV. yüzyıl Anadolu Mesnevilerine Etkisi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2000, s. 101, 111v. d., 113v. d., 137, 150v. d., 211, 171-172, 230v. d.

5 Söz gelişi, Mesnevî'deki Horasan Amidî'nin köleleri ile karşılaşan yoksul kişinin "kul" kelimesi etrafında dönen hikâyesi sonraları Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın kulları ile bir Bektaşî dervişinin kendisini karşılaştırıp Allah'tan hesap sormasına dönüşmüştür; bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevî ve Şerhi, 5. cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 488 v. d.; Dursun Yıldırım: Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 85.

6 Sözgelişi Cûhî ile babasının, kendi babasının cenazesi önünde giden bir çocuğun yakınmaları ile ilgili hikâyesi daha sonra karşımıza Nasreddin Hoca hikâyesi olarak çıkar; bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevi ve Şerhi, II. cilt, M. E. Basımevi, İstanbul 1973, s. 432-433;.

7 Bunların belki de en ünlüsü fili tarif eden körlerin hikâyesidir. Mevlânâ'dan önce Senâî'nin (ö. 1131) Hadîkatü'l-hakîka'sında yer alan bu hikâye için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevi ve Şerhi, III. cilt, M. E. Basımevi, İstanbul 1973.

8 Erkekleri şehre giden kadınlarla Şeyyad Hamza ve Hoca arasında geçen müstehcen konuşmanın dörtlüklerle ifadesi için bkz. Vasfi Mahir Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 98.

9 Nasreddin Hoca hakkında yazılan ve çizilenlerin çokluğu herkesçe bilinir. Biz burada Nasreddin Hoca üzerinde yıllarca çalışmış olan uluslar arası bir otoritenin kitabını esas aldık, bkz. Pertev Naili Boratav: Nasreddin Hoca, Edebiyatçılar Derneği, İkinci Basım, Ankara-Temmuz 1996.

10 Bkz. Boratav: a.g.e., s. 86.

11 Bkz. Boratav: a.g.e., s. 38.

12 Şiirin tamamı için bkz. Mustafa Tatçı: Yunus Emre Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, s. 267.

13 Bkz. "Şathiye", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergah Yayınları, c. 8 (1998), s. 108.

14 "Ey çok kitaplar okuyan sen kin tutarsın bana dahı" ve "Aşksız bana verme öğüt öğüdünden alır değil" diye başlayan bu şiirler için bkz. Tatçı: a.g.e., s. 122, 128.

15 Öztekin: a.g.e., s. 230 v. d.

16 Öztekin: a.g.e., s. 111 v. d., 113 v. d.

17 Öztekin: a.g.e., s. 137, 150 v. d.

18 Bkz. A. Atilla Şentürk: XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1987, s. 61-62.

19 Bkz. Kemal Yavuz: Aşık Paşa, Garib-nâme, I/1, AKDTYK, Türk Dil Kurumu Yayınları:764/1, İstanbul 2000, s. 121-127.

20 Kemal Yavuz: a.g.e., s. 139-145; Öztekin: a.g.e., s. 171 v. d.

21 Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehra Toska: Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mes'ud Çevirisi (basılmamış doktora tezi), 2 cilt, İstanbul 1989.

22 Fahir İz: Eski Türk Edebiyatında Nesir, XIV. yüzyıldan XIX. yüzyıl ortasına kadar yazmalardan seçilmiş metinler, İstanbul 1964, s. 360.

23 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Korkmaz: Sadru'd-dîn Şeyhoğlu Marzubân-nâme Tercümesi, Ank. Üniv. DTCF Yayınları:219, Ankara 1973, s. 67 v. d., 71 v. d.

24 Bir örnek için bkz. Korkmaz: a.g.e., s. 242.

25 Bkz. Korkmaz: a.g.e., s. 268-269; krş. Boratav: Nasreddin Hoca, s. 210.

26 Korkmaz: a.g.e., s. 278; krş. Tunca Kortantamer: Nev'î-zâde Atâyî ve Hamse'si, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları:88, İzmir 1997, s. 223.

27 Daha geniş bilgi ve özet için bkz. Amil Çelebioğlu: Türk Edebiyatında Mesnevi (XV. yy'a kadar), Kitabevi, İstanbul 1999, s. 78-79.

28 Bkz. Şentürk, a.g.e., s. 380, 381.

29 Bkz. Cem Dilçin: Mes'ud bin Ahmed, Süheyl ü Nev-Bahar, AKDTYK, Atatürk Kültür Merkezi Yayını-sayı 51, Ankara 1991, s. 337-338.

30 Bkz. Dilçin: a.g.e., s. 126.

31 Bkz. Köprülü: a.g.e., s. 376.

32 Bkz. Muharrem Ergin: Kadı Burhaneddin Divanı, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları No:2244, İstanbul 1980, s. 288, 303.

33 Yıldırım: a.g.e., s. 36.

34 Bazı örnekler için bkz. Mehmet Özmen: Ahmed-i Dâ'î Divanı, (basılmamış doktora tezi) Konya 1984, s. 37, 48, 97, 167, 191-192, 193, 223-224, 265, 266-267.

35 Bazı örnekler için bkz. Hüseyin Ayan: Nesimi Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s. 180, 195-196.

36 Bazı örnekler için bkz. Ali Nihat Tarlan: Ahmed Paşa Divanı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, s. 74-75, 136-137, 141-142, 232.

37 Bkz. Mustafa İsen: Acıyı Bal Eylemek, Türk Edebiyatında Mersiye, Akçağ Yayınları 103, Ankara 1993, s. CXLVI-CXLVIII.

38 Bkz. Ali Nihat Tarlan: Necatî Beg Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, s. 109-111.

39 Tarlan: a.g.e., s. 132.

40 Tarlan: a.g.e., s. 138.

41 Tarlan: a.g.e., s. 139.

42 Bkz. Faruk K. Timurtaş: Şeyhî'nin Harnâme'si, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1981.

43 Bkz. Orhan Şaik Gökyay: "Tokatlı Molla Lutfî'nin 'Harnâme'si", Türk Folkloru, Belleten 1986/1 (İst. 1986), s. 155-182.

44 Bu konuda bkz. Orhan Şaik Gökyay: Molla Lutfî, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 846, Ankara 1987, s. 4-7; Orhan Şaik Gökyay: "Molla Lutfî'nin Mizah ve Hiciv Yönü", Tarih ve Toplum, c. 6 (1986), s. 250-253.

45 Bkz. Gökyay: "Tokatlı Molla Lutfî'nin Harnâmesi", s. 163.

46 Bakkalın gülyağı şişesini kırıp, dayak yiyen papağanının bu yüzden tüyleri dökülünce, sokaktan geçen bir "cavlak" gördüğünde onun da gülyağı şişesini kırdığını sanması, halifeye Bağdat'a bir testi yağmur suyu hediye götüren Bedevî'nin hikâyesi, sağırın hasta komşusunu ziyareti bu hikâyeler arasındadır, bkz. Kemal Yavuz: Mesnevî-i Muradiyye, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 512, Ankara 1982, s. VII, 91; Çelebioğlu: a.g.e., s. 262, 265, 266.

47 İnceleme ve metin için bkz. Orhan Şaik Gökyay: Keykâvus, Kabusnâme, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974.

48 Mizah anlayışı konusunda bkz. Tunca Kortantamer: "Osmanlı Dönemi Türk Mizah Anlayışı", XIII. Türk Tarih Kongresi, 4-8

Ekim 1999 Ankara.

49 İnceleme ve metin için bkz. Adem Ceyhan: Bedr-i Dilşad'ın Murâd-Nâmesi, 2 cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997.

50 İki örnek için bkz. Gökyay: a.g.e., s. 62, 78-79; Ceyhan: a.g.e., s. 101.

51 Esrarnâme'nin metni için bkz. Gönül Ayan: Tebrizli Ahmedî, Esrâr-Nâme (basılmamış şekli) Konya 1989.

52 Bkz. Şentürk: a.g.e., s. 513.

53 İnceleme için bkz. Kemal Yüce: Saltuk-nâme, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 832, Ankara 1987; metin için bkz. Şükrü Haluk Akalın: Saltuk-nâme, 2 cilt, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 809, Ankara 1988.

54 Bkz. Akalın: a.g.e., s. 6-7, 36-37, 82-84; krş. Gölpınarlı: Mesnevi Şerhi, 6. cilt, s. 371-380.

55 Bkz. Şentürk: a.g.e., s. 592.

56 Bkz. Şentürk: a.g.e., s. 380-382.

57 Bkz. Şentürk: a.g.e., s. 291.

58 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 98.

59 Bu hikâyelerde komiğin oluşturulmasını inceleyen bir örnek için bkz. Sylvette Larzul: "Binbirgece Masalları'ndan Komik Bir Öykü: Ebu'l-Hasan'ın Öyküsü Ya Da Uyanık Uykucu" Doğu'da Mizah, Irene Fenoglio-François Georgeon, Yapı Kredi Yayınları 1408, İstanbul 2000, s. 15-26.

60 Kavruk: a.g.e., s. 255.

61 Tüm şenliklerin bir listesi için bkz. Mehmet Arslan: Divan Edebiyatında Manzum Surnameler, Gazi Üniversitesi (doktora tezi), Ankara 1990, s. 10-12; bkz. And: Osmanlı Şenliklerinde…, s. 193.

62 Alıntılar ve ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Çavuşoğlu: Zâtî'nin Letâifi II, İst. Üniv. Ed. Fak. TDED c. XXII'den ayrı-basım, İstanbul 1977,

s. 144-145.

63 Çavuşoğlu: a.g.e., s. 145.

64 Tam metin için bkz. Çavuşoğlu: a.g.e., s. 147-155.

65 İnceleme ve metin için bkz. Mehmed Çavuşoğlu: “Zâtî’nin Letâyifi”, İst. Üniv. Ed. Fak. TDED, c. XVIII (1970), s. 25-51. .

66 Bu konuda bkz. Kortantamer: “Osmanlı Dönemi Türk Mizah Anlayışı”, bkz. yukarda s. 10.

67 Bu konuda bkz. Franz Rosenthal: Erken İslâm’da Mizah, çev. Ahmet Arslan, İris, İstanbul 1997, s. 15-23.

68 Eserin günümüz Türkçesine eksik ve yetersiz bir aktarımı için bkz. Yaşar Çalışkan: Lâmî-zâde Abdullah, Latifeler, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1978.

69 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Akar: “Nasreddin Hoca’nın Yahya Bey Tarafından Nazma Çekilen İki Latîfesi”, Milli Kültür, c. 2, sayı 6, 7, 8 (Kasım, Aralık 1980, Ocak 1981?, s. 45-46.

70 Bkz. Hatice Aynur: Mahremî ve Şeh-Nâme’si, I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi, İstanbul 1997, s. 4.

71 Agah Sırrı Levend: Türk Edebiyatı Tarihi, I. cilt, Giriş, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1973, s. 156. .

72 Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Edith Gülçin Ambros: “The Letâ’if of Fakîrî, Ottoman poet of the 16th century”, WienenZeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 80. Band, Wien 1990.

73 Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Edith Gülçin Ambros: “The Image in the 16th Century of Represantatives of Science and Technology: Cameos By the Ottoman Poet Fakîrî”, Essays on Ottoman Civilization, in =Archív Orientalní, Supplementa VIII, (Proceeding of the XIIth Congress of the CIEPO, Praha 1996), Praha 1998.

74 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 246.

75 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 262.

76 Bkz. Harun Tolasa: Sehî, Latîfî, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Y. Y. ’da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I, Ege Üniv. Ed. Fak. Yayınları No 4, Bornova-İzmir 1983, s. 348; Nihad Sami Banarlı: Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, fasikül 8, (yıl ?), s. 574-575.; Dâfiü’l-gumûm’un muhtevası hakkında bilgi ve örnek için bkz. Murat Bardakçı: Osmanlı’da Seks, Gür Yayınları, İstanbul 1992, s. 30-36.

77 Metin için bkz. İsen: a.g.e., s. CXLVIII-CLII; krş. Kocatürk: a.g.e., s. 320 v. d.; Mealî ve onun mizâhî yönü için bkz. Edith Ambros: Candid penstrokes, The lyrics of Me’âlî, an Ottoman poet of the 16th century, Klaus Schwarz Verlag-Berlin 1982.

78 Bkz. İdris Güven Kaya: Derviş Şemsi ve Deh Murg Mesnevisi, Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 41, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü 1997, s. 18.

79 Bkz. Aynur: a.g.e., s. 4.

80 Bkz. Ahmet Sevgi-Mustafa Özcan: Prof. Ali Canip Yöntem’in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri, Konya 1996, s. 410-411.

81 Bkz. Levend: a.g.e., s. 156.

82 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 46.

83 Bkz. Levend: a.g.e., s. 152.

84 Tam metni için bkz. Tunca Kortantamer: “Nev’î Efendi’nin Sadrazam Sinan Paşa’ya Ders Veren Bir Mektubu”, Osmanlı Araştırmaları XI (1991), s. 224-228.

85 Bu mektup için bkz. Abdülkadir Karahan: Fuzûlî’nin Mektupları, İstanbul 1948; Abdülkadir Karahan: Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 410, İstanbul 1949, s. 89-92; Şikâyetnâme’nin günümüz Türkçesine aktarılmış şekli için bkz.

İbrahim Kutluk: “Fuzûlî, Şikâyetnâme”, Türk Dili Mektup Özel Sayısı, sayı 274 (1974), s. 32-38.

86 Bkz. Kortantamer: Nev’î-zâde Atâyî, s. 175-177.

87 İnceleme ve metin için bkz. Ahmet Mermer: Azerî İbrahim Çelebi, Nakş-ı Hayâl, Ankara 1991.

88 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 161 v. d., 163, 244.

89 İnceleme ve metin için bkz. Mustafa Özkan: Cinânî, Cilâü’l-Kulûb, İstanbul 1990.

90 Ayrıntılı bilgi ve tam metin için bkz. Mehmet Hengirmen: Güvâhî, Pend-nâme, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 549, Ankara 1983.

91 Bkz. Cihan Okuyucu: Cinânî, Hayatı, Eserleri, Dîvânının Tenkidli Metni, Türk Dil Kurumu Yayınları 570. Ankara 1994, s. 60-61.

92 Bkz. Mehmet Çavuşoğlu: Yahya Bey, Dîvan, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayın No: 2233, İstanbul 1977, s. 228-229.

93 Örnekler için bkz. Mehmed Çevuşoğlu-M. Ali Tanyeri: Üsküblü İshak Çelebi, Dîvan, Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları No:15, İstanbul 1989, s. 268, (metin) 4 (dedenin kimliği); Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 139 (Kabûlî’nin “dede” redifli şiiri).

94 Fuzûlî: Türkçe Divan neşr. Kenan Akyüz-Süheyl Beken-Sedit Yüksel-Müjgan Cunbur, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara 1958, s. 365.

95 Bkz. Mehmed Çavuşoğlu: Amrî, Divan, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 2538, İstanbul 1979, s. 160.

96 Bkz. Okuyucu: a.g.e., s. 150-154, 149.

97 Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri: Nev’î, Divan, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 2160, İstanbul 1977, s. 589.

98 Bkz. M. A. Yekta Saraç: Şeyhü’l-islâm Kemal Paşazâde ve Divanı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

(basılmamış, tarihsiz), s. 368, 383.

99 Bkz. Vasfi Mahir Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, Edebiyat Yayınevi, Ankara 1970, s. 322.

100 Rûhî'nin terkib-i bendine pek çok nazire yazılmıştır. Bunların arasında en ünlüsü Ziya Paşa'nınkidir, bkz. Kocatürk: a.g.e., s. 385-391.

101 Bkz. Levend: a.g.e., s. 154, 153.

102 Bkz. Fuzûlî: Divan, s. 9-11, 480, 487.

103 Bkz. Saraç: Emrî ve Divanı, s. 19-20; Küçük: a.g.e., s. 444-445.

104 Bkz. Çavuşoğlu: Yayhya Bey, Divan, s. 597-598, 600-603.

105 Bkz. Çavuşoğlu: a.g.e., s. 169-172.

106 Bkz. Mehmed Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri: Hayretî, Divan, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 2868, İstanbul 1981, s. 341.

107 Ali Nihat Tarlan: Hayâlî Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, s. 321; Cemal Kurnaz: Hayâlî Bey Divanı Tahlili, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 805, 1000 Temel Eser Dizisi 132, s. 37.

108 Bkz. Çavuşoğlu: Amrî, s. 5-6, 185.

109 Bkz. Saraç: Kemal Paşa-zâde Divanı, s. 383.

110 Bkz. Saraç: a.g.e., s. 357.

111 Bkz. Okuyucu: a.g.e., s. 198-199.

112 Bkz. İdris Güven Kaya: Dukagınzade Yahya Begin Sanatı (doktora tezi), Kosova Üniversitesi Felsefe Fakültesi, Priştine 1985, s. 374-487.

113 Bu konuda bkz. Metin Akar: a.g.e., s. 45-48.

114 Bkz. Yukarıda s. 10, dipnotu 54.

115 Taşlıcalı Yahya'da Attar dükkanı önünden geçen kaba Türk'ün misk kokusu alınca bayılıp tezekle ayıltılması şekline dönüşen hikâye için bkz. Kaya: a.g.e., s. 487; bkz. yukarıda s. 10.

116 Erken kalkmanın insanı başarıya götüreceği ana fikrini işleyen bu hikâye Marzubannâme'de, Husrev ile veziri Buzurcımihr arasında geçer.

Yahya Bey olayı sadrazam ünlü Ayas Paşa'ya aktarmıştır; bkz. Korkmaz: Marzubannâme, s. 227-228; krş. Kaya: a.g.e., s. 425.

117 Bu bölümler için bkz. Hüseyin Ayan: Leylâ vü Mecnûn, Dergah Yayınları, İstanbul 1981, s. 92-103.

118 Bu konuda ve 17. yüzyılda Atâyî'deki benzeri esprili motif kullanımı için bkz. Kortantamer: Nev'îzâde Atâyî, s. 367.

119 Nezahat Öztekin: Gül ü Bülbül, Fazlî (doktora tezi), İzmir 1987, s. 211-212.

120 Daha önceki örnekler için bkz. yukarıda s. 7, 11.

121 Örnek için bkz. Şentürk: a.g.e., s. 305-306; Nezahat Öztekin: a.g.e., s. 377, 389-391, 395-396; Şentürk: a.g.e., s. 292-294; Nezahat Öztekin: Bekâyî'nin Gül ü Bülbül'ü ile Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ünün Karşılaştırılması, Ege Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları 107, İzmir 2000, s. 65-66.

122 Bkz. sırasıyla Şentürk: a.g.e., s. 382-383; Öztekin: Bekâyî'nin Gül ü Bülbül'ü, s. 41, 88, 103, 91-92; Mustafa Demirel: Kemal Paşazâde, Yusuf u Züleyha, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 47-50.

123 Bkz. İbrahim Olgun-İsmet Parmaksızoğlu: Firdevsî-i Rûmî, Kutb-nâme, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1980, s. 111 v. d., s. 253-254; Şentürk: a.g.e., s. 445-446, 560-561; Halil İnalcık-Mevlüt Oğuz: Gazavât-ı Sultân Murad b. Mehemmed Hân, İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1978, s. 10, 21, 23, 53; Hatice Aynur: Mahremî ve Şehnâme'si, I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi, İstanbul 1997, s. 116, 122, 127, 138-139, 172, 203-204, 240; Mehmet Akkuş: Menâkıb-ı Sultan Süleyman (Risâle-i Padişâh-nâme), Kültür Bakanlığı 1277, 1000 Temel Eser/158, Ankara 1991, s. 54, 64.

124 Bkz. Hasan Köksal: Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 48, 83, 84, 85.

125 Orhan Şaik Gökyay: Destursuz Bağa Girenler, Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s. 263-264.

126 Örnekler için bkz. Latîfî: Evsâf-ı İstanbul (Hazırlayan: Nermin Suner (Pekin), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1977, s. 13-15, 21, 52.

127 And: Osmanlı Şenliklerinde, s. 96, 151, 184, 188, 195, 194; Nutku: a.g.e., s. 96, 102, 124, 128.

128 And: Gölge Oyunu, s. 244, 250-251, 258, 275.

129 Arslan: Manzum Surnameler, s. 12.

130 Bkz. Arslan: a.g.e., s. 459-461, 297, 328, 331-332, 333, 512, 497.

131 Bkz. Köprülü: "Meddahlar", s. 377-378, 384-385.

132 Nef'î hakkında bilgi, bibliyografya ve metin için bkz. Metin Akkuş: Nef'î ve Sihâm-ı Kaza, Akçağ, Ankara 1998.

133 Atâyî'nin hezeliyatı için bkz. Fevzi Çorapçıoğlu: Nev'î-zâde Atâyî, Divan (Mukaddime ve yk. 311-320 (mezuniyet tezi), İzmir 1986, s. 25-52.

134 Bkz. Çavuşoğlu: Zâtî'nin Letâif'i II, s.

135 Bkz. Akkuş: a.g.e., s. 25.

136 Bkz. Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 502.

137 Bkz. Ali Fuat Bilkan: Nâbî Divanı, 2 cilt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 2946, İstanbul 1997, c. II, s. 1146, 1144; Seyit Kemal Karaalioğlu'nun Nâbî Divanı'nda Hiciv ve Mizah, üniversite bitirme tezi, İstanbul 1950 künyeli çalışmasına ulaşamadık.

138 Bkz. Bilkan: a.g.e., c. II, s. 1146, 1164, 1166, 1188, 1228.

139 Bkz. Faruk Kadri Timurtaş: "XVII. Asır Şâirlerinden Edirneli Güftî ve Teşrîfâtü'ş-Şüerâ'sı", Makaleler (hazırlayan: Mustafa Özkan), Ankara 1997, s. 363, 364, 365; bir örnek için bkz. Timurtaş:, a.g.e., s. 377.

140 Bkz. Manfred Götz: Turkische Handschriften, Teil 2, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden 1968, s. 374-375.

141 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 246.

142 Bkz. Levend: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 175.

143 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 247.

144 Bkz. Levend: a.g.e., s. 156.

145 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 204.

146 Bkz. Yağcı: a.g.e., s. 63, 64; XIV. fasıl 8. hikâyede Hintli filozof ile İskender arasında geçenler, Nasreddin Hoca ve Timur için de benzer bir şekilde anlatılır, bkz. Yağcı: a.g.e., s. 119.

147 Bkz. Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 493-495; hikâyelerden "oda arkadaşı" adı altında sadeleştirilerek yayınlanan bir örnek için bkz Vasfi Mahir Kocatürk: Hikâye Defteri, Buluş Yayınevi, Ankara 1956, s. 20-29.

148 Evliya Çelebi için bkz. Mücteba İlgürel: "Evliya Çelebi", TDV İA, c. 11 (1995), s. 529-533.

149 Geniş bir özet için bkz. Kortantamer: Nev'î-zâde Atayî, s. 178 v. d., 199 v. d.

150 Sabit: Edhem ü Hüma (hazırlayan Turgut Karacan), Sivas 1990; Sabit: Zafernâme (hazırlayan Turgut Karacan), Sivas 1991.

151 Sabit: Amrü'l-Leys (hazırlayan Turgut Karacan), Sivas 1990.

152 Sabit: Derenâme (Ya da) Hâce Fesâd ve Söz Ebesi (hazırlayan Turgut Karacan), Sivas 1990.

153 Bkz. Bilkan: Nâbî Dîvanı, I. cilt, s. 57-58, 78-80, 87, 444, 556-557, 579-580, 580, 581, II. cilt, s. 714, 887.

154 Divan metni için bkz. Turgut Karacan: Bosnalı Alaeddin Sabit, Divan, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları No:37, Sivas 1991.

155 Bkz. Hüseyin Ayan: Cevrî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Atatürk Üniv. Yayınları No. 583, Erzurum 1981, s. 43, 160-162, 167, 178, 189, 200-201, 211, 216, 222, 226.

156 Bekri Mustafa için bkz. ? “Bekri Mustafa”, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, cilt 1 (1977), s. 381-382; Yıldırım: Bektaşî Fıkraları, s. 27-28.

157 Nurettin Albayrak: “İncili Çavuş” TDV İA c. 22 (2000), s. 277-278.

158 Bkz. Kortantamer: Nev’î-zâde Atayî, s. 420.

159 Bkz. Levend: a.g.e., s. 154.

160 Bkz. Levend: a.g.e., s. 153; krş. İstanbul Üniversitesi Ktp. T. Y., No. 250/2.

161 Ayrıntılı bilgi için bkz. Köprülü: “Meddahlar”, s. 380 v. d.

162 Bkz. Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 422.

163 Bkz. Kocatürk: a.g.e., s. 429-430.

164 Âmil Çelebioğlu: “Kekeme Dili (Lisân-ı Pepegî) İle Şiirler”, Türk Folkloru Araştırmaları 1985/2, s. 27-34.

165 Bu konularda ayrıntılı bilgi için bkz. And: Osmanlı Şenliklerinde, s. 152, 156, 175, 176; Nutku: Edirne Şenliği, s. 74-75, 126-128; And: Gölge Oyunu, s. 250.

166 Kânî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Eliaçık: Tokatlı Kânî Divanının Tenkitli Metni, yüksek lisans bitirme tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992, s. XIV, XV, XVII, XVIII, XIV, XXV, XXXIX, XL, XLII, XLIII, XLIV, XLV, LII, LIV, LVI; bir mektubunun neşri için bkz. “Kânî’nin Sadrazam Yegen Mehmet Paşaya Yazdığı Ağır Bir Mektubu”, Türk Dili sayı 593 (Mayıs 2001), s. 592-595; bu mektubun ve Feyzullah Efendi’ye yazdığı mektubun sadeleştirilmiş şekilleri için bkz. Ahmet Dizdaroğlu: “Kânî” Türk Dili Mektup Özel Sayısı, sayı 274 (Temmuz 1974), s. 78, 79-80; Kânî için

ayrıca bkz. Orhan Şaik Gökyay: Tanzimat Dönemine Değin Mektup, s. 17-19.

167 Bkz. Levend: a.g.e., s. 154.

168 Bkz. Levend: a.g.e., s. 153.

169 Bkz. Adnan İnce: "Mirza-zâde Mehmed Sâlim Efendi'nin Manzum Mektupları", Altıncı Milletlerarası Türkoloji Kongresi, İstanbul, 19-23 Eylül 1988, s. 18, 30.

170 Bkz. Levend: a.g.e., s. 154-155.

171 Bkz. Levend: a.g.e., s. 157.

172 Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 352-354.

173 Bir fikir edinmek için bkz. Mustafa Yatman: Osmanzâde Tâib Dîvanı'ndan Seçmeler, Kültür Bakanlığı Yayınları 1015, Ankara 1989, s. 40, 76.

174 Nedim için bkz. Muhsin Macit: Nedim Divanı, doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 1994, s. LVIII, s. 51-52, 64-65, 265, 356, 492.

175 Bkz. Mehmet Arslan-İ. Hakkı Aksoyak: Haşmet Külliyâtı, Sivas 1994, s. 22-23, 32 v. d., 155-156, 159, 184-185, 264, 271, 279.

176 Bkz. Naci Okçu: Şeyh Galib, 2 cilt, Kültür Bakanlığı, Türk Klasikleri, Ankara 1993, I. cilt, s. 100-101, 125-127, 173, 447, 466, II. cilt, s. 688, 829, 882, 885, 955; Cem Dilçin: "Şeyh Galib'in Mevlevî-hânelerin Tamirine İlişkin Şiirleri" Osmanlı Araştırmaları XIV (1994) den ayrı basım.

177 Bkz. Süreyya Beyzâdeoğlu: Sünbülzâde Vehbî, İklim Yayınları, İstanbul 1993, s. 29-0, 42-46; Süreyya Beyzâdeoğlu: Sünbül-zâde Vehbî, doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1985, s. 65, 76, 156, 172-173, 231, 264-269, 334, 335, 337.

178 Bazı örnekler için bkz. Süreyya Beyzâdeoğlu: Sünbülzâde Vehbî, Lutfiyye, Cihan Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul 1996, s. 45-47, 53-54, 59-61, 63-64, 75-76, 82-85; örnekler pek çoktur.

179 Örnekler için bkz. Mehmed Arslan: Pendnâme-i Zarîfî, Sivas 1994, s. 22, 35, 41, 76.

180 Bkz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan: Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, Dergâh Yayınları, İstanbul 1975, s. 42-43, 49-50, 51-52, 73-74, 125-129, 132-138, 176, 213-214, 243, 244, 245.

181 Bkz. Korkmaz: a.g.e., s. 70.

182 Bkz. Turgut Karabey-Mehmet Vanlıoğlu-Mehmet Atalay: Şeyh Galib, Şerh-i Cezîre-i Mesnevî, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1996, s. 64-65, 97.

183 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Arslan-İ. Hakkı Aksoyak: Haşmet Külliyatı, s. 37-44.

184 Bkz. Arslan-Aksoyak: Haşmet Külliyatı, s. 440-445.

185 Bkz. Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 500, 501.

186 Bkz. Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 547.

187 Bkz. Kocatürk: a.g.e., s. 587-588.

188 Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Bardakçı: a.g.e., s. 18-29.

189 Bkz. Kocatürk: a.g.e., s. 595-596.

190 Bkz. Levend: Türk Edebiyatı Tarihi, s. 155.

191 Bkz. Levend: a.g.e., s. 155.

192 Bkz. Kavruk: a.g.e., s. 95.

193 Amil Çelebioğlu: Kekeme Dili (Lisan-ı Pepegî) İle Şiirler, s. 28, 30; Cem Dilçin: “Divan Şiirinde Gazel” Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), sayı 415-416-417 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1986), s. 107-108.

194 Bkz. Kocatürk: a.g.e., s. 586.

195 Ayrıntılı bilgi için bkz. Köprülü: “Meddahlar”, s. 400 v. d.

196 Arslan: Manzum Surnameler, s. 12.

Nazım ve Nesir Örnekli Osmanlı Dönemi Atasözleri ve Deyimleri / Doç. Dr. Süreyya Beyzadeoğlu [s.622-634]

Trakya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Atasözleri, eskiden sav, mesel (çokluğu emsâl), darb-ı mesel (çokluğu durûb-ı emsâl), tabir diye adlandırılan konuşma dilinde ve manzum, mensur yazı dilinde yaşayan hikmet dolu, nasihat dolu eğitici, öğretici özelliklere sahip veciz sözlerdir. Deyimler ise, yine konuşma dilinde manzum ve mensur yazılarda, sıkça rastladığımız, çoğunlukla birkaç kelime veya bir kısa cümle ile teşbih, istiâre, mecâz, kinâye sanatları kullanılarak bir meramı anlatan bir hadiseyi tasvir eden sözlerdir. Atasözlerinden ayrılan tek özelliği, deyimlerin hüküm ihtiva etmemesidir. Her ikisinin de eğitici, öğretici, yol gösterici özelliklere sahip olmaları, derlenen eserlerde, bir arada zikredilmelerini sağlamış, çok kez hangisinin atasözü, hangisinin deyim olduğu ayırt edilememiş, daha doğrusu böyle bir ayırım düşünülmemiştir. Son olarak bu sahada geniş bir araştırma yapan Ö. Asım Aksoy, derlediği atasözü ve deyimleri birbirinden ayırmış, iki cilt

hâlinde yayımladığı eserinin 1. cildinde 2667 atasözüne, 2. cildinde ise 6309 deyime yer vermiştir.1

Türk atasözlerinin başlangıcı, ilk yazılı edebiyat ürünümüz sayılan Orhun Yazıtları'na dayanmaktadır. Bu âbidelerde "ağaç yaş iken eğilir" anlamında bir atasözü vardır.2 XI. yüzyılda yazılan Dîvân-ı Lugati't-Türk'te 300'e yakın atasözü bulunmaktadır3. Yine aynı yüzyılda yazılan, Kutadgu Bilig, bir yüzyıl sonra yazılan Atebetü'l-Hakâyık'ta, XIII. XIV. yüzyıllarda yaşayan Yunus Emre, Gülşehrî, Âşık Paşa'nın eserlerinde atasözü ve deyim ihtiva eden beyitlere rastlanmaktadır. XV. yüzyıldan itibaren, devletin sınırlarının genişlemesi, kültür hayatının daha da gelişmesine sebep olmuş, yüzlerce Divan şairi yetişmiştir. Şairlerin hemen hemen hepsi, şiirlerinde milli kültürümüzün bir parçası sayılan atasözleri ve deyimleri sıkça kullanmışlardır.

Tezkireci Latîfî, Sâfâyî'yi tanıtırken "Osmanlı şairleri arasında atasözleri ve deyimleri şiirde kullanma onunla başlamış, Necâtî Beğ'de doruğa ulaşmıştır"4 der. Necâtî Beğ'i tanıtırken de "Atasözü ve deyimlerle örülü şiir söylemede tek ve bu tarzda yaratıcı, söz üslubunda mûcid ve yeni şeyler bulan biridir. Şiirde nüktedanlığı ile atasözleri ve deyimlerle örülü şiir söylemesi yüzünden oybirliği ile O'na Osmanlı ülkesinin Firdevsî-i Tûsî'si ve şairler sultanı denmiştir"5 der. Böylece Latîfî, Divan şiirimizde atasözlerleri ve deyimlerin kullanılışına bir sınır getirmiştir. Latîfî, atasözleri ve deyimleri kullanan başka şairleri de Necâtîyle karşılaştırarak zikreder. Mesela bunlardan biri "Necâtîye denktir, şiirlerinde atasözleri ve deyimleri kâfiye yapmıştır" diye tanıttığı Tâliî'dir6. Sehî Beğ de Tâliî için "Necâtî'ye denktir, şiirlerinde atasözleri ve deyimleri kafiye yapmıştır"7 der. Sadrî'yi anlatırken de "şiiri atasözleri ve deyimlerle örülüdür8 der. Hasan Çelebi de Riyâzî9 ve Güvâhî'yi10 anlatırken atasözlerini, ustalıkla kullandıklarına temas eder. XV. ve XVI. yüzyıllardaki bu kullanım XVII. ve

XVIII. yüzyıllarda gelişerek devam etmiştir. Necâtî, Atâyî, Nâbî, Sâbit, Râgıp Paşa, Sünbülzâde Vehbî, Sürûrî, Vâsıf, Fâzıl, Şeyh Gâlip, İzzet Monla, Yenişehirli Avnî, Şinâsî, şiirlerinde atasözleri ve deyimleri çokça kullanan şairlerimizdendirler.

Divan şiirinin, başta mesnevi olmak üzere hemen hemen bütün nazım şekillerinde örneklerine rastladığımız atasözleri ve deyimler, XV. yüzyıldan itibaren bir araya toplanarak müstakil eserler vücuda getirilmiştir. Atasözleri ve Deyimlerle ilgili 700'ü aşkın kitap, doktora tezi, araştırma, makale ve diğer çalışmalar yapılmıştır. Bunların bir listesi Ö. Asım Aksoy'un adı geçen eserinin kaynakça bölümünde11 bulunmaktadır.

Osmanlı döneminde derlenmiş bulunan atasözleri ve deyim ihtiva eden eserler iki bölümde değerlendirilmelidir. Bunlardan birincisi; sadece atasözü ve deyim ihtiva eden derlemeler, ikincisi ise atasözleri ve deyimlerle birlikte manzum ve mensur örnekleri ihtiva eden derlemelerdir. Sadece atasözü ve deyim ihtiva eden derlemelerin 41'i yazma, 55'i eski harfli basılı eser olmak üzere toplam sayısı 96'dır. İkinci bölümde yer alan derlemelerin sayısı ise beşi el yazması ikisi eski harfle basılı toplam yedi tanedir. Biz daha çok manzum mensur örnekler ihtiva eden derlemeler üzerinde duracağımızdan birinci bölümdeki derlemelerden önemli gördüklerimizin künyesini vereceğiz.

1. Sadece Atasözleri ve

Deyimleri İhtiva Eden

Derlemeler

A. El Yazması Derlemeler

1. Atalar: Kitâb-ı atalar be-fermâyed oğul, Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü, 3543/2, 115b-136a.

2. Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn (der.), Durûb-ı emsâl, Süleymaniye Ktp.Pertev Paşa Bölümü, 614/13, 308b-316a.

3. Yeşilzâde Mehmed Sâlih, Durûb-ı emsâl, Süleymaniye Ktp.Yazma Bağışlar Bölümü, 290.

B. Eski Harfle Basılmış Derlemeler

1. Vâcid.Durûb-ı emsâl (İstanbul: Aşir Efendi Matbaası, 1275/1858), 31s.

2. (Ahmed Vefik Paşa), Müntehabât-ı Durûb-ı emsâl (y.t.y.), 303 s.

3. (Ahmed Vefik Paşa), Atalar Sözü, Türkî Durûb-ı emsâl (İstanbul: Matbaa-i Amire 1288/1871), 168 s.

4. Tekezâde M.Said, Durûb-ı emsâl-i Türkiyye yahud Atalarsözü (İstanbul: Kasbar Matbaası. 1311/1893), 384 s.

Bu sahadaki diğer derlemelerin künyeleri için Ömer Asım Aksoy'a bakılmalıdır.12

2. Atasözleri ve Deyimlerle

Birlikte Bunların Nazım ve

Nesirdeki Örneklerini İhtiva

Eden Derlemeler

Osmanlı Dönemi'nde derlenmiş atasözü ve deyim ihtiva eden eserlerden 7 tanesi atasözleri ve deyimlerin nazım ve nesir örneklerini de ihtiva etmektedir. Bir halk edebiyatı ürünü sayılan atasözleri ve deyimlerin yaygın şekilde divan şiirinde, kısmî olarak da divan nesrinde kullanılır olması atasözleri ve deyimlerin kültürümüzün, millî yaşayışımızın temel taşlarını oluşturduğunu göstermektedir. Bu gerçeği, her birini ayrı bir kültür hazinesi saydığımız bu 7 eseri tanıtarak bu eserlerden Armağan, Durub-ı Emsâl-i Osmâniyye, Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl, Manzûme-i Durûb-ı Emsâl'den seçtiğimiz 55 atasözü ve deyimle, bu atasözü ve deyimleri ihtiva eden nazım ve nesir örneklerinde tanıyacağız.

A. El Yazması Derlemeler

1. Pendnâme-i Güvâhî13

XV. yüzyıl Divan şairlerimizden Güvâhî'nin Feridüddin-i Attâr'ın Pendnâmesi'ni örnek alarak yazdığı ve Mehmet Hengirmen tarafından incelemesi yapılarak yayımlanan bu eserde,14 450 atasözünü ihtiva eden beyit bulunmaktadır.

2. Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl15

16. yüzyıla ait, müellifi belli olmayan bu eserde, 267 atasözü ve deyimi ihtiva eden müellifine ait 289 beyit bulunmaktadır. Eserin ortasında ve sonunda eksik sayfalar bulunduğundan mevcudun dışında daha ne kadar beytin var olduğu bilinmemektedir. Atasözleri ve deyimleri sembolize eden 29 minyatürün de yer aldığı bu eserin metni, Prof. Dr. Günay Kut tarafından tespit edilerek beyitlerin içersinde geçen atasözleri ve deyimler çeşitli derlemelerde yer alan şekilleriyle alfabetik sıraya konulmuş, mukayeseli bir çalışma sonucu yayınlanmıştır.16 Tarihinin eskiliği kadar sahasındaki tek minyatürlü eser olması bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

3. Darb-ı Meseller ve Uygun Beyitler17

Bağdat valisi Ahmet Paşa için yazılmış bir Ramazâniyye ile başlayan ve ellinci sayfaya kadar tahmisler, gazeller ihtiva eden, şairi ve müstensihi belli olmayan bir mecmuanın 50-100'üncü sayfaları arasında, 490 atasözü ve deyim ve her bir atasözü ve deyim için aynı anlamı ihtiva eden değişik şairlerden seçilmiş birer örnek beyit bulunmaktadır. Müellif hattıyla 1825 târihinde yazılan bu eserde, en çok örnek alınan şairler, Güvâhî, Sâbit, Emrî, Nâbî, Atâî, Kabûlî, Necâtî Beğ, Neylî, Nedîm, Sünbülzâde Vehbî, Bâkî, Rûhî, Ragıp Paşa, Mecdî ve Fazlî'dir.

4. Armağan18

5675 atasözü ve deyimle, bu atasözü ve deyimleri ihtiva eden 5106 beytin yer aldığı bu eser, sahasındaki eserlerin en hacimlisi olması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Eser, Edirne İl Halk Kütüphanesi'nde T.Y. 2304 numarada kayıtlıdır. Ölçüleri 280x175,

220x1250 mm, 297 sayfa ve 27 satırdır.Sırtı meşin, üzeri bez kaplı, âdi ciltli, müellif hattıyla müsveddedir. Yazı çeşidi rik'adır. Bâdî, halkın malı olan atasözleri ve deyimleri ve bunların Divan şiirindeki örneklerini tespit etmiş ve alfabetik sırayla yazmıştır. Eserin ilk sayfasının sol üst köşesinde, müeelif, uzlet döneminin bir meyvesi (semere-i hâl-i uzlet) diye nitelendirdiği Armağan'a 1874'te başladığını ve 1875'te bitirdiğini kaydetmiştir. İlk üç sayfa muhtemelen mukaddime için ayrılmışken, sonradan müellif hattıyla konu dışı beyitlerle doldurulmuştur. 4-7. sayfalar arasında ise alfabetik sıra ile fihrist yer almaktadır. 8-10. sayfalarda yine konu dışı beyitler bulunmaktadır. 11-17. sayfalar tamamen boş bırakılmış, boş olan 17. sayfanın ortasına kırmızı mürekkeple "Müellif hattıyla" ibâresi kaydedilmiştir. Esas Armağan metni ise 18. sayfadan başlamaktadır. Eser, 274. sayfada "ye" harfi ile tamamlanmış, 295. sayfaya kadar boş bırakılmış, 295-297. sayfalara ilaveler yapılmıştır. Bâdî, Armağan'ı, harf sırasına göre düzenlemiş olmasına rağmen sonradan rastladığı atasözleri ve deyimleri, boş bulduğu yerlere yazmış ve ilgili harflere ilave edilmesi gerektiğini işaret etmiştir. Öyle ki eserin bazı sayfaları tek kelimelik yer bırakılmadan sağı-solu, altı-üstü, ters-düz olarak doldurulmuştur. Eserde, harf başlıkları ve her atasözü ya da deyimin numarası ve şairin dikkatini çeken bazı beyitler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 74. sayfadaki Nahifî'ye ait şu beyit buna bir örnektir:

Her kim eylerse hilâf-ı emr-i kânûn-ı selef
Nâ-halefdir nâ-halefdir nâ-halefdir nâ-halef

Bâdî, diğer büyük eseri Riyâz-ı Belde-i Edirne'nin ilk cildine de Armağan-ı Bâdî adını vermiş, yukarda da zikrettiğimiz gibi herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber, sonradan bu fikrinden vaz geçerek bu adın sadece bu ölmez ata yadigârında yaşamasını uygun görmüştür.

Cem Dilçin Nüshası

1995 yılında Trakya Üniversitesi Projesi olarak incelemeye başladığımız bu eserin, 1998 yazında son düzeltmelerini yaparken Cem Dilçin'in özel kütüphânesinde bir nüshasının bulunduğunu öğrendik. Bu nüsha hakkında Cem Dilçin'in verdiği bilgiler ve örnek olarak gönderdiği 3 sayfa metinden çıkardığımız sonuç şöyledir: Eser, iki cild hâlinde 621 sayfa olarak düzenlenmiş, Armağan başlığının altına 1292 târihi yazılmış, atasözleri ve deyimler alfabetik olarak sıralanmış ve altları kırmızı ile çizilmiştir. Örnek beyitlerin şairleri, 3 sütun hâlinde yazılan sayfaların; b sayfasında sağda, a sayfasında solda yer almıştır. Ayrıca 2. Ciltte indeks gibi bir bölüme de yer verilmiştir. Sayfa ve yazı boyutları 33x21, 24x17 cm.dir. Örnek 3 sayfa üzerinde yaptığımız incelemeye göre ise, orijinal metinde yer alan iki beyt, bu nüshaya yazılmamıştır. Buna karşılık orijinal nüshada bulunmayan 13 atasözü ve 2 beyit ilâve edilmiştir. Yazı Ahmed Bâdî'nin yazısını andırmakla birlikte eserde hiçbir kayda rastlanmadığı için, bu nüshanın ilâvelerle bizzat müellif tarafından mı yoksa bir müstensih tarafından mı yazıldığı bilinmemektedir.

5. Durûb-ı Emsâl19

Ali Emîrî'nin üç defter hâlinde Millet Kütüphanesi'nde bulunan, adı olmamakla birlikte muhtevâsı itibarıyla "Durûb-ı Emsâl" diye nitelendirilen bu tamamlanmamış müsvedde eserinde, 2300 atasözü ve deyim ve yine bu atasözleri ve deyimlerle ilgili çeşitli Divan şairlerine ait20 2110 beyit bulunmaktadır.

B. Eski Harfle Basılmış Derlemeler

1. Manzûme-i Durûb-ı Emsâl21

17. yüzyıl şairlerinden Edirneli Hıfzî, eserinin mukaddimesinde, halk diliyle söylenen atasözlerini sanatsız, basit söyleyişler olarak gördüğünü, zurefâ meclislerinde rağbet bulması için, süslenmesi ve manzum olarak söylenmesi gerektiğini ileri sürerek ilgili atasözü ve deyimi vermeden ve

mahlas belirtmeden değişik divan şairlerine ait 616 atasözü ve deyim ihtiva eden süslü mısraları biraraya toplamıştır. Bu mısraların muhtemelen bir kısmı da kendisine ait olmalıdır. Şu örnekte görüldüğü gibi “Üzüm üzüme baka baka kararır” atasözünü “İneb hem-cinsini gördükçe kararır” şeklinde ifade ederek halkın malı olan, sâde söyleyişli atasözleri ve deyimleri, biraz da zorlanmak suretiyle mısralar hâlinde söylemeye çalışmıştır. Nef’î’den alınan “Ehl-i dil birbirini bilmemek insâf değil” örneğinde görüldüğü gibi meşhur bazı mısralar dikkati çekmekle beraber daha çok sade söyleyişli atasözü ve deyimleri bir zorlama sonucu mısralaştırma yolunu seçtiğinden atasözleri ve deyimlerin özelliğini ortadan kaldırdırmış böylece de fazla rağbet görmemiştir.

2. Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye22

İlk defa Şinâsî’nin derlediği 1500 atasözü ve deyimle bu atasözleri ve deyimlerin bir kısmını ihtiva eden örnek beyit ve nesirlerden oluşan ve 1863’te basılan bir ata yadigarıdır. Şinâsî, bu ilk baskısına 1000 kadar atasözü ve deyimle örnek beyit ve nesirler ilave ederek 1870 yılında eserin ikinci baskısını yapmıştır. Şinâsî’nin ölümünden sonra Ebuzziyâ Tevfik, 1506 atasözü ve deyim ilave ederek bu sayıyı 4004’e ulaştırmış, alfabetik sırayla numaralayıp kendisinin yaptığı ilaveleri § işaretiyle gösterip eseri 1885’te 3. kez basmıştır. Bu atasözleri ve deyimlerin 300 kadarı “ (174) Alçak yerde yatma sel alır, yüksek yerde yatma yel alır” atasözü örneğinde görüldüğü gibi nasihat türü sözlerden, 200 kadarı da (1184) “Deveye sormuşlar ki inişi mi seversin yokuşu mu? Yük olduktan sonra ikisini de şeytan alsın demiş.” örneğinde görüldüğü gibi bir fıkrayı özetleyen atasözleri ve deyimlerden oluşmaktadır.

Günümüz alfabetik sırasıyla düzenlediğimiz ve incelemesini yaptığımız bu üçüncü baskının ilk sayfasında müelliflerin adları Şinâsî-Ebuzziyâ

şeklinde kaydedilmiş, 4004 emsali hâvîdir denilmiş ve altına da Nâbî'nin şu beyti yazılmıştır:

Sözde darb-ı mesel îrâdına söz yok ammâ
Söz odur âleme senden kala bir darb-ı mesel

İkinci sayfada ifâde-i mahsûsâ başlığı altında eserin önceki iki baskısından bahsedilerek Ebuzziyâ'nın yaptığı ilavelere değinilmiştir. 3. sayfanın başında ise "Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye" ve onun altında da " Mukaddime-i Müellif" kaydı bulunmaktadır.

Bu önsözde Şinâsî, son sayfada ise Ebuzziyâ Tevfik, Mülâhaza-ı Tâbî başlığı altında atasözleri ve deyimlerin tarifini yapmışlar, örneklerle kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Asıllarını çalışmamızda sunduğumuz bu bölümler ve yukarıda bahsi geçen nasihat kabîlinden sözlerle bir fıkrayı özetleyen ifadelerin Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye'de atasözü ve deyim olarak gösterilmesi Ömer Asım Aksoy tarafından eleştirilmiştir.23 Eserin bu son baskısı 510 sayfadan oluşmaktadır. Müellifin numara vermeyi unuttuğu 2 deyimle atasözleri ve deyimlerin sayısı 4006 olarak tespit edilmiştir. Eserde ayrıca 64 Arapça, 226 Farsça, 120 Fransızca, 2 Latince atasözü ve deyim yer almaktadır. Mevcut atasözleri ve deyimlerin 61'i şairi bilinmeyen (lâ-edrî), diğerleri değişik şairlere ait toplam 97 mısra ve 6 beyitten oluşmaktadır. Eserde, atasözü ve deyim ihtiva eden başta, 93 beyitle Sâbit'ten olmak üzere 57 beyit Atâyî, 38 beyit Vâsıf, 37 beyit Nâbî ve Şinâsî, 36 beyit Sünbülzâde Vehbî ve Fâzıl ve 91 beyit şairi bilinmeyen (lâ-edrî), kalanı da değişik şâirlerden alınmış toplam 838 beyit bulunmaktadır. Bu hâliyle Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye, Armağan'dan sonra en çok atasözü, deyim ve örnek beyitler ihtiva eden orijinal bir eserdir. Eserdeki örnek beyitler, 130 şairden alınmıştır. Eserin diğer bir özelliği de, içerisinde atasözleri ve deyim bulunan 25 yazara ait 83 nesir örneği bulunmasıdır.

Atasözleri ve deyimlerle ilgili günümüzdeki derleme eserlerin bütünü yukarıda adı geçen derlemelerden yararlanılarak düzenlenmiştir. Bunları da iki bölümde değerlendirmek gerekir. Sayıları fazla olan birinci bölümdekiler sadece sadece atasözleri ve deyimleri ihtiva etmektedirler. İkinci bölümde yer alan 3 derleme eser ise atasözleri ve deyimlerle birlikte şiir örnekleri de ihtiva etmektedir. Ömer Asım Aksoy'un eserinde künyeleri bulunan birinci bölümdeki derlemelerin en kapsamlıları Adnan Ötüken'in Türk Atasözleri ve Deyimleri, I-II (İstanbul: 1000 Temel Eser dizisi, no: 47-48, 1971, 408 s.; İstanbul 1997 Milli Eğitim Bakanlığı.) ve Ömer Asım Aksoy'un Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1-2 (İstanbul: İnkılap Kitapevi-10.Baskı, 1995.) adlı eserleridir. Konumuzu teşkil eden ikinci bölümdeki 3 eserin künyeleri ise şöyledir:

A. Onüçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar

Şiirde ve Halk Dilinde Atasözü ve Deyimler

E. Kemal Eyüboğlu'nun24 büyük boy, iki ciltlik (1. cilt; 329, 2. cilt; 528 sayfa) bu eserinin, birinci cildinde alfabetik sırayla 9231 atasözü ve bu atasözlerini ihtiva eden Yunus Emre'den başlayarak günümüz şairlerine kadar toplam beyit hesabıyla 6885 manzume bulunmaktadır. Bunun 3700 beyti Divan şairlerine aittir. En çok örnek alınan şairler, Güvâhî (162 beyit), Necâtî Beğ (95 beyit), Yahyâ Beğ (90 beyit), Nâbî (80 beyit), Sâbit (75 beyit), Şeyhî (70 beyit), Fuzûlî (55 beyit), Sünbülzâde Vehbî (40 beyit)' dir. İkinci ciltte ise 11112 deyim ve yine bu deyimlerle ilgili 13. yüzyıldan günümüz şairlerine kadar toplam 13526 manzume bulunmaktadır. Bu şiirlerin 3500 beyti Divan Şairlerine aittir. En çok örnek alınan şairler ise Necâtî Beğ (203 beyit), Nazmî (140 beyit), Nedîm (119 beyit), Sâbît (99 beyit), Şeyh Gâlib (99 beyit), Ahmed-i Dâî (95 beyit), Bâkî (94 beyit), Rûhî (88 beyit), Yahyâ Beğ (88 beyit), Sünbülzâde Vehbî (69 beyit), Belîğ (59 beyit), Gelibolulu Ali (54 beyit), Muhibbî (44 beyit)'dir.

E. Kemal Eyüboğlu, bu iki ciltlik eserini, Ali Emîrî'nin25 müsvedde hâlinde bıraktığı 2300 atasözü ve deyimle, bir o kadar beytin bütününü aldıktan sonra26 taradığı divanlar ve diğer eserlerden çıkardığı beyitlerle zenginleştirmek suretiyle vücuda getirmiştir.

B. Edebiyatımızda

Atasözleri27

Dehri Dilçin'in bu eserinin atasözleri dizini bölümünde, atasözü ve deyim ihtiva eden, çoğunluğu Divan Edebiyatı şairlerinden seçilmiş başta Güvâhî (78), Figânî (22), Hevâî (20), Ziyâ Paşa (8), Nâilî (7), Şinâsî (7), Ragıb Paşa (6), Nâbî (5) ve diğer şairlerden olmak üzere toplam 473 beyit, Halk Edebiyatı şairlerinden ise başta Levnî (26), Yûnus Emre (18), Yesârî (15), Karacaoğlan (10), Emrah (5) ve diğerlerinden toplam 360 beyit bulunmaktadır. Eserde gerek Divan ve gerekse Halk Edebiyatı şairlerinden alınan bu 833 beyti karşılayan atasözü ve deyimlere yer verilmemişse de bu alanda yapılan çalışmalara başlangıç teşkil etmesi bakımından önem taşımaktadır.

C. Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler28

M. Ali Tanyeri'nin bu eserinde onbeş divandan tespit edilmiş 1300 kadar deyim ve her deyim için değişik divan şairlerinden seçilmiş 1 bazen 2, toplam 1400 kadar beyit yer almaktadır. Ayrıca tespit edilen deyimlerin açıklamaları da yapılmıştır.

Osmanlı döneminde derlenen nazım ve nesir örnekli eserlerden Armağan, Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye ve Manzûme-i Durûb-ı Emsâl ve manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl'den tespit ettiğimiz 55 atasözü ve deyimle, bu atasözleri ve deyimleri ihtiva eden örnek beyit ve nesirlerin numaraları adı geçen çalışmalardaki numaralardır.

Örnekler

1. Acele işe şeytan karışır. (Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 12-2544) (Şânîzâde/Târîh/Cild-i evvel Sahîfe 20)

Tedâbir-i mülkiyyeye dâir cereyân eden kelâm-ı ‘ibret-i irtisâm e’l-aceletü mine’ş-Şeytân ve’t-te’ennî mine’r-Rahmân ‘ibâre-i hakâyık ‘ibâreti olmagla…

2. Aralarından su sızmamak. (Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 278-107)

(Ulvî/Gazel)

Kirpiklerimin hâli harâb oldu yaşımla

Su sızmaz iken bir niçe dem aralarından

(Armağan 422)

(Zâtî/Gazel)

Dem-i firkatde her ara pür oldu kanlı yaşımdan

Su sızmazdı aramızdan seninle kanı ol demler

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 450)

(Hıfzî)

Ol kadar germ-ülfetiz kim beynimizden sızmaz âb.

3. âşıka Bağdâd ırak değildir.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 356-2525)

(‘Atâyî/Hamse/Sıfat-ı Şeb-i Mi‘râc)

Kehkeşân Diclesine Sal bırak

Çünki değil ‘âşıka Bağdâd ırak

(Armağan 495)

(Fâzıl/Zenânnâme)

Ol kızıl yüzlü kızılbaş kızı

Ana dûş etmeye Allâh bizi

Anlara her kim olursa müştâk

‘Âşıka sanma ki Bağdâd ırak

(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 16-23)

Ger baî’d olsa olmagıl sen yâd
âşıka çün değil ırak Bağdâd
4. At binenin kılıç kuşananındır.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 369-16)
(Haşmet/Tahmis/Der Vasf-ı Behçet Efendi)
Edersen nâm-ı pâkinden tefahhus ey dil-i şeydâ
Semiyy-i şâh-ı kevneyn Behçet-efrûz-ı dil-i dünyâ
Makâm-ı defterîye zâtıdır revnak veren hâlâ
Bedîdâr oldu sırr-ı fâl-i e‘ti’l-kavse bârîha
Bu mesnedde o himmet-kârı gördük dîdeler rûşen
(Armağan 512)
(Fevrî/Kasîde)
At binenin kılıç kuşananın benim velî
‘Âriyyetîdir ey şeh atım müste‘âr tîğ
(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 19-16)
Dediler gerçi kim bu sözü ‘ayân
Binen at kılıcı da kuşanan
5. Ateş ile pamuğun oyunu olmaz.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 395-27)
(Vâsıf/Kasîde-i Şitâiyye)
Elhazer sûz-ı derûnumdan aman yaklaşma
Âteşin penbe ile olmaz oyunu zîrâ
(Armağan 530)
(Mesîhî/Şehrengîz)
Biri Hallâc Hüseyn olmuş ana ism
Atılmış penbedir san andaki cism
İnende âhımız almasın ol yâr
Od ile penbenin ne oyunu var

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 365)
(Hıfzî)
Lu‘bi olmaz ateş ile penbenin.
6. Ayağı yere basmamak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 432-308)
(Sâbit/Gazel)
Câm-veş mağrûr-ı dest-i iltifât-ı yâr olup
Şevkden yer mi basar Sâbit ayağı lâlenin
(Armağan 589)
(Necâtî Beğ/Gazel)
Ayağı yer mi basar zülfüne ber-dâr olanın
Zevk ü şevk ile verir cân u seri döne döne
7. Başında kavak yeli esmek.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 589-980)
(Sâbit/Gazel)
‘Aceb mi olsa kavak seyri zevkine meftûn
Kavak yeli eser ol serv-i kadin başında
(Armağan 803)
(Hayretî/Gazel)
Benzetmiş özün kâmet-i dil-cûsuna yârin
Başında kavak yeli eser şimdi çenârın
8. Bir çiçekle yaz olmaz.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 688-1151)
(Vâsıf/Kasîde-i Şitâiyye)
Zînet-i sebz olarak kaldı hemân bir şemşîr
Bir çiçekle yaz olur mu bu meseldir farazâ
(Armağan 929)
(‘İzzet Monlâ/Gazel)

Gönül bir dâğ ile fahr eyleme dâğ üstüne dâğ var
Meseldir gül-şen-i `âlemde bir gülle bahâr olmaz
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 73)
(Hıfzî)
Bir çiçekle olmaz âlemde bahâr.
9. Bir içim sudur.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 710-1132)
(‘Atâyî/Hamse/Monla Bedrî)
Havz içinde o sîm-ten hûbân
Her biri bir içim su idi hemân
(Armağan 949)
(Necâtî Beğ/Gazel)
Yine sihr etdi Necâtî nice söz nice gazel
Leb-i dilber sıfatında bir içim sudur bu
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 485)
(Hıfzî)
Sakınır bizden o zâlim bir içim sûyu bile.
10. Bir sürçen atın başı kesilmez.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 745-1158, Armağan 993)
(Şeyh Gâlib/Hüsn ü ‘Aşk/Sebeb-i Te’lîf)
Lâzım mı Burâkı medh ü tavsîf
Bu kârı ana kim etti teklîf
‘Afv eyleyelim ki belki bilinmez
Bir sürçen atın başı kesilmez
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 215)
(Hıfzî)
Feresin lagziş-i vâhid ile seri kat‘ olmaz.
(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 39-160)

Kesmemişler gör’e kerâmâtın
Sürçe bir kerre ayağı atın
11. Câmî yıkılmışsa da mihrâp yerindedir.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 878-1493)
(Sünbülzâde Vehbî/Gazel)
Hat-âver olsa da ebrûsudur perestiş-gâh
Yıkılsa câmî‘-i hüsnü yerindedir mihrâb
(Armağan 1159)
(Tâli‘î)
Hatt bozdu ise hüsnünü ebrûsu kemâ-kân
Yıkıldı ise mescidi mihrâb yerinde
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 105)
(Hıfzî)
Câmi-i hüsnü harâb oldu ise mihrâbı durur.
12. Can çıkmayınca huy çıkmaz.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 887-1503, Armağan 1171)
(Sünbülzâde Vehbî/Lutfiyye)
Gidicek sonra elinden fırsat
Eder izhâr-ı nedâmet kat kat
Lîk fırsat yine girse eline
Nâm-ı ahbâbını almaz diline
Tutar elbet yine eski suyunu
Çıksa da cânı degişmez huyunu
13. Dâğ üstü bâğ.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1052-2392)
(Pertev Paşa/Gazel)
Bağla sen pehlû-yı nâz üzre çiçekli şâlını
Seyr eden varsın desin bu hâlete dâğ üstü bâğ

(Armağan 1415)

(Fevrî/Gazel)

Dâğı çok cismin gönül yolunda toprâğ eylesin

Makdemiyle sen gülün dağ üstünü bâğ eylesin

14. Defterde ismi okunmaz.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1091-1859)

(Ahmed Resmî Efendi/Hulâsatü'l-'İtibâr) Defterde ismi okunmaz bir alay ipsiz sapsızlar ile sefere gidilmez.

('Ulvî/Beyt)

Ezelden defter-i 'uşşâka hod 'Ulvîyi kayd etdin

Nedendir pâdişâhım şimdi olmak hâric ez-defter

15. Deliden uslu haber.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1114-1887)

(Yüsrî/Beyt)

Kaysa Leylâ idi Mevlâ talebinde rehber

Sen de dut semt-i mecâzı deliden uslu haber

(Armağan 1493)

(Necâtî Beğ/Gazel)

Gönül eydür bana kim 'aklı unut 'aşkı gözet

Vâcib oldu kim işitem deliden uslu haber

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 16)

(Hıfzî)

Âkilâne al haberi dîvâneden.

(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 62-120)

âkil isen beri gel etme hazer

Fehm edip al deliden uslu haber

16. Deliye taş anma.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1122-1900)

(Şânîzâde/Târih Cild-i Evvel-sahîfe 121)

Ol kavm-i melâmdan deliye taş andırmak makûlesi…

(‘ârif/Gazel)

‘Aşk ehli yanında yanılıp Kûhkeni yâd

Mecnûna taş andırma gibi bir delilikdir

(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 65-129)

Dil-i dîvâne andığına şehâ

Taşı andırma padişâhım ana

17. Devede kulak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1177-1929)

(Kemâl/‘Abdurrahmân Hân’ın mektubu üzerine mütâla‘ât/‘İbret/Numara 77)

Buhârâ ve Hîve ve Hokand hükûmetlerinde Avrupa coğrafyaları topu topu on iki milyon nüfus tahmîn etmekte iseler de oraların sevâbık-ı ahvâline ve vüs‘at-ı arâzîsine nazaran bu tahmînin bizim Türklerde meşhûr olan devede kulak meselinden hiç farkı yoktur.

(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 80-138)

Müşterekler hakkını vermezler

Devede kulağını vermezler

18. Dilberde vefâ olmaz.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1213-1953)

(Pertev Efendi/Gazel)

Olur meşhûr-ı ‘âlem dil-rübâlar bî-vefâlıkla

Senin ey pür-safâ zâhirde öyle şöhretin yokdur

(Armağan 1601)

(Nâbî/Gazel)

Meşhûrdur ki mâh-ruhân-ı sipihr-i hüsn

Bi’t-tabi‘ bi-vefâ olur ammâ ki hep değil

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 166)
(Hıfzî)
Dil-rübâlar bi-vefâdır ahde incâz eylemez.
19. Dinsizin hakkından îmânsız gelir.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1233-1993)
(Neylî/Gazel)
Nola ol kâfir-i hısna havâle etsem ağyârı
Meseldir dinsizin elbet gelir hakkından îmânsız
(Armağan 1627)
(Zîver-Trabzonlu)
Eylemiş ağyârı sevdâ-yı hatı ‘ârızda hâl
Bu meseldir dinsizin hakkından îmânsız gelir
20. Diş bilemek.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1237-1963)
(Vâsıf/Kasîde-i Ramazâniyye)
Gördükçe hilâl-i feleği gürsine-çeşmân
Ser-sofra-i çerh üzre sanır pâre-i nândır
Kurs-ı mehe bu diş bileyiş var iken onda
Mehdir o değil nân deyü gel sen inandır
(Armağan 1631)
(Bağdadlı Rûhî/Gazel)
Biliriz sufre-i ihsânına ermez elimiz
Ni`met-i vaslına bî-hûde hemân diş bileriz
21. Eski har, eski pâlân.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1493-400)
(Sâbit/Dere-nâme/Kıssa-ı Hâce Fesâd)
Hâline vâkıf olunca ustâd
Dedi hayfâ yoğ imiş isti‘dâd

Etmemiş terbiye te’sîr-i belîğ
Çektiğim zahmet-i düşvâre dirîğ
Yine sen eski har eski pâlân
Kaçan adam olacaksın hayvân
22. Etekleri tutuşmak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1539-335)
(Münîf/Kasîde/Der Sitâyiş-i İbrâhim Paşa)
Sanman şafak görüp tef-i kahrın sipihrden
Tâb-ı nedâmet ile tutuşdu etekleri
(Armağan 2058)
(Kâmî-Edirneli/Gazel)
Görünce hattını ruhsâr-ı âteş-efrûzun
Etekleri tutuşur hüsn-i hânümân-sûzun
23. Fitil almak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1623-2702)
(Vâsıf/Şarkî-ı Murabba)
Nâm oduyla dil fitili aldı imdi bî-vefâ
Hendeseylen mi yürürsün gayrı yetmez mi edâ
Bir nigâh-ı âşinâyi etmeyip eyler cefâ
Böyle bir dâyî revişli âfet-i devr-i zamân
(Armağan 2135)
(Vâsıf/Müseddes)
Sönmezem nâr-ı firâkınla fitîli aldım
Dönmezem hasret ile bahr-i sirişke daldım
Ağlaram fülk-i dili kulzüm-i ‘aşka saldım
Niçe ta‘rîf edeyim hâlimi şaştım kaldım
Şöyle yaktın beni ey gırra-i ma‘mûre-i nâz
Ne emel kaldı derûnumda ne sevdâ-yı mecâz

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 379)
(Hıfzî)
Mecrûh-ı hadeng-i nigehin aldı fitili.
24. Gökte ararken yerde bulmak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1723-3305)
(Nev'î/Kasîde Berâ-yı Sûr-ı Hıtan Şehzâdegân-ı Selîm-i Sânî)
Etfâl-i encüm encümen-i çarha sığmayıp
Yıldızlar atdılar yere ol gece bî-şümâr
Hep gökde istediklerini yerde buldu halk
Hîç etmez oldular reviş-i çerha i'tibâr
(Armağan 2252)
(Zâtî/Gazel)
Pâ-bürehne hâke basmışsın kadem ey âfitâb
Yine gökte istediğin yerde bulmuşdur türâb
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 12)
(Hıfzî)
Âfitâbım yerde buldum gökde ararken seni.
25. Göz kulak olmak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1756-3281)
(Hâtem/Gazel)
Gûş-mâl-i nigeh ü sâmi'a-endîş olarak
Gül-i ham dirhemini göz kulak eyler kâkül
(Armağan 2317)
(Sâfî-Kâsım Paşa/Gazel)
Gele ol servi diyü nergis ü gül
Dün ü gün bâğa göz kulağ olur
(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 121-81)
Ol sehî-kad gelir deyu mutlak

Gül ü nergis çemende göz ü kulak

25. Haleb orada ise arşın burada.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1838-1711)

(âkif Paşa/Münşeât/Haleb Vâlîsine Mektub)

Savb-ı savabnümâ-yı destûrîlerine mensûc dest-gâh-ı kadem olan kâlâ-yı zer-küştâr-ı hulûs ü husûsiyyet-i bendegânum zamîr-i ‘âcizâneme nisbetle peymûde-i endâze-i temeyyüz olmak münâsebetiyle hâme-i ter-zebân durûb-ı Türkiyyeden Haleb anda ise arşın bunda meselini irâd ü ityân eylese nâ-becâ olmayacağı nezd-i sâmîlerinde bedîhî ve âşikâr olmakdan nâşî…

(Süleymân Fehîm/Gazel)

Mâlik oldum burada ben hüner-i mümtâza

İşte meydân-ı sühan gitmeyelim Şîrâza

Haleb anda ise bunda bulunur endâza

İşte meydân-ı sühan gitmeyelim Şîrâza

26. Her telden çalmak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 1996-3625)

(Vâsıf/Şarkı)

Nâz ile çağırır çalar

âşıkın gönlün çalan

Ya‘ni her telden çalar

Yosma bir şûh köçek

(Armağan 2684)

(Mesîhî/Şehrengîz)

Biri Ca‘fer’dürür sâzende-zâde

Zenahdânı kadehdir la‘li bâde

Beline tâlib oldum cân u dilden

Dedi sen de çalar mısın bu telden

27. Herkesin gönlünde bir arslan yatar.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2051-3701)
(Atâyî/Hamse/Nefha-i Tâsi‘a)
Her kişi kalbinde bir arslan yatar
Gûşe-i vîrânede sultân yatar
(Armağan 2726)
(‘Ulvî/Gazel)
İhtirâz et yıkma ‘âşık gönlün ey çeşm-i gazâl
Bu meseldir herkesin gönlünde bir arslan yatur
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 276)
(Hıfzî)
Herkesin gönlünde sâkin bir esed.
28. İğreti ata binen tez iner.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2150-602, Armağan 1811)
(Nâbî/Gazel)
‘Aceb mi katre ârâm etmese ebr-i bahâr üzre
Binenler tez nüzûl eyler semend-i müste’âr üzre
29. İki arslan bir posta sığmaz.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2153-704)
(Hoca Sadeddin/Tâcü’t-tevârîh/Dâsitân-ı Sultân Selîm-i Evvel)
Ve bir niyâmda iki şemşîr ve bir künâmda iki şîr olmaz.
(Fâzıl/Zenân-nâme/Sıfat-ı Hâl-i Zenân-ı Sûdan)
Hanımıyla eder ol hem gavga
-
Sonra ağasına der bî-pervâ
Bana âmâde kıl ey dîvâne
Başka bir dâire başka hâne
Olamaz hânede iki usta

İki arslan sığamaz bir posta

30. İki câmî arasında kalmış beynamâza döndü.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2157-711)

(Sürûrî/Kıt‘a-ı Hezl-âmîz)

İntisâbım var ricâl ile kibâr-ı ‘asra kim

Dergeh-i ‘âlîleridir kıble-i ehl-i niyâz

Secde-i şükr etmezem lâkin görüp ihsânların

Sanki kaldım iki câmî arasında bî-namâz

(‘Âsım/Târîh/âmeden-i Ordû-yı Hümâyûnü ‘Alemdar Paşa Be-İstanbul/Cild-i Sânî-Sahîfe 200)

Ve erbâb-ı maslahat hafiyye ise ba’s-ı ahbâr ta’cîl ü takâza edip bu bâbda kel kelbi’l-mutahayyeri beyne’l karyeteyn mutehayyir ü derhem olup…

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 66)

(Hıfzî)

Bî-namâza dönme beyne’l-mescidîn.

31. İki karpuz bir koltuğa sığmaz.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2169-721)

(‘İzzet Monla/Hikâyet-i Şahs-ı Hâzır-cevâb Der Meclîs-i Devânikî)

Bitmekse murâdınız ahâli

Tâ‘ûn yerine yeter bu vâlî

Tâ‘ûn ola hem de zulm-i cân-sûz

Bir koltuğa sığmaz iki karpuz

(Armağan 2860)

(Hevâyî-Kubûrîzâde/Gazel)

İki karpuz be-yek âğûş ne-günced hergiz

Ya kitâbet ya mürekkebciliği ol hursend

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 72)

(Hıfzî)

Bir bağale sığmaz iki karpuz

32. İpliği pazara çıkmak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2240-642)

(Nâbî/Gazel)

Gelse mîzân-ı cemâl ortaya ey Yûsuf-ı hüsn

Katı çok kimselerin ipliği bâzâra çıkar

(Armağan 2961)

(Sünbülzade Vehbî/Şevkengîz)

Çok gelincik de çiçek bozgunudur

Yüz yazısı dediği düzgünüdür

Girdiği yerde yüzü kara çıkar

O gece ipliği bâzâra çıkar

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 281)

(Hıfzî)

Her mehin Yûsuf’la ipliği bâzâra çıkar.

33. İşi altun olmak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2262-693)

(Sâbit/Gazel)

İşin lutfunla altun etdi Sâbit şimdiden sonra

Du‘â-yı devlete ihlâs ile yer geldi sultânım

(Armağan 2988)

(Âhî/Gazel)

Tâlib-i iksîr-i ‘aşkım rûy-ı zerdim var benim

İşim altun eyledim kimden ne derdim var benim

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 514)

(Hıfzî)

Sıdk ile her işin altun eyle.

34. İyilik et denize at balık bilmezse Hâlik bilir.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2309-757)

(Kınalızâde Ali Çelebi/Ahlâk-ı ‘Alâî Kitâb-ı Sânî İlm-i Tedbîr-i Menzil/Bâb-ı Sâdis Fasl-ı Sânî-Mahabbet Beyânındadır/Sahîfe 93)

Âdemî ne kadar küfrân-ı ni‘amla müttehem kazâ-yı hukukta süst ise ol cûd-ı kerîm ü mennân-ı rahîm, hazâin-i cûd u rahmetten cezâlar buyurur ki nitâk-ı kudret-i âdemiyândan bîrûn u hayâl tasavvur-ı ‘âlem ü ‘âlemiyândan efzûn olur.

(Mısrâ‘)

Ki küftend nigû bîkün ü der-âb endâz

Ve Türkîde derler iyiliği et suya at balık bilmezse Hâlik bilir.

(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 143-272)

Eyligi bilmez ise ger balık

Bilir anı çü yaradan Hâlık

35. Kabak başında patlamak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2319-2807)

(‘Atâyî/Hamse/Dâstân-ı Sâdis)

Dâ’imâ bî-huzûr olup cânân

Anı eylerdi seng-i cevre nişân

Her çanak başına atardı tabak

Ufanırdı anın başına kabak

(Armağan 3066)

(Sâbit/Gazel)

Dil etdi cân-ı mest ile kavgâ-yı kûy-ı ‘aşk

Bu hastenin başında kırıldı kedû-yı ‘aşk

36. Karıncanın kanatlanması zevâline işârettir.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2429-2749)

(Nâilî-i ‘Atik/Kasîde-i Nûniyye)

Efsûs ki yok ‘âkıbet-i kâre şu’ûrun

Ey mûrçe hasret-keş-i bâl-i tayerânsın

(Ziyâ Paşa/Bend-i Mahsûs/Karınca Kanatlandı/Hürriyet-Numara 35)

Cân veren… Pâşânın misâline bakılırsa bu da çok sürmez. Zîrâ karıncanın kanatlanması ma’lûmdur ki zevâline ‘alâmettir.

37. Kesemediğin eli öp de başına koy.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2546-3040)

(Ebuzziyâ Tevfik/Mecmu‘a-i Ebuzziyâ/Emsâl-i ‘Arab)

(E’n-nâsü etba‘ü li’l-gâlib)

Halk kendilerine gâlib olanlara tâbi‘dirler. Demektir ki, gâlibün bi’z-zarûre emrine inkıyâd edenler hakkında îrâd edilir. Bunun hükmü lisânımızda kesemediğin eli öp de başına koy meseliyle edâ edilir.

38. Kılı kırk yarmak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2557-2909)

(Pertev Efendi/Beyt)

Miyânınçün kılı kırk yardılar çok kîl u kâl oldu

Ne işler kesdiler bak mû-şikâfân mûy-ı bârine

(Armağan 3396)

(‘Âkif Paşa/Kıt‘a)

Vasl ise eğer matlabın ol şem`-i cemâle

Pervâne-sıfat bezme yanıp yakılarak var

Ey nâz-ı nigeh zülf ü miyâna sarılınca

Ahvâlimi `arz etmede yâra kılı kırk yar

39. Köpeği öldürene sürütürler

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2684-3169)

(Nâbî/Kıt‘a)

Etdi gark-âb rakîbi seyl-âb

Lâşesinden götürüp gitdi yine

Kim ki gördüyse ta‘accüble dedi
Sürütürler köpeği öldürene
(Armağan 3591)
(‘İzzet Monlâ/Gazel)
Bu meseldir sürütürler köpeği öldürene
Şimdiden pây-i rakîb-i sege bir ip takalım
(Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl 140-211)
Katl edip seg rakîbi kor âhı
Öldüren sürür imiş iti dahı
40. Kurda koyun inanılmaz.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2754-2956, Armağan 3687)
(Fâzıl/Zenân-nâme/Der Beyân-ı Zenân-ı Ermenî)
Kapısında nice kor Hırvatı
Nice kısrak ile bağlar atı
Gözetir öyle güzel ifriti
Çarpılır hüsnüne ehl-i beyti
İşte barut ile âteş oyunu
Kurda ısmarlamadır bu koyunu
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 371)
(Hıfzî)
Ma‘dûd gusfendi gümân etme gürg yimez.
41. Külâhını göğe atmak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2803-3200)
(Hâtem/Na‘t)
Mihribân-ı feleğe jâle fedâdır gülşende
Gül hevâya iyi gün görse külâhını atar
(Kânî/Mektûb-ı Latîfe-âmîz/Numûne-i Edebiyât-ı Ebuzziyâ/Temsîl-i Sânî)

Perîşânî-i gurbet işitenlerden ırak bir derd-i pür ihtirâktır ki başı firâkdan ‘âciz olmakla bir kimse ol derdden rehâ-yâb olsa ser-pûşunu pür-tâb-ı semt-i âfitâb eder.

42. Mazlûmun âhı yerde kalmaz.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2874-3429)

(Ziyâ Pâşâ/Terkîb-i Bend)

Zâlimleri ‘adlin ne zamân hâk edecekdir

Mazlûmların çıkmadadır göklere âhı

(Armağan 3856)

(Fâzıl/Zenânnâme)

Halamın işde bu bikr oğlanı

Ben kucağımda büyüttüm anı

Sizi ber-bâd ederim billâhi

Mazlûmun yerde kalır mı âhı

43. Mızrak çuvala sığmaz.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2906-3452)

(Hâtem/Gazel)

Ne ân ki hâl-i şeh-i hufte-kâr ola mektûm

Bilir efendi meseldir sünü çuvallanmaz

(Armağan 3910)

(Fâzıl/Defter-i ‘Aşk)

Bu kebâb olmuşu biryâna çekip

Nemek-i sûzları zahm üzre ekip

Dedi ebr olmasa bârân yağmaz

Fâzılâ nîze çuvala sığmaz

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 385)

(Hıfzî)

Meşhûr meseldir âşık mızrak çuvala sıgmaz

44. Mîrî mâlı balık kılçığıdır yutulmaz.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 2914-3461)
(Şeyh Gâlib/Hüsn ü ‘Aşk)
Esrârını mesnevîden aldım
Çaldım velî mîrî mâlı çaldım
Fehm etmeğe sen de himmet eyle
Ol gevheri bul da sirkat eyle

(Armağan 3921)
(Yahyâ Beğ/Kitâb-ı Usûl)
Ne ye ne yedir pâdişâh mâlını
Harâm-zâdenin anla ahvâlini
Tama‘kâr olan müsrifin her zamân
Boğazına tur nitekim üstühân
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 602)
(Hıfzî)
Zâyi‘ olmaz bu meseldir mîrî mal.
45. Ocağına incir dikmek.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3036-775)
(Şinâsî/Kasîde)
Bitince mîve-i fazlım bahâr-ı ‘ömrümde
Dikildi bâğ-ı cihânda ocağıma incir
(Armağan 4091)
(Fâzıl/Defter-i ‘Aşk)
Dilberiyle işini sâğ eyler
‘Aşkını kalbine ifrâğ eyler
Kalmaya câzibe-i şevke eser

‘Aşkın ocağına incir diker
Buna ‘âşık diyemem zânîdir
Bu hemân fitne-i şeytânîdir
46. Okunu atmak, yayını yasmak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3050-805)
(Sâbit/Zafernâme/Peykâr-kerden Hân-ı Cengiz-tebâr Bâ-tâbûr-ı Küffâr-ı Ber-keştekâr)
‘Amel-mânde bâzûlar iş tutmadan
Zirihler de kaldı dikiş tutmadan
Okun attı tîr-keş yayın yasdı kavs
Kiriş kırmak üzre ayak basdı kavs
(Armağan 4114)
(Fevrî/Gazel)
Dü-tâ olmuş beden bir âh edip cân verdi doğruldu
Gamınla ey kemân-ebrû okum atdım yayım yasdım
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 557)
(Hıfzî)
Tîr tamam kabza tamam ey hümâm.
47. Oyunun sakalı bitmek.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3094-825)
(Surûrî/Hezeliyyât/Târîh-i Lihye-i Rakkâs ‘Ali)
Etti Rakkâs ‘Ali tövbe salıverdi sakalı
Kaldı meydânı bu hengâmede hâlî oyunun
Dağılırken dedi erbâb-ı temâşâ târîh
Lihye koyverdi köçek bitdi sakalı oyunun
(Armağan 4174)
(‘Atâyî/Hamse/Heft Hân)
Kâm alıp ol iki meleklerden

Zevki aşırdılar feleklerden

Lu’bede-bâz-ı hatt-ı bî-bedeli

Geldi bitti bu oyunun sakalı

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 49)

(Hıfzî)

Bâzîçe-i hüsnün sakalı bitdi.

48. Sakalını değirmende ağartmak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3266-2307)

(Ahmet Resmî Efendi/Hulâsatü’l-i‘tibâr)

Evvelki cenkleri görmüş tekellüme kâdir âdem kalmadığından gayrı mevcûd olanlar dahi sakalını değirmende ağartmış tecrübeden bî-nasîb.

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 158)

(Hıfzî)

Dırâz etme sakalın şâne ile düşmen eylersin.

49. Sikkeyi mermere kazmak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3341-2197)

(Sâmî/Beyt)

âhım tamâm o seng-dile eyledi eser

Sad âferîn ki sikkesini kazdı mermere

(Armağan 4587)

(Necâtî Beğ/Gazel)

Kûh-kenlikler ki Ferhâd etdi Şîrîn adına

Sikkeyi mermerde kazdı âferîn üstâdına

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 126)

(Hıfzî)

Çelebim sikkeyi mermerde kazar.

50. Solağına davul çalmak.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3354-2333)

(‘Atâyî/Hamse/Nefha-ı Sâbî-i Aşr/Dâstân-ı Celâk)
Fâsîd idi fikri gibi meşrebi
Kâsid idi kârı gibi mezhebi
Zele hayâliyle varıp almada
Solağına durma davul çalmada
(Armağan 4610)
(‘Ârifî/Kıt‘a/Der-Hakk-ı Tabılbâzzâde)
Tabılbâzzâde kim mehter geçermiş
Hünerden tabl-veş ammâ değil pîr
Ma‘ârif tablına âvâze vermek
Solağına davul çalmak değildir
51. Su uyur düşman uyumaz.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3389-2340)
(Sünbülzâde Vehbî/Lutfiyye/Der İhtirâz ez Hîlekârân ü Hâinân)
Düşmeni dost olur sanma sakın
‘Arz-ı ihlâsına aldanma sakın
Hâb-ı hargûşuna olma mağrûr
Su uyur düşmân uyumaz meşhûr
(Armağan 4695)
(Figânî/Gazel)
Serv yatmaz gîceler hidmet-i reftârın için
Âb uyumaz ekserî hasret-i ruhsârın için
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 529)
(Hıfzî)
Su uyur hâsılı düşmen uyumaz.
52. Taş yatur kalmak.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3482-2387)
(Vâsıf/Kasîde-i Şitâiyye)

Beççe-i tavşanı tavşan kanı bâdeyle hemân
Taş yatur sayd edelim kâm alalım subh ü mesâ
(Şânîzâde/Târîh/Cild-i Evvel/Sahîfe 109)
Anlar dahi aynı yatakda avlayalım ol gazalı taş yatur diyüp.
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 589)
(Hıfzî)
Yatakda avlayalum ol gazâlı taş yatur.
53. Uzaktan davulun sesi hoş gelir.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3625-836)
(Nâbî/Hayriyye/Matlab-ı Dağdağa-i Pâşâyî)
Olma pâşâlık için âvâre
Tabl u sûrnâ ile girme nâre
Bağlama tantana-i tabla gönül
Dûrdan hoş gelir âvâz-ı dühül
(Armağan 5098)
(Süleymân Fehîm/Gazel)
Râhat istersen takarrüb etme bâb-ı devlete
Gerçi âvâz-ı dühül pek hoş gelirmiş dûrdan
(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 172)
(Hıfzî)
Dûrdan hoş gelir âvâz-ı tabl.
54. Yerin kulağı var.
(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3832-3879)
(Bâkî/Gazel)
âh etme na‘l-i esbi nişânın görüp dilâ
Şâyed kimesne işide yerin kulağı var
(Armağan 5403)
(Muhibbî-Kânûnî Sultân Süleymân/Gazel)

Ettim hatâyı gün yüzüne gül dedim anın

Korkum budur ki işite yerin kulağı var

(Manzûme-i Durûb-ı Emsâl 606)

(Hıfzî)

Zemînin gûşu var derler meseldir.

55. Yerinde yeller esmek.

(Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye 3834-3880)

(Ziyâ Paşa/Terkîb-i Bend)

Derlerdi hevâ üzre gezer taht-ı Süleymân

Ol saltanatın yeller eser şimdi yerinde

(Armağan 5406)

(Budinli Hısâlî/Gazel)

Kâkül ü zülfün hevâsına düşelden cân ü dil

Yerlerinde yel eser sabr ü karârımdan benim

1 Aksoy, Ömer Asım. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1-2, Kaynakça Bölümü. İstanbul: İnkılap Kitapevi-10. Baskı, 1995.

2 Ötüken, Adnan. Türk Atasözleri ve Deyimleri. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, s. VI.

3 Dilçin, Dehri. Edebiyatımızda Atasözleri. İstanbul: Klişecilik ve Matbaacılık T. A. Ş., 1945, s. XVI.

4 Latîfî Tezkiresi, Yay. hzl. Mustafa İsen. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 395.

5 A.g.e., s. 329.

6 A.g.e., s. 458.

7 Sehî Beğ. Tezkire. Heşt Behişt. Yay. hzl. Mustafa İsen. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980 s. 150.

8 A.g.e., s. 158.

9 Kınalızâde Hasan Çelebi. Tezkiretü’ş-Şu`arâ. Yay. hzl. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Târih Kurumu Yayınları, 1989, s. 427.

10 A.g.e., s. 825.

11 Aksoy, Ömer Asım. a.g.e., s. 1147.

12 A.g.e., s. 1147.

13 Hengirmen, Mehmet a.g.e.

14 A.g.e., s. 99.

15 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Bölümü, T. Y. 1711.

16 Kut, Günay. Atasözleri ve Deyimlere Ait Manzum ve Minyatürlü Yazma Bir Eser, Yıllık-I, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1986, s. 73-112.

17 Mecmua, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. 3510.

18 Beyzadeoğlu, Süreyya Ahmed Badi Armağan, Trakya Üniversitesi Projesi, 1998 (Basılmak Üzere Harvard Üniversitesine verilmiştir.).

19 Ali Emîrî, a.g.e.

20 A.g.e.

21 Hıfzî, Manzûme-i Durûb-ı Emsâl, İstanbul: 1262, Arzu Taran T. Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Tezi, Edirne 1998.

22 Beyzadeoğlu, Süreyya, Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye, Tamamlanmış Trakya Üniversitesi Projesi, 2001.

23 Aksoy, Ömer Asım. a.g.e., s. 57.

24 Eyüboğlu, E. Kemal. Onüçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözü ve Deyimler, İstanbul: 1973 C. I-1975 C. II.

25 Ali Emîrî, a.g.e.

26 Hengirmen, Mehmet. Güvâhî, Öğütler ve Atasözleri, Pend-nâme. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 12.

27 Dilçin, Dehri. a.g.e., s. 152-209.

28 Tanyeri, M. Ali. Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler. Akçağ Yayınları. Ankara: 1999.

Geleceğin Öğrenilmesinde Farkli Bir Yöntem: "Melheme" / Yrd. Doç. Dr. Şeref Boyraz [s.635-647]

Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

İnsanın, biyo-psikolojik varlığını koruma ve sürdürme konusundaki doğuştan getirmiş olduğu güçlü arzusu, onun kendisini saran evrenle1 ilgili bilgiler2 edinmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Zira bu ihtiyacın giderilmesi başka bir deyişle bilginin elde edilmesi, insana biyo-psikolojik varlığını koruması ve yaşatması için gereken şifreleri vermekte, zaman, emek ve para bakımından iktisatlı yolları göstermekte; insanın, karşısına çıkması muhtemel olana yönelik tedbirler almasını, davranış değişiklikleri yapmasını ya da en azından psikolojik açıdan hazırlanmasını sağlamaktadır. Bu kadar çok işe yaraması dolayısıyla bilgiye duyulan aşırı ihtiyaç, bilginin elde edilmesi için insanın dikkatlerini geçmiş, gelecek ve haldeki unsurlar üzerine yöneltmiş, diğer bir ifadeyle onu araştırmaya sevk etmiştir. İnsanı araştırmaya sevk eden yegane etken kuşkusuz sadece bu ihtiyaç durumu değildir. İnsanı araştırmaya iten âmillerden birisi de onda fıtraten var olan merak duygusudur. Merak duygusu belki de insana, hayatın idamesi ve tekamülü için gerekli olan bilgileri toplayabilmesi için verilmiştir. Çünkü öyle sanıyoruz ki merak olmasaydı insan sadece biyolojik varlığını sürdürmek için çalışır, tekamül için gerekenleri öğrenemez, dolayısıyla da yapamaz ve bunların sonucunda gerçekleşebilen bilimsel ve teknolojik gelişmelerle tanışamaz, insanî vasıfları kazanamazdı. Bu demektir ki bilgiyi elde etmesi için insanı hem ihtiyaçları hem de merak faktörü harekete geçirmektedir. Ayrıca ihtiyaçlar ve merak saikiyle öğrenilen bilgi, bir noktadan sonra “daha”sı için merakı kamçılamakta ve onu güçlendirmektedir. Demek oluyor ki doğuştan gelen merak hissi, belirli bir

düzeye eriştikten sonra, bilginin hem sebebi hem de sonucu konumuna oturmaktadır.

İşte böylesi bir yapı ve fonksiyona sahip olan merak hissi insanı, zaman doğrusunun iki tarafındakileri de öğrenmeye sevk etmiştir. “Geçmiş”tekileri ve “hal”dekileri öğrenmeye yönelik merak hissi, genellikle pozitif veya sosyal bilimlerin yardımıyla giderilebildiği halde “gelecek”tekileri bilmeye yönelik olanın tatmininde bu bilimler çoğu zaman yetersiz kalmıştır. Bu yetersizlik, “gelecek”i bilmeye harcanan merakı daha da yoğunlaştırmış ve insanı bazı arayışların içerisine itmiştir. İşte bu arayışlar neticesinde, tamamen kişisel inanca dayalı “fal” ve “kehanet” denilen metodlar bütünü icad edilip kullanılır olmuştur. Hatta günümüzde, geleceği kısmen de olsa öğrenebilmek ve ona göre hazırlıklar yapabilmek için oluşturulan ve bilimsel istatistikî öngörüden hareketle olasılık yasalarına göre çalışan “futuroloji”yi kurduran da yine aynı merak hissidir.

İnsanın, özellikle ‘gelecek’e olan merakı, onun bir yığın fal ve kehanet çeşitlerini ortaya çıkarmasına neden olmuştur.3 Bu merak insanın, akla hayale gelmeyecek pek çok unsuru fal ve kehanet için kullanmasını sağlamıştır. Hatta yine aynı merak, bazen insanı öylesine ileri götürmüştür ki, kutsalı bunu açıkça yasaklamasına4 rağmen onu, fal veya kehanete baş vurdurmaya devam ettirmiş ve kimi zaman kutsalını bile fala vasıta ettirmiştir.5 İnsana kutsalını dahi fal ve kehanete araç ettiren merakın, geleceği öğrenme adına kullandırdığı bir diğer araç da ay veya güneş tutulması, yeni ay görünmesi, yıldız kayması, şiddetli yağmur veya dolu yağması ya da rüzgar esmesi, gökkuşağı, şimşek, yıldırım ve deprem gibi birtakım tabiat olaylarıdır. Başka bir deyişle merak hissi, insana tabiat olaylarını kullandırarak gelecekten haber verme konusunda farklı bir yöntem oluşturtmuştur, ki buna “melheme” adı verilmektedir.

Melheme, en kısa tabiriyle, hem birtakım tabiat olaylarından hareketle gelecekten haber veren sistematiğin hem de bu sistematiğin yazılı olduğu metinlerin ya da eserlerin genel adıdır. Bu metinlerin (eser) çoğu, Osmanlı döneminde yazılıp okunmuş olup günümüzde bunların, kütüphanelerde bol miktarda el yazması ve taş baskı şekilleri bulunmaktadır.

Dikkat edilecek olursa burada melhemenin tanımını yaparken, gelecekten haber verdiğini söylediğimiz halde onun için “bir fal veya kehanet çeşididir” ifadesini kullanmadık; onun yerine özellikle “sistematik” ibaresini koyduk. Çünkü melhemeler ne tam olarak falın özelliklerini taşımaktadır ne de kehanetin. Onlar, gelecekten haber vermeleri dolayısıyla fal ve kehanetle benzeşmekte; kimi özellikleriyle fala, bazı yönleriyle de kehanete yaklaşmaktadır ancak yapısı ve kullandığı metotlar nedeniyle de onlardan ayrılmaktadır.6

Melheme türünün geneli ve Türk edebiyatındaki melhemeler hakkında bugüne kadar derli toplu bir çalışma yapılamamıştır. Müstakil melheme metinleriyle ilgili yapılan birkaç çalışmada7 ise bu türün ve özelliklerinin, yönteminin ne olduğu, kaynağının nereye dayandığı, benzerleriyle nasıl bir ilişkisinin bulunduğu ve ne gibi etkiler bıraktığı noktasındaki sorular cevapsız bırakılmış, uzun sözün kısası melheme türü, bütünü şamil bir biçimde tanıtılamamış, sadece söz konusu edilen metinlerle ilgili spesifik bilgiler verilmiş ve bu metinlerin edebî bakımdan ve dil incelemesi açısından taşıdığı değerler üzerinde durulmuştur.

Melhemeler konusunda bugüne kadar yapılan çalışmalardan, yazılan ansiklopedi maddelerinden ve bu türe örneklik eden metinlerden anlaşıldığı kadarıyla türün adı konusunda henüz bir netlik yoktur. Zira melhemeyi konu edinen çalışmaların birçoğunda bu türün adı “melhame” veya bunun çoğulu olan “melâhim” şeklinde verilmektedir. Oysa melheme metinlerinin

bizzat kendisinde türün adı bazen, “melhame”, kimi zaman “melheme”, nadiren de “mülhime” veya “mülheme” şeklinde geçmektedir. Bu durum, “yazılış şekli itibariyle aralarında nüans bulunduran bu kelimeler, anlam ve karşıladıkları kavramlar yönünden birbirinden farklı mıdır?”, sorusunu akla getirmektedir. O nedenle melheme türü hakkındaki bilgilere geçmeden önce, isimlendirmedeki bu farklılıkların sebepleri üzerinde durulması ve durumun açıklığa kavuşturulması gerektiği kanaatindeyiz.

“Melhame”, Arapça bir kelime olup “le-ha-me” üçlü kökünden türetilmiştir ve bu kök sözlükte; “(fiil olarak) bir işi sağlam yapmak, eti kemikten ayırmak, bir yerde eğlenip kalmak, kırık bir nesneyi yapıştırmak, (lahm şekliyle isim olarak) et, maddelerin özü, (luhme biçimiyle) dokuma arkacı ve (lehîm yazılışıyla sıfat olarak da) etli, şişman”8 manalarına gelmektedir. Bu kökün Arapça’ya da, İbrânîce’deki gıda ve savaş manalarına gelen “lahm” ve ekmek anlamındaki “lehem” kelimelerinden geçmiş olabileceğini söylenmektedir.9 Buna göre “melhame” kelimesi, “le-ha-me” kökünün mimli mastarı veya mekan isimleri yapan kalıp yardımıyla aynı kökten türetilmiş yer ismidir. Zira Arapça sözlük bu kelimeyi “şiddetli harp, şiddetli harp yeri” biçiminde hem mimli mastar olarak hem de yer ismi olarak manalandırmaktadır.10 İslâm literatüründe melhame konusunu işlediği makalesinde İlyas Çelebi, (1997: 153-154), savaşta insanların birbirine girmesi ve savaş alanında ölen kişilerin cesetlerinin et yığını oluşturması sebebiyle ve “le-ha-me” kökünün karışma, karıştırma manalarından hareketle savaşta insanların birbirine karışması da düşünülerek bu kelimeye harp ve harp yeri anlamlarının yüklendiğini Arapça kaynaklardan aktarmaktadır.11 Etimolojisi bu şekilde yapılan melhame sözcüğünün Osmanlıca’daki karşılığı da Arapça’dakinden pek farklı değildir. Örneğin Kâmûs-ı Türkî, “melhame” sözcüğünün karşısında, “çok telefâtı mûcib büyük muharebe: Kosova melhame-i kübrâsı”12

ifadelerini kullanmaktadır. Bütün bunlardan melhame kelimesinin, “çok sayıda insanın öldüğü savaş veya savaş yeri” manalarına geldiği anlaşılmaktadır.

Melhame kelimesinin bu anlamlarından hareketle türetilmiş bir de terim anlamı bulunmaktadır. Terim olarak bu kelime, “gelecekte vuku bulacak savaş ve benzeri olayları haber verme veya bu haberlerin yazıldığı eserler”13 manasındadır. Söz konusu bu eserleri “melhame” adıyla anlatan kaynaklardan ve incelediğimiz el yazmalarından edindiğimiz bilgiler ışığında, “melhame” başlığı altında üç farklı eser grubunun bulunduğunu, tabir-i diğerle aynı adla anılan üç değişik grubun olduğunu söyleyebiliriz. Melhame konusunda bilgi veren kaynaklarda yeterince ayrımı yapılmayan ve birbirine karıştırılan veya birbirinin aynı zannedilen bu grupları, şu şekilde sıralayabiliriz:

1- İslâm peygamberinden rivayet edilenler

2- Müneccimlerin yöntemlerine göre yazılanlar

3- Danyal Peygamber’e nisbet edilenler

Bu gruplardan ilkini, Hz. Muhammed’den nakledilen ve gelecekte cereyan edecek büyük savaş ve onun gibi kargaşalıkların haberlerini içeren sözler oluşturmaktadır. Örneğin İstanbul’un fethedileceği haberi, Hz. Muhammed kaynaklı melhame kapsamında gösterilmektedir. İşte bunun gibi haberleri içeren ve Hz. Muhammed’e nispet edilen sözler, hadis kitaplarının “Kitabu’l-fiten” veya “Kitabu’l-melâhim” başlığını taşıyan bölümlerinde yer almaktadır.14 Hz. Muhammed’e atfedilen Deccal’ın çıkması, kıyamet alametleri gibi geleceğe ilişkin başka birçok haberlerin varlığı bilinmektedir. Ancak bunların tamamı “melâhim” kapsamında değerlendirilmemektedir. “Melâhim” kapsamına alınanlar sadece “fitne esnasında düşmanlarla yapılan ve çok ölümle sonuçlanan” savaşları

önceden haber veren ve Hz. Muhammed'in söylediği rivayet edilen sözlerdir.

İkinci gruptakiler, müneccimlerin geleceğe ait haberlerini15 içeren eserlerdir. Bunlar, İbn Haldun'un bildirdiğine göre16 müneccimlerin, yıldızların hareketlerine bakarak yeryüzünde cereyan edecek hadiseleri, gelecekteki devlet ve hükümdarların durumlarını söyleyip yazdıkları metinlerden oluşmaktadır. Manzum veya mensur olarak yazılmış olan ve eski bir devletin yıkılıp yerine yenisinin kurulması, devleti kuran milletin kim olacağı, devletin başında kimlerin bulunacağı ve bunların âdet, inanış ve uygulamalarının neler olacağı ve bunların yapacakları savaşlar konularında bilgi veren bu metinlere sonradan, çoğunlukla savaşlardan haber verdiği için, melhame adı verilmiştir. İbn Haldun'un anlattığına göre bu "melhame"lerin bir kısmı genel olarak İslâm devletlerinde, bazıları da belli bir devlette cereyan edecek hal ve hadiselerden bahsetmektedir. Örneğin İbn Arabî'ye (1165-1240) nispet edilen ve "Eş-Şeceretü'n-Numaniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye" adını taşıyan eser, Osmanlının geleceği ve yıkılışıyla ilgili bilgiler vermektedir ki, bu eserin, yıkılışla ilgili bilgileri yüzünden Osmanlıda bir dönem yasaklandığı söylenmektedir.17

Yine İbn Haldun'un ifadelerine göre çoğu manzum olan bu melhamelerin beyitleri, harf ve rumuzlarla dolu olup muammayı andırmakta ve dolayısıyla anlaşılmamaktadır: "Kaf, Cim'in yardımıyla Mim'i öldürecek sonra kesin zaferi elde edecek olan Şin gelecek." ya da "Ayn İbn Ayn İbn Ayn, Mim İbn Mim İbn Mim'i öldürecek.18 gibi. "Melhame" adıyla anıldığını söylediğimiz son gruptaki eserler, ki bizim esas konumuzu bunlar oluşturmaktadır, Danyal Peygamber'e atfedilmektedir. Bu gruptaki birçok melhame nüshasında rastlanılan; "Âgâh ol ki bu Kitâb-ı Melheme Dânyâl Peygamberden kaldı."19 şeklindeki satırlar bu eserlerin Danyal peygamber tarafından oluşturulduğuna bizi inandırmaya

çalışmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu gruba ait Arapça, Farsça ve Türkçe'de muhtelif eserler ya da eser nüshaları bulunmaktadır. Çoğu mensur biçimde kaleme alınmış olan bu eserlerde geleceğe ilişkin haberler, yıl içerisinde oluşan ay veya güneş tutulması, yıldız kayması, şimşek, gök gürültüsü, yağmur veya dolu yağması, sis, deprem gibi tabiî olaylara bakılarak verilmektedir. Bu eserlerde verilen haberler ise, devletlerin kurulmasından yıkılmasına, yapılacak savaşlardan hükümdarların durumlarına, isyanlardan kıtlık, hastalık, iklim, ziraat ve ticaret gibi pek çok konuyla, eserlerin yazıldığı veya hitab ettiği dönem hayatının hemen her alanıyla ilgilidir. Ayrıca bu gruptaki eserler, sadece herhangi bir devletle ilgili değil, ait olduğu zamanda bilinen dünya coğrafyasının tümüne ilişkin gelecek haberlerini içermektedir.

Dikkat edilecek olursa bu üç gruptaki eserler gelecekten haber vermekte, bazı noktalardan birbirlerine benzemektedir ve bundan dolayı olsa gerek üçü de "melhame" adıyla anılmaktadır. Fakat bizce bu üç grup, gelecek haberlerini verme yöntemi ve bu haberlerin mahiyeti itibariyle birbirlerinden ayrılmaktadır.

Birinci gruptakiler, sadece geleceğin savaşlarının haberlerini içermesi ve bu haberlerin ortaya çıkması noktasında herhangi bir vasıta kullanılmaması, yani Hz. Muhammed'in sözlerine dayandırılmış olması dolayısıyla, diğer ikisinden kolayca ayrılmaktadır. O halde esas itibariyle hadis biliminin sahasına giren bu grubu bırakıp aralarında çok daha fazla ortak yan bulunan diğer iki gruba bakabiliriz.

İkinci ve üçüncü grubun her ikisi de kendilerine "melhame" adının verilmesine sebep olan büyük savaşların haberlerini içermekte ve içerdikleri bu haberleri de belli vasıtalar yardımıyla vermektedirler. Ancak bu haberlerin mahiyetine ve vasıtalarına yoğun bir dikkatle bakıldığında benzerliklerin içerisinde farklılıkların da bulunduğu görülecektir.

İkinci gruptaki eserlerde iletilen haberler, savaşlar ve savaşlara bağlı olarak gerçekleşen devletlerin yıkılıp kurulması, devleti yönetenlerin durumları ve halkın bunlardan nasıl etkileneceği gibi siyasî konulardan oluşmaktadır. Üçüncü gruptakilerde yer alan haberler ise aşağıda ayrıntılı biçimde görüleceği üzere, sadece savaş ve ona bağlı olan hadiselerle değil, hayatın hemen hemen tüm alanlarıyla ilgilidir. Yine ikinci gruptaki eserlerde gelecek bilgisini taşıyan haberler, yıldızların burçlardaki konumuna bakılarak verilirken üçüncü gruptakilerde tabiat olaylarından hareketle söylenmektedir. Ancak üçüncü gruptakilerde doğrudan olmasa da bazı haberlerin verilmesinde dolaylı olarak "ilm-i nücum"dan20 faydalanılmaktadır.

İkinci grubu oluşturan eserlerden her biri, belki de özel istek neticisinde yazılmış olmaları nedeniyle belli devletlere mahsus olarak ve dolayısıyla belli bir zamanı kapsayacak biçimde yazıldığı halde üçüncü gruptakilerde zaman ve devlet sınırlaması yoktur. Yani üçüncü gruptaki eserlerde verilen haberler herhangi bir devletle sınırlı olmayıp "eski dünya"da bilinen coğrafyaların tamamıyla ilgili olduğu için gelecek zamanda da bir kısıtlama söz konusu değildir. Zira belli bir devlete mahsus olarak yazılmış melhamedeki geleceğe ait bilgiler o devletin yıkılmasıyla birlikte sona ermekte ve dolayısıyla eserdeki gelecek zaman da bitmektedir. Oysa üçüncü gruptaki eserler, herhangi bir devlete değil de genele hitap ettiği için ve özeli belirtmesi gerektiğinde de devlet adı değil de, millet veya coğrafya adı kullandığı için zaman sınırlamasından uzaktır.

Bu iki gruptaki eserler arasındaki bir diğer fark da üslup konusunda görülmektedir. İkinci gruptaki eserlerde anlatım, çoğu zaman harf ve remizlerle bir muammayı andırmakta, mısralarda veya satırlarda verilmek istenen haberlerin mahiyeti çoğu zaman anlaşılmamaktadır. Üçüncü gruptakilerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Üçüncü

gruptakilerde anlatım, yılın on iki ayı ve bu aylarda gerçekleşen tabiat olayları üzerine kurulmuşken ikinci gruptakilerde böyle bir sistemin varlığından söz etmek mümkün değildir. İşte aralarındaki bütün bu farklar dikkate alındığında, “bu iki eser grubunun tek bir grupmuş gibi değerlendirilmesi ve dolayısıyla aynı adla, ‘melhame’ kelimesiyle, anılması doğru mudur?” sorusu ortaya çıkmaktadır.

İkinci gruptakilere, verdiği haberlerde savaşları mihver edindiği için “melhame” denildiği açıktır. Örneğin bir el yazmasında yer alan iki Arapça eser,21 Şam, Mısır, Mekke ve Sind gibi yerlerdeki büyük savaş ve fetihlerden bahsettiği için başlıklarında “melhame” kelimesini barındırmaktadır. Üçüncü gruptakilerde savaşla ilgili haberlere de yer verilmesi, bu grubun aynı adla anılmasına yeterli sebep midir? Zaten bir “melhame” yazmasında geçen; “Melhame Arab dilince kan döküldügi yere derler. Bu kitabda dahı kan dökülmek sıfatı çokdur. Bu sebebden melhame deyü ad virdiler.”22 biçimindeki ifadeler de bu eserlerin, savaşlardan bahsettiği için “melhame” diye isimlendirildiğini göstermektedir. Ancak kanaatimizce bu, üçüncü gruptakilere “melhame” denilmesi için yeterli bir sebep değildir. Bu, olsa olsa esas adı unutulan ve esas adı, hatta bir parça da muhtevası başka bir türünkine -ikinci gruptakilere- çok benzediği için onlarla karıştırılan bir türe verilen yeni adın bahanesi olabilir. Yani üçüncü gruptaki eserlerin esas adı “melheme”dir, ama bu kelimenin, diğer grubun adı olan “melhame”yle benzerliği bu gruba da “melhame” denilmesine sebep olmuştur. Melheme ve melhame kelimeleri arasında tek harflik bir fark vardır. Tek harflik bu farkın kelimelere değişik anlamlar verebileceğinin düşünülememesinin ve her iki gruptaki eserlerin de muhtevaca bir miktar benzeşmesinin, “melheme”nin “melhame”ye dönüştürülmesine neden olduğunu tahmin ediyoruz.

O halde “melheme” kelimesi ne anlama gelmektedir? Melheme de, Arapça bir kelime olup “le-he-me” üçlü kökünden türetilmiştir. Sözlükte “le-he-me” kökünün “lehime” şekline “bir şeyi birden yutmak”; “elheme” veya “ilhamen” biçimine “bir şeyi birden yutturmak”; “lehimu” yazılışına “obur”; “lihemmu” imlasına “hayrı çok olan, çok bağışta bulunan” ve “lüheymu” okunuşuna da “felaket, afet” manaları verilmektedir. Ancak dilimizde daha çok bu kökün, “bir şeyi birden yutturma” anlamını taşıyan “ilham” şekli, ıstılah manasıyla kullanılmaktadır. Istılahî olarak da bu kelime, “feyz yoluyla Allah’ın kulun kalbine koyduğu, kalbe doğan fikir vs., vahy-i İlahî”[23] manalarına gelmektedir.

Buna göre “melheme” kelimesi, “le-he-me” kökünün mimli mastarı veya mekan isimleri yapan “mef‘ale” vezni yardımıyla aynı kökten türetilmiş yer ismi konumundadır. İşte bu açıdan bakıldığında “melheme”nin, kelime olarak “bir şeyleri yutturma” veya “bir şeylerin yutturulduğu yer”; ıstılahî olarak da “bir şeyleri ilham etme” veya “bir şeylerin ilham edildiği yer” manalarını verebileceği anlaşılacaktır. Verebileceği diyoruz çünkü Arapça sözlüklerde “melheme” kelimesini göremedik. O bakımdan bu anlamlandırma, akıl yürütme yoluyla bizim vardığımız bir sonuçtur. Öyle sanıyoruz ki melheme, Arapça’da yer alan medrese, mekfere, merhale, mertebe, meşcere, mezbaha, mezbele, vs. gibi kelimeleri ortaya koyan dil mantığıyla Arap olmayan -Fars ve Türk gibi- unsurlarca türetilip kullanılmış ve bu yüzden de Arapça sözlükte yer almamıştır. Aynı kelime “melhame”yle karıştırılıp onun gölgesinde kaldığı için de Farsça ve Türkçe sözlüklerde kendine yer bulamamış olmalıdır. Oysa inceleme fırsatını bulduğumuz bazı el yazmalarında bu eserlerin ismi “melheme” biçiminde yazılmıştır. “Melheme” şeklinde okunan kelime, eğer hareke yoksa “mülhime” ve “mülheme” biçiminde de[24] okunabilir. Nitekim bazı el yazması kataloglarında[25] bu kelimenin mülhime ve mülheme

şeklindeki okunuşlarına da tesadüf edilmektedir. Ancak, “mülhime” okunuşunun, anlamı dolayısıyla söz konusu eserlere ad olamayacağını düşünüyoruz. Çünkü “mülhime”, “ilham eden, Tanrı” manasındadır. Konu edindiğimiz eserler ise ilham eden değil, ilham edilen bilgiler veya bilgilerin ilham edildiği yer konumundadır. İslâm inancına göre “ilham”ı Allah’tan başkası yapamayacağına ve bu eserler de islâmî düşünceye sahip olanlara hitap ettiğine göre bu eserlere “mülhime” demek hatalıdır.

Diğer yandan elimizde sözünü ettiğimiz kelimeyi “melheme” biçiminde okutacak harekeli örnekler olmasaydı, anlam itibariyle de uyduğu için söz konusu eserlerin adına “mülheme” diyebilirdik. Ancak bazı el yazmalarında söz konusu sözcük, “melheme” okutacak şekilde harekelenmiştir.

İslâm inancına göre “gayb”ı, geleceği, öğrenmeye çalışmak yasaklanmıştır ve bunu Allah’tan başkası da bilemez.26 Ancak Allah, dilediğine özellikle de peygamberlerine gelecekle ilgili haberleri “ilham” yoluyla bildirebilir. İşte bu bilinci taşıyan “melheme” yazarları veya mütercimleri, yazdıkları eserlerin “gayb”la ilgili bilgiler içerdiğini görünce bu eserlerin ancak bir peygambere gelen ilhamlarla yazılabileceğini düşünmektedirler:

“İlm-i İdris ü kelâm-ı Dâniyâl
Kavl-i Eflâtun[u] Lokmândur makâl
Pes sözi hakdur nebînün bî-hilâf
Kavli muhkemdür sözünde yok güzâf
Tanrı vahyitdi ya geldi Cebrâ’il
Gendüsi gördi ya fî-nevmin kalîl
Yahud ilhâm oldı ana bu makâl
Sen bilürsin hod nebîdür Dâniyâl”27

“İmdi Hak te‘âlâ bunlara vahyitdi yâhud Cebrâ’il geldi ve yâhud ilhâm oldı anunçün böyle didiler.”28

Görüldüğü üzere konu edindiğimiz eserleri Osmanlı Türkçesi konuşanlar için hazırlayanlar, bu eserlerin "hak" sözlü peygamber sözlerinden oluştuğunu ve peygamberlere de bu sözlerin "ilham"[29] yoluyla verildiğini düşünmektedirler. İşte melheme yazarları, sahip oldukları bu düşüncelerden hareketle eserlerini, ilham edilmiş sözlerin/bilgilerin bulunduğu yer olarak görmüş ve bu yüzden de eserlerinin adını "melheme" şeklinde koymuş olmalıdırlar. İşte biz de bütün bunları dikkate alarak bu eserlerin ismine, kimi melheme mütercim veya yazarlarının da tercihine uyarak, diğer türlerden de ayırt edilmesi için melheme demeyi yeğliyoruz.

Klasik Türk Edebiyatının diğer bazı türleri gibi melhemeler de, Türk Edebiyatına Farsça eserler kanalıyla geçmiştir. Bu, melhemelerin kaynağının Fars kültürü olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır çünkü bunlar, Farsça'ya da Arapça'dan çevrilmiştir. Melhemeyi Arap kaynaklarından Farsça'ya Ebu'l-Fazl Kemaleddin Hüseyin Hubeyş bin İbrahim bin Muhammed Et-Tiflisî[30] çevirmiştir. Ebu'l-Fazl'ın "Usûlü'l-Melâhim" adını verdiği eserinin, önsöz mahiyetindeki bölümünden anladığımız kadarıyla Ebu'l-Fazl, hükümdarların ve büyük zatların melheme kitabına çok rağbet ettiklerini görmüş, melhemeyi Arapça'dan Farsça'ya mensur olarak çevirmiş ve bu çevirisini de II. Kılıçarslan'a ithaf etmiştir.[31] Selçuklu sarayında müneccimbaşılık yaptığı da söylenen Ebu'l-Fazl'ın, 12. yüzyılın ikinci yarısından sonra çevirdiği bu eser, hicrî 1340'ta "Melhametü Danyal" adıyla Tahran'da basılmıştır.

Türk Edebiyatındaki manzum ve mensur melhemeler, ya çoğunlukla Ebu'l-Fazl'ın işte bu sözünü ettiğimiz eserinin muhtelif çevirilerinden ibarettir ya da bundan faydalanılarak yazılmıştır: "Şeyh Ebu'l-Fazl Pârisîye getürdi ve bu za'îf iki nüsha cem' kılup bu kitâbı Türkçe yazdum.".[32]

Ebu'l-Fazl, Türk Edebiyatındaki melhemelere kaynaklık eden eserinde, melhemenin asıl kaynakları konusunda bazı bilgiler vermektedir. Ona göre

melheme, Danyal peygamberden kalmıştır. Danyal peygamberden sonra Hermes, Büzürcmihr ve Vâlis gibi filozoflar melhemedeki bilgileri ve verileri tecrübe etmiş, yani melhemenin doğruluğunu denetlemiş ve nihayet Cafer Sadık da bunları özetleyerek kitaba elimizdeki şeklini vermiştir: “Âgâh ol ki bu Kitâb-ı Melheme Dânyâl peygâmberden kaldı. Andan sonra hukemâ-ı kadîm [Hermes] ve Büzürcmihr ve [Vâlîs] tecribesidür. Anlardan sonra Ca‘fer-i Sâdık radıya’l-lahu ‘anhu muhtasar kıldı.”33

Melhemeyi ilk ortaya koyan kişi olarak gösterilen Danyal, İsrailoğulları peygamberlerindendir ve İslâm dünyasında da kitap gönderilmeyen nebi, hikmetin sembolü, reml ilminin ve rüya tabirinin kurucusu, müneccimlerin piri olarak bilinmektedir ve hatta mezarının Tarsus’ta olduğuna inanılmaktadır.34 Melhemelerin gerçekte Danyal peygamberden kalıp kalmadığı bilinmiyor ve bunun ispatlanması da şimdilik pek mümkün görünmüyor. Ancak halk hafızasının Danyal’da olduğuna inandığı özellikler, Danyal’ın melheme gibi bir eseri telif etmiş olabileceğini düşündürmekte ve halkın buna inanmasını sağlamaktadır.

Melhemeye kaynaklık ettiği söylenen ve filozof, velî veya nebî özelliklerine sahip olduklarına inanılan Hermes, Büzürcmihr, Valis ve Cafer Sadık gibi bilge kişilerin de gerçekte melhemeyle ilgilerinin olup olmadığı, olmuşsa derecesi bilinmemektedir. Zaten adı geçen şahısların söz konusu eserle ilgilerinin varlığını ve varsa derecesini şimdilik tespit etme imkanı da yoktur. Ancak şurası da muhakkak ki bu isimler, melhemeye olan inancı artırmak ve böylece ona olan rağbeti fazlalaştırmak için de esere konulmuş olabilir. Çünkü bu isimler, halkın inanç dünyasında böylesi bir eser için referanslık edebilecek özelliklere sahiptir.

Yukarıda melhemelerin Türkçe’ye Farsça’dan çevrildiğini; Farsça’ya da Arapça’dan nakledildiğini yazmıştık. Buna göre melhemelerin esas kaynağının Arap kültürü olduğu düşünülebilir. Ancak yaptığımız çalışmalar

sonucunda melhemelerin, Arap kültürünün değil, Mezopotamya ve çevresinde yaşayan halkların ürünü olduğu ve Araplara da onlardan geçtiği ortaya çıkmıştır. Melhemelerin Mezopotamya kaynaklı olduğunu düşündürten âmillerin başında, melhemenin gelecekten haber verme metodu gelmektedir. Bir melheme metni okunduğunda, orada gelecek bilgileri verilirken temel olarak kozmolojinin öğretilerinden yararlanıldığı görülecektir. Kuşkusuz her kültürün kendine ait bir kozmolojisi vardır. Ancak melhemeyi oluşturan kozmoloji öğretisi, yine kozmolojinin kendi içinden çıkarılarak bir “ilim” haline getirilen “astroloji”dir ve astrolojiyi bir ilim gibi disipline ederek onun dünyaya yayılmasını sağlayanlar da Mezopotamyalı kavimlerdir.35 Zaten A. Fodor da melhemelerin orijininin Asiro-Babil kültürüne dayandığının G. Furlani tarafından uzun zaman önce -1917 ve 1921’de-söylendiğini belirtmektedir.36

Mezopotamya ve çevresi, dünya tarihindeki en eski halkların yaşadıkları topraklardan birisi olarak kabul edilmektedir. Mezopotamya, doğudan gelen Ârîler, güneyden göç eden Sâmîler ve kuzey kökenli Ural-Altay kavimlerinin birlikte yaşadıkları bir coğrafyadır. Güneyine Bâbil, Kuzeyine ise Asur ülkesi denilen Mezopotamya’nın en karışık ahaliye sahip olduğu dönem Keldanîler dönemidir.

Keldanîler döneminde burada Sümer, Akad, Amurru, Kassit, Arâmî ve Asurîler yaşarken bunlara II. Nebukadnetsar’ın fetihleriyle Yahudîler, Filistinli, Fenikeli, Mısırlı, İonyalı ve Elamlılar da katılmıştır.37 Buna göre melhemeyi oluşturduğunu söylediğimiz astroloji, tek bir kültürün değil de bütün bu halkların kültürel bileşkesinin bir ürünü olabilir. Ancak bu bileşkenin disipline edilmesi noktasında tek bir halkın/kültürün etkisinin diğerlerinden daha büyük olması muhtemeldir. O nedenle astrolojiye ve dolayısıyla melhemeye tam olarak şu kültürün ürünüdür demek doğru

değildir. Zira melhemelerde çeşitli kültürlere ait unsurların bulunması da onun tek bir kültürün ürünü olmadığını göstermektedir.

“Akad astrolojisi diye adlandırılan astrolojide meteoroloji ve gök olaylarından gelecek hakkında bilgi elde ediliyordu. Bu astrolojik hükümler ve tahminler tek tek fertlere değil, toplumun bütününe aitti… Fert olarak sadece krala kabil-i tatbikti. Çünkü hükümdara ilişkin olaylar, ister istemez, toplumun tümü ile de ilgiliydi… Astroloji savaş ve barış, zafer, hükümranlık, tahta oturma, hanedan ve sülale değişmesi, isyan, kıtlık, hastalık salgınları, mahsul durumu ve taşkın gibi olayları haber veriyordu.38

Bu alıntı satırlarda bahsedilen özelliklerin tamamını melhemelerde görmek mümkündür. O halde melhemeler, astrolojinin sistematize edilmesinde diğer milletlere oranla daha fazla ön plana çıkmış olan Akadlar/Keldanîler tarafından metin haline getirilmiş olabilir. Zira sihir ve astrolojide en çok şöhret kazanan Bâbil halkından olan Keldanîlerdir.39 “Osmanlı Şiir Tarihi”nin yazarı E. J. Gibbde40 “asr-ı saadet zamanlarında hiçbir hükümdar tarafından” kullanılmayan “Babil” isminin veya “Babil kralı” tamlamasının melhemede sık sık kullanılmasına bakarak melhemelerin kaynağının Yahudi veya Keldani kültürü olabileceğini belirtmektedir. Bu arada melhemeyi ilk ortaya koyan kişi olarak gösterilen Danyal peygamberin de Bâbil sürgününde Keldanîlerin esiri olduğunu hatırlamak gerekir.

Melhemenin Mezopotamya halklarından, özellikle de Keldanîlerden kalmış olduğunu bize düşündürten bir diğer sebep de melhemelerde, Keldanî ırkından gelen Süryanîlerle41 ilgili bilgilere yer verilmesidir. Melheme metinleri okunduğunda, her ay adının Arapça, Farsça, Rumca, Türkçe ve Süryanice’deki karşılıklarının verildiği görülecektir. Ay adlarının veriliş sıralamasına dikkat edildiğinde ise Süryanice ay adlarının ya bölüm

başlığı olarak kullanıldığı ya da ilk sırada verildiği göze çarpacaktır. O halde Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazılmış melhemelerde Süryanice ay adları niçin yer almaktadır? Bu sorunun cevabı, melheme metinlerinin başlangıçta Süryanice olduğu ve söz konusu dillere çevrilirken de Süryanice ay adlarının korunduğu şeklinde verilebilir. Buna göre Süryani kaynaklı olan melheme, Süryanice'den farklı dillere çevrildikçe çevildiği dillerden ay adları gibi çeşitli unsurları da bünyesine katmış olmalıdır.

Kuşkusuz melhemelerdeki, Süryanilerle ilgili unsurlar ay adlarıyla sınırlı değildir. Melhemelerin baş kısmında, "Çeşitli milletlere göre yılbaşı ne zamandır, niçin?" sorularının cevabı verilirken yine en başta Süryanilerin bu konudaki uygulamaları ve inanışları anlatılmıştır. Orada anlatılanlara göre yılbaşı, Süryanilerde "Teşrin-i Evvel" ayıdır. İlginçtir ki, birkaç istisna hariç, melhemelerin hemen hepsinde esas konunun anlatımı da Süryanilerin yılbaşı kabul ettiği "Teşrin-i Evvel" ayından başlamaktadır. Melhemelerin anlatımının Süryanilerin yılbaşına göre tertip edilmesi de, bu eserlerin en azından yazıya geçirilme yerinin Süryanice olduğu fikrini biraz daha pekiştirmektedir. Bütün bunların, melhemelerin metinsel kaynağı olarak Süryanilerin gösterilmesine yeterli olmadığı düşünülebilir. Ancak bir Arapça melheme nüshasından alınan aşağıdaki satırlar, melhemelerin kaynağı konusundaki fikirlerimizi doğrulamaktadır: "Melheme kitabı, Süryani kitaplarından… Arapça'ya nakledildi." veya "Çağrışım kitabı [melheme],… Süryani kitaplarından Arapça'ya nakledildi.".42

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere melhemeler, Arapça'ya Süryanice'den çevrilmiştir. Herhangi bir Süryanice melheme metnini görme imkanımız olmadı. Ancak G. Furlani'nin yayınlamış olduğu makaleler43 (Fodor 1974: 85), Süryanice melheme metinlerini gözler önüne sermekte ve bunların Arapça versiyonlarıyla benzerliklerine işaret etmektedir.

Melhemelerdeki Süryanice ay adlarının varlığından hareketle melhemelerin Süryanilerle olan ilgisine değindik. Aynı mantık, melhemelerdeki Rumca/Yunanca ay adları için de yürütülebilir. Melhemelerde ay adlarının Süryanicesinden sonra Rumca/Yunancasının da geçmesi, melhemelerin Grekçeye de çevrilmiş olabileceğini ve Rumca ay adlarının bu çeviriden kalmış olabileceğini göstermektedir. Zira Fodor makalesinde,44 melhemelerin Grekçe versiyonlarının bir listesinin P. Boudreaux tarafından yayınlandığını belirtmektedir. Ayrıca melhemelerde Hıristiyanlıkla ilgili oldukça fazla bilgi bulunması da melhemelerin, Grek ve Süryani gibi Hıristiyanlığı kabul etmiş milletlerin dillerine çevrildiğini, çevrilirken de bu bilgilerin melhemeye eklendiğini göstermektedir.

Yine melhemelerde Rum/Yunan takvimine göre yılın ilk gününe bakılarak o yılın özelliklerinin anlatılması da, bu metinlerin Grekçeye çevrildiğinin ve bu bölümün çeviri sırasında ilave edilmiş olabileceğinin bir göstergesi olsa gerektir. Buna göre öyle tahmin ediyoruz ki melhemeler Arapçaya gelmeden önce Süryaniceden Grekçeye geçmiş, oradan aldığı bazı unsurlarla tekrar Süryaniceye aktarılmış ve bu şekliyle de Arapçaya çevrilmiştir. Eserin Türkçe'ye de Farsça kanalıyla çevrilmiş olduğu daha önce belirtmiştik.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapça, Farsça ve Türkçedeki melhemelerin çoğu mensurdur. Sadece Yazıcı Selahaddin'e ve Cevrî İbrahim Çelebi'ye ait olanlar manzumdur. İster manzum olsun ister mensur, melhemelerin hemen hepsi okuyucularına gelecekle ilgili bilgileri belirli bir plan dahilinde sunmaktadır.

Klasik dönem eserlerinin çoğunda olduğu gibi Türkçedeki melhemeler de Allah'a hamd (hamdele), peygambere salat ve selam (salvele) ile başlamaktadır. Ancak hamdele ve salvele kısmı bulunmayan melheme nüshalarına da rastlamak mümkündür. Bazı melheme nüshalarında hamdele

ve salveleden sonra eserin nasıl ortaya çıktığı, metinleşene kadar kimlerin elinden geçtiği, halkın -özellikle de yönetici sınıfların- melhemeye olan ilgisi ve eserin niçin yazıldığı veya tercüme edildiği konularında bilgiler verilmektedir. Bunu, "Çeşitli milletlere göre sene hangi aydan başlar, niçin? Yılbaşı hangi günden başlarsa o yılda neler olacaktır?" gibi soruların cevabını içeren bölüm izlemektedir. Mensur melhemelerde sadece Süryanilere göre yılbaşının hangi ayda olduğu sorusunun cevabı verilirken manzumlarda buna Arap, Fars, Yunan, Yahudî, Hıristiyan ve Türklerdeki yılbaşı inanç ve pratiklerinin anlatımı da eklenmiştir. Bundan sonra melhemelerin esasını oluşturan "bab"ların ve "fasıl"ların anlatımına geçilmektedir.

Melhemeler, on iki "bab"dan oluşmaktadır. Babların her biri, yılın on iki ayından birine ayrılmıştır. Melhemelerin çoğunda bablar, "Teşrin-i Evvel (Ekim)" ayından başlatılmıştır. Süryanilere göre yılbaşı Teşrin-i Evvel'den başladığı için bu ay birinci bab yapılmıştır. İnceleme imkanı bulabildiğimiz Arapça melhemelerde ise birinci bab olarak Nisan ayı alınmıştır. Birinci bab olarak Nisan ayının alınmasının -tıpkı Teşrin-i Evvel'in alınması gibi- belli bir sebebi var mıdır, yoksa bu tamamen tesadüfî midir? Bu konuda kesin bir hüküm veremiyoruz. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, Teşrin-i Evvel'in birinci bab yapılmasının sebebi, yılın başlangıç ayı olması idi. Buna göre Nisan'ın da yılın başlangıç ayı olması beklenir. Oysa Nisan ayı Arap takviminde yılbaşına tekabül etmez. Araplarda yılbaşı Muharrem ayından başlamaktadır. Buna göre Arapça melhemelerde Nisan ayının birinci baba alınması ya rastlantı sonucu ya da başka bir sebepten ötürü olmalıdır. Eğer Nisan ayı belirli bir sebeple birinci baba alınmışsa bu sebebin ne olduğuna dair şimdilik bir fikir yürütemiyoruz. Ancak bir Arapça melhemedeki; "Danyal buyurdu: 'Allah Teşrin-i Evvel'de dünyayı, Nisan'da göğü

yarattı.’”45 biçimindeki ifadeler, Nisan’ın birinci baba alınmasının tesadüfî olmadığını düşündürtmektedir.

İncelediğimiz iki yüze yakın melheme nüshası içerisinden sadece on tanesinde Mart ayı birinci bab olarak alınmıştır. Bu on nüshanın tamamı da Türkçedir. Babları Mart ayı ile başlatılan bu melheme nüshaları, bablardaki sıralama hariç, her şeyiyle diğer melhemelerin aynısıdır. Yani bunlardaki tek farklılık bablardaki sıralamadır. Öyle sanıyoruz ki bu on melhemenin istinsahını yapanlar, melhemelerin Süryanilerin yılbaşı kabul ettiği ayla başladığını görmüş ve bunu kendi yılbaşı inançlarına adapte etmeye çalışarak Mart ayını birinci baba yerleştirmişlerdir. Başka bir deyişle bu melhemelerin birinci babının Mart ile başlaması, Nevruz dolayısıyla Mart’ı yılbaşı addeden düşüncenin bir neticesi olsa gerektir. Mart ayı ile başlatılan melhemeler, günümüze daha yakın zamanlarda istinsah edilmiştir.

Aylara göre tertip edilmiş olan babların başında, önce babın anlattığı ayın iklimsel ve tarımsal özellikleri, o aya ilişkin tabiat bilgileri, o ayda nelerin yenilip nelerin yenilemeyeceği, yapılması uygun olanlar ve olmayanlar, ilgili ayın uğurlu ve uğursuz günleri, yine o ayda cereyan etmiş önemli tarihsel olaylar, çeşitli milletlerin söz konusu ayla alakalı inanışları ve o ayda ne gibi uygulamalar yaptıkları, ilgili aydaki gündüzlerin ve gecelerin süreleri ve burçların durumları anlatılmaktadır. Bir anlamda her babın baş kısmı, günümüz duvar takvimlerindeki bilgilerin benzerini içermektedir.

Babların bundan sonraki kısmında “fasıl”ların anlatımına geçilmektedir. Her babda yirmi beş fasıl bulunmakta ve bu fasılların her birinde de bir tabiat olayının gerçekleşmesine bakılarak geleceğe ilişkin bilgiler verilmektedir. Başka bir deyişle yirmi beş fasılda, yirmi beş tabiat olayının vukuunun, gelecekteki hangi olayların habercisi olduğu anlatılmaktadır. Bu yirmi beş fasıl, bablarda şu sırayla yer almaktadır:

1. Fasıl/alâmet: Güneş tutulması, 2. Fasıl/alâmet: Ay tutulması, 3. Fasıl/alâmet: Güneş ağıllanması, 4. Fasıl/alâmet: Ay ağıllanması, 5. Fasıl/alâmet: Yeni ay görünmesi, 6. Fasıl/alâmet: Kuyruklu yıldız görünmesi, 7. Fasıl/alâmet: Gökten yıldız düşmesi, 8. Fasıl/alâmet: Gökkuşağı görülmesi, 9. Fasıl/alâmet: Şimşek çakması, 10. Fasıl/alâmet: Göğün kızarması, 11. Fasıl/alâmet: Havada tuhaf bir şeklin görünmesi, 12. Fasıl/alâmet: Havada hayvan suretinin görünmesi, 13. Fasıl/alâmet: Gök gürlemesi, 14. Fasıl/alâmet: Yıldırım düşmesi, 15. Fasıl/alâmet: Gökten ateş düşmesi, 16. Fasıl/alâmet: Şiddetli ve çok yağmur yağması, 17. Fasıl/alâmet: Dolu yağması, 18. Fasıl/alâmet: Havadan toprak yağması, 19. Fasıl/alâmet: Havadan kurbağa ve böcek yağması, 20. Fasıl/alâmet: Yerden çok toz kalkması, 22. Fasıl/alâmet: Şiddetli ve çok rüzgar esmesi, 23. Fasıl/alâmet: Gökten ses işitilmesi, 24. Fasıl/alâmet: Yerden ses işitilmesi, 25. Fasıl/alâmet: Deprem olması.

Bu yirmi beş faslın tamamı on iki babda da aynen tekrar edilmektedir. Yani melhemelerde, “Yirmi beş alâmetten herhangi biri, yılın hangi ayında ortaya çıkarsa bu neye delalet eder?” sorusunun cevabını bulmak mümkündür. Bu yirmi beş faslın her birinde, adı geçen tabiat olaylarının gerçekleşmesine bakılarak gelecekte vuku bulacak savaş, kıtlık, isyan, salgın hastalık, doğal afetler, bolluk, pahalılık, ucuzluk, hükümdarların tahta geçmesi veya ölmesi, havanın çok soğuk veya sıcak olması gibi olay ve durumlardan haber verilmektedir.

Türkçe ve Farsça melhemelerde, yirmi beş faslın tamamı bir babın içerisinde anlatıldıktan sonra diğer baba geçilmektedir. İncelediğimiz Arapça melhemelerde ise bir faslın on iki ay içerisindeki durumu anlatıldıktan sonra diğer fasla yer verilmektedir. Yani Türkçe ve Farsça melhemelerin anlatımında aylar; Arapça olanlarda ise fasılları oluşturan tabiat olayları/alâmetler esas alınmıştır.

Bazı bablarda bu yirmi beş fasla ilave olarak duruma göre başka konular için de başlık açıldığı görülmektedir. Örneğin üçüncü babda Aralık ayı anlatılırken yukarıda sıraladığımız fasıllara geçmeden önce Milad konusuna ayrılmış bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde, İsa'nın doğumu hangi güne gelirse o yıl neler olur, nasıl geçer? sorularının cevabı verilmektedir. Yine aynı şekilde Ocak ayının anlatıldığı dördüncü babda da diğer fasıllara geçmeden önce Ocak ayının başı hangi güne gelirse o yıl nasıl geçecektir konusunu anlatan bir kısım bulunmaktadır.

Yukarıda melhemelerin, Keldani kültürü içerisinde yazıya geçirilmiş olabileceğini söylemiştik. Ancak burada Keldani kültürüne ait olmayan ve Keldanilerden sonra ortaya çıkmış olan İsa'nın doğumu ve Ocak ayının yılbaşı kabul edilmesi gibi bazı unsurlara yer verildiğini ve bunlara göre yorumlar yapıldığını gördük. O halde Keldaniler tarafından ortaya konulmuş bir eserde Keldanilerden sonra ortaya çıkmış bazı unsurların varlığı nasıl izah edilebilir? Bize öyle geliyor ki bu ve buna benzer unsurlar, asıl melheme metnine müneccimler tarafından sonradan eklenmiş olmalıdır. Çünkü müneccimlik Keldanilerden sonra da devam etmiş ve hükümdar saraylarına girecek kadar yaygınlaşıp itibar görmüştür.46

Onuncu babda Temmuz ayı anlatılırken her babda olması gerekenlerden başka burada bazı pratiklerin anlatımına da yer verilmiştir. Bu pratiklerden birisi, gelecek yılda hangi tohumu ekmenin uygun olacağını göstermektedir. Bir diğer pratik de gelecek yılda "orak zamanı"na dek ne kadar yağmurun yağacağını anlamaya yöneliktir. Yine Ağustos ayına ayrılmış olan babda, mutat konu ve fasıllara ilave olarak yılın hangi zamanında ne kadar yağmur yağacağını bildiren bir bölüm eklenmiştir. On ikinci baba da Hıristiyanların bayramı hangi güne gelirse o yılın nasıl geçeceğini anlatan bir bölüm konulmuştur.

Bazı melhemelerde on iki babın sonunda, burçlar ve ayın yirmi sekiz menzili konularında bir bölüm de yer almaktadır.

Elimizdeki bilgilere göre melhemeler, Türkçeye XV. yüzyılın başlarında girmiştir. Ancak bu, Türk okuyucusunun melhemeyle ilk olarak bu yüzyılda tanıştığı anlamına gelmemelidir. Zira bundan önce melhemeler, Arapça ve Farsça olarak Türk okuyucusunun önünde duruyordu ve onların da içerisinde bulundukları kültürel ortam dolayısıyla bu dillere aşinalığı vardı. Ayrıca melheme, XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Arapça’dan Farsça’ya çevrilirken Selçuklu sarayının müneccimbaşısı tarafından II. Kılıçarslan’a ithaf edilmişti. Buna göre melhemelerin XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Türklerin ilgi alanına, XV. yüzyıl başlarında da Türkçe’ye girmeye başladığı söylenebilir.

Melhemeler Türkçe’ye kazandırıldıktan sonra giderek artan bir ilgiyle okunmuştur. Melheme çevirisi yapanların çokluğu ve çevirisi yapılan melheme nüshalarının sayısının kabarıklığı, bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca Yazıcı Selahaddin’in “Şemsiyye”sinin bir defa; Cevrî’nin melhemesinin de üç defa basılmış olması da melhemelere yöneltilen ilginin yoğunluğuna işaret etmektedir.

Melhemelerde “Rum diyarı” tamlaması ve “Kostantıniyye” ismiyle Osmanlı topraklarının ve padişahlarının geleceğine yönelik kehanetler de yapılmaktadır. İşte bu kehanetlerin yayılmasını engellemek için olsa gerek Cevrî’nin melhemesi üçüncü baskısından sonra, 1318’de (1900-1) Osmanlı Devleti tarafından neşredilen yasak yayınlar listesine dahil edilmiştir.[47] XX. yüzyılın başlarında geçirmiş olduğumuz hızlı kültür ve medeniyet değişimi, melhemelere olan rağbetin azalmasına neden olmuştur. Ancak buna rağmen Cumhuriyet döneminde bazı yörelerde Osmanlıca bilenlerin melhemelere zaman zaman müracaat ettikleri de görülmektedir.[48]

Türkçe melhemelerin Ebu'l-Fazl'ın eserinden çeviri olduğuna değinmiştik. Bu çevirilerin kimi, kelimesi kelimesine; kimisi de manzum ve serbest bir şekilde yapılmıştır. İşte Türk Edebiyatındaki melhemeler, yazarına/çevirenine ve çevirinin şekline göre şu şekilde gruplara ayırarak incelenebilir:

1. Yazıcı Selahaddin'in "Şemsiyye"si
2. Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın melhemesi
3. Ebrî Hoca İbn Âdil'in melhemesi
4. Cevrî'nin melhemesi
5. Çevireni tespit edilemeyen melhemeler
6. Diğer melhemeler

1. Yazıcı Selahaddin'in
"Şemsiyye"si

Yazıcı Selahaddin'in Şemsiyye'si, bilindiği kadarıyla ilk melheme tercümesidir. "Kitabü'ş-Şemsiyye", "Kitabü'l-Melheme" ve "Melheme-i Şemsiyye" adlarıyla da bilinen eser, 811 (1408-9) tarihinde yazılmıştır.49 Şemsiyye'nin aslı her ne kadar Ebu'l-Fazl'ın eserine dayanmakta ise de Yazıcı Selahaddin, başka kaynakları da kullanarak yarı telif, yarı tercüme bir eser vücuda getirmiştir. Çünkü Yazıcı Selahaddin'in eserinde Ebu'l-Fazl'ınkinde görülmeyen bazı kısımlar bulunmaktadır. Özellikle baştaki 421 beyitlik bölüm, tamamen Yazıcı Selahaddin'e aittir. Yine Yazıcı Selahaddin'in eserindeki Süryanilere göre her ayın ne zaman girdiği, Arapça ay adları ve bu adların veriliş sebepleri, Arap aylarının başının hangi güne rast geldiği, her ayın otuz gününün özellikleri ve o günlerde neleri yapmanın ve nelerden kaçınmanın uygun olduğu, haftanın günlerinin özellikleri, nikah ve cinsel ilişkinin adapları gibi bölümleri diğer melhemelerde görmek mümkün değildir.

Şemsiyye, mesnevi tarzında ve aruzun “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıyla yazılmıştır ve 4708 beyit tutarındadır. Klasik mesnevî planına uygun olarak bir “tevhid”le başlayan Şemsiyye, “na’t”, dört halifenin övgüsü ve sebeb-i telif bölümleriyle devam etmektedir. Bundan sonra ise Şemsiyye’nin esasını oluşturan melheme kısmına geçilmektedir.

Şemsiyye’nin birçok nüshası bulunmaktadır. Ancak bu nüshaların bir kısmı ya baştan, ya sondan ya da her iki yerden eksiktir. Bazı Şemsiyye nüshalarında baştaki 421 beyitlik “Mukaddime” bölümü bulunmamaktadır. Kimi nüshalar manzum mensur karışık biçimde istinsah edilmiştir. Kanaatimizce Şemsiyye’yi istinsah etmeye çalışan müstensihler, eserin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla böyle bir yola baş vurmuşlardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şemsiyye’nin yurt içinde ve yurt dışındaki kütüphanelerde elli kadar nüshası bulunmaktadır. Ancak şahsî koleksiyonlarda ve başka kütüphanelerde de bu eserden bulunabileceği düşünülünce bu sayı daha da artacaktır. Ayrıca Şemsiyye, 1891 yılında Kazan’da “Melhame” adıyla basılmıştır.50

2. Yazıcıoğlu Ahmed Bican’ın

Melhemesi

Ahmed Bîcan51 eserini, manzum mensur karışık bir tarzda ve 11 Zilhicce 870 (25 Temmuz 1466) tarihinde kaleme almıştır. Eserin manzum kısımları Yazıcı Selahaddin’in Şemsiyye’sinden alınmadır. Başka bir deyişle Ahmed Bîcan, babasının eserini manzum-mensur karışık bir tarzda yeniden yazmıştır. Ahmed Bîcan eserin başında, çalışmasının “Şemsiyye” veya “Melheme” olarak adlandırılabileceğini söylemiştir. Ancak eserin sonunda-ketebe kaydında-adı, “Bostanü’l-Hakayık” olarak gösterilmiştir.52 Eserin, tespit edebildiğimiz kadarıyla üç nüshası bulunmaktadır.

3. Ebrî Hoca İbn Âdil’in

Melhemesi

Hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulamadığımız Ebrî Hoca İbn Âdil’in melhemesi53 mensur olup “İhtiyârât fi’n-Nücum”, “Melhame Ma’a Nücum”, “Melheme-i İbn Âdil”, ve “İhtiyârât-ı Külliye”, gibi çeşitli adlarla anılmaktadır. Eserin “dibâçe”sinde adının “Ebrî Hâce İbn Âdil” olduğunu belirten müellifin buradaki sözlerinden anladığımız kadarıyla eser, “hikmet” ve yıldızbilim kitaplarından derlenen bilgilerin Türkçe’ye çevrilmesiyle oluşturulmuştur: “Bu ihtiyârât-ı kavâ’id-i külliyedür ki hikmet ü nücum kitâblarından istihrâc olunup Türkî diline tercüme olundu.” Ancak çevirinin hangi kitap veya kitaplardan yapıldığı konusunda herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Eserdeki ifade tarzı, çevirinin serbest yapıldığı fikrini verirken “Bu kitâb sekiz yüz altmış dördinde yazıldı.”54 cümlesi de eserin 864’te (1459-60) kaleme alındığını anlatmaktadır.

Ebrî Hoca’nın eseri yedi bölümden oluşmaktadır: 1-Her ayın gurresi (ilk günü) hangi güne gelir? 2- Haftanın günlerinde neler yapılır, neler yapılmaz? 3- Ay ve güneş on iki burca geldiğinde ne yapmak gerekir? 4- Ay’ın 28 menzilinin seyri ve şekli, 5- Melheme, 6- 28 menzilin doğuş ve batış günleri, 7- Yıldızların ve yedi iklimin keyfiyeti. Görüldüğü üzere esere adını veren “melheme”, eserin tamamını değil, bir bölümünü oluşturmaktadır. Ancak burada melhemeden bağımsız olarak bölümler halinde anlatılan bazı konulara ait bilgileri, diğer melhemelerin içerisinde de bulmak mümkündür. Sadece birinci ve yedinci bölümdeki konulara ilişkin bilgiler, diğer melhemelerde bulunmamaktadır.

Çevirenini tespit edemediğimiz bazı melhemeler, Ebrî Hoca’nın melhemesindeki satırların hemen hemen aynısını bünyelerinde barındırmaktadırlar. Bu bizde, Ebrî Hoca’nın eserinin sadece melheme kısmının bazı kişiler tarafından müstakil bir eser olarak istinsah edildiği fikrini uyandırmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebrî Hoca’nın melhemesinin on iki adet nüshası bulunmaktadır.

4. Cevrî’nin Melhemesi

Melheme, Cevrî İbrahim Çelebi’nin55 tanınmış eserlerinden biridir. Mesnevî nazım şekliyle ve aruzun “fe’ilâtün mefâ’ilün fe’ilün” kalıbıyla yazılmıştır. Eserde, birkaç istisna hariç, tüm başlıklar Farsçadır. Ayrıca bu başlıkların bir çoğunun -özellikle fasıl başlıklarının- da aruzun aynı kalıbında yazılmış olması dikkat çekicidir. Eser, 1045 (1635-6) yılında yazılmış olup 3672 beyit tutarındadır.

Cevrî’nin melhemesinin çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan bazılarında Ay’ın 28 menzilinin anlatıldığı kısım ya yoktur ya da “hatime” bölümünden sonra yazılmıştır. Kimi nüshalarda ise burçlar ve Ay’ın 28 menzilinin anlatıldığı bölümler bulunmamakta kimisinde de bu kısımlar “hatime”den sonra gelmektedir. Cevrî’nin melhemesinin manzum mensur karışık olarak istinsah edilmiş nüshaları da bulunmaktadır ki bunu müstensih, eserin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla yaptığını söylemektedir.

Cevrî’nin melhemesi, ilki 1273’te (1856) “Tabhâne-i Âmire”de; ikincisi 1294’te (1877) “Mustafa Efendi’nin Basmahânesi”nde ve sonuncusu da 1304’te (1886) “Mehmet Rıza Efendi’nin Matbaası”nda olmak üzere üç defa basılmıştır. Eserin Osmanlı Devleti tarafından yasaklandığını daha önceden belirtmiştik. Cevrî’nin melhemesinin tespit edebildiğimiz kadarıyla altmışa yakın nüshası bulunmaktadır.

5. Çevireni Tespit Edilemeyen
Melhemeler

Çevirenini tespit edemediğimiz melhemelerin tamamı mensurdur. Bunlardan bir kısmı hamdele, salvele ve eserin hikayesinin anlatıldığı bir giriş bölümüyle başlarken bir kısmı da doğrudan babların anlatımıyla

başlamaktadır. Bu melhemeler içerisinden en eskisi 971 (1563); en yenisi ise 1309 (1891) tarihinde istinsah edilmiştir. Fakat üzerinde istinsah kaydı olmayıp da daha yakın zamanlarda yazıldığı anlaşılan nüshalar da bulunmaktadır. Örneğin bu nüshalardan birisi günümüze daha yakın zamanlarda ortaya çıkan çizgili defterlerden birine istinsah edilmiştir.

Mensur melhemelerde de aynı anlatım planını görmek mümkündür. Ancak bunlarda Ay'ın 28 menzilinin ve burçların anlatıldığı müstakil bir bölüm bulunmamaktadır. Fakat bazı mensur melheme nüshalarında "menâzil-i kamer", melheme metninden sonra ayrı bir eser olarak yazılmıştır.

Bu gruba giren elli civarındaki melhemenin bir kısmının Ebu'l-Fazl'ın eserinden tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan bir kısmı ise nereden çevrildiğini anlamamıza yarayacak ip ucu vermemektedir. Ancak nüshalardan bir tanesi, Arapça bir melhemeden çevrildiğini belirtmektedir; "Arab dilinden Türkî diline tercüme kıldım."56 (Y202: 95b).

Bu gruptaki nüshaların tamamı, farklı mütercimler tarafından çevrilmiş değildir. Nüshaların incelenmesinden anlaşıldığı kadarıyla bunlar ifadelerinin benzerliği yönüyle kendi aralarında gruplar oluşturmaktadırlar. Başka bir deyişle bunların içerisinde bir mütercimin kaleminden çıkmış ve muhtelif zamanlarda ondan istinsah edilmiş birbirinin aynı nüshalar göze çarpmaktadır. Ayrıca bu grupta yer alan ve farklı mütercimlerce tercüme edilenler de birbirlerinden sadece ifade farklılığı yönüyle ayrılmaktadır. Anlattıkları konu ve verdikleri bilgiler/hükümler hep aynıdır. Başlangıçları ve sonları ufak nüanslarla aynı olduğu için bu eserlerin tamamının muhtelif zamanlarda farklı kişiler tarafından aynı eserden tercüme edildiği söylenebilir.

6. Diğer Melhemeler

Bu gruptaki melhemeleri, biri hariç, Türkiye kütüphanelerinde bulunan Arapça ve Farsça melhemeler oluşturmaktadır. Türkçe olmamasına rağmen, bunları Türk Edebiyatındaki melhemeler olarak görmemizin sebebi, bunların, aldıkları eğitim dolayısıyla söz konusu dillere vâkıf olan Türklerce okunmuş olması ve Türkçe'ye çevrilen melhemelere kaynaklık etmiş olmasıdır. Bu melhemeler incelendiğinde bunlardan Farsça olanların Ebu'l-Fazl'a ait olduğu görülecektir. Arapça olanların ise müellifi belli değildir. Türkiye kütüphanelerinde yirmiyi aşkın Arapça ve Farsça melheme nüshası bulunmaktadır. Yapılacak yeni çalışmalarla bu sayının artması muhtemeldir.

Kuşkusuz melhemelerin tamamı bunlardan ibaret değildir. Bir çok özel koleksiyonda melheme metinlerine rastlamak mümkündür. Örneğin Âmil Çelebioğlu'nun ve Hüseyin Ayan'ın şahsî kütüphanelerinde Şemsiyye'nin birer nüshasının var olduğu bilinmektedir. Yine Malatyalı Hüseyin Çolak'ın kütüphanesinde de Cevrî'nin melhemesinin bir nüshası bulunmaktadır. Aynı şekilde Mükremin H. Yinanç'ın, Mehmet Arslan'ın ve Rasim Deniz'in özel kitaplıklarında mensur melheme nüshalarının mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Kütüphanelerde başka isimler altında kayıtlı melheme metinlerine rastlamak da mümkündür. Örneğin bir melheme metni, kütüphanede "Mecmu'a-ı Hey'et" adıyla kayıtlıdır ve bu eserin 35a-54a yaprakları arası melhemeye ayrılmıştır. Yine "Resâil-i Ahkâm-ı Nücûm" adıyla kayıtlı olan bir eserin 51b-97a yaprakları arasında melheme yer almaktadır. Bu örnekleri çoğaltmak ve yeni melheme nüshaları bulmak mümkündür. Ancak bu, melhemeler konusundaki söylediklerimize kayda değer yeni bilgiler ilave etmeyecektir. Sadece melhemelerin ne kadar çok okunduğunu söylerken elimizde daha fazla ve sağlam delil olmasını sağlayacaktır.

Çok sayıda melheme metninin ve nüshasının olması bir soruyu akla getirmektedir: Farklı kişiler tarafından kaleme alınmış bu metinler arasında fark var mıdır, varsa ne ölçüdedir? İster manzum, ister mensur, isterse manzum mensur karışık olsun bu metinlerin fasıllarında muhteva bakımından hiç bir fark yoktur. Var olan fark sadece ifade ediliş tarzlarındadır. Aynı durum, farklı dillerdeki melhemeler için de geçerlidir. Yani melhemenin dili, şekli, yazarı veya mütercimi ne ve kim olursa olsun melhemelerde muhteva, alametlere bakılarak verilen hükümler, hep aynıdır. Çünkü yukarıda sıraladığımız bütün bu melheme nüshalarının tamamı, tek bir metne dayanmaktadır. Başka bir deyişle bütün bu melheme nüshaları aslında bir kitaptır. Yani ortada bir melheme metni vardır ve nüshalar bu metnin farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından çoğaltılmış şeklidir. Metinlerin fasıllarında mütercim veya müstensihlerden kaynaklanan farklar olduğu görülmektedir.

Metinlerin diller arası geçişlerde, metnin özünde olmamak kaydıyla, bir miktar adaptasyona uğradığı da anlaşılmaktadır. Örneğin Türkçe melhemelere Türkçe ay adlarının eklenmesi gibi veya yer adlarının adaptasyona uğraması gibi. Melheme metinlerinde göze çarpan en büyük farklılık, her babın fasıllara geçmeden önceki kısmında görülmektedir. Buralarda aylara ilişkin olarak verilen bilgiler nicelik yönünden birbirinden farklıdır. Özellikle kimi mensur melhemelerde bu bilgilere hiç rastlanmazken, kimilerinde bu çeşit bilgiler az bir yer tutmaktadır. Babların fasıllardan önceki kısmında en fazla bilgiyi barındıran melheme, Yazıcı Selahaddin'in Şemsiyye'sidir. Hatta Şemsiyye'de diğer melhemelerin hiç birisinde bulunmayan bazı bölümler de mevcuttur. Bütün bunlar dikkate alındığında her bir melheme nüshasına, tek bir metinden yapılmış ve fakat bünyesinde mütercim ve müstensih farklılıkları bulunduran çeviriler nazarıyla bakılmalı ve bunlar o şekilde değerlendirilmelidir.

Sözlü kültür ortamının ürünü olan melhemeler, okuyucularına yine o ortamın bilgilerini sunmaktadırlar. Melhemelerde, bu eserlerin yazılıp okunduğu dönem insanının ihtiyacı olan birçok alanla ilgili bilgilere rastlamak mümkündür. Melhemelerin bize sunduğu bilgiler, takvimden meteorolojiye, tabiat bilgisinden coğrafya, sağlık, beslenme ve astrolojiye, dinî inanışlardan tarım ve hayvancılığa ve hatta cinsel ilişkiye kadar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu itibarla melhemelere halkbilgisi kileri/ansikopedisi denilse yeridir. Günümüz ansiklopedilerinde kategorilere ayrılmış olarak bulabildiğimiz bilgiler, geçmişin bir çeşit ansiklopedisi olarak nitelendirebileceğimiz melhemelerde sınıflandırılmaksızın ve dağınık bir şekilde bir arada bulunmaktadır.

Melhemelerin içerisinde barındırdığı bilgilerin başında takvimle ilgili olanlar gelmektedir. Bu cümleden olmak üzere melhemelerde, yılbaşının ne zaman olduğu, yılın kaç mevsim ve kaç ay olduğu, hangi ayların hangi mevsimi oluşturduğu, ayların kaçar gün çektiği, bir günün kaç saat olduğu konularında ve günlerin uzayıp kısalması, bir saatin derec, dakika, saniye, salise cinsinden bölümleri hakkında bilgiler verilmektedir. İnsan hayatının bir düzene sokulabilmesi için içerisinde yaşanılan ve insanı kuşatan zamanın belirli periyotlara ayırılması elzem bir ihtiyaçtır. İşte günümüzde duvar, masa ve cep takvimleri gibi çeşitli yapı ve şekillerdeki araçlarla giderilen bu ihtiyaç, geçmişte melhemeler tarafından karşılanmıştır ya da en azından melhemeler bu ihtiyacı karşılayan araçlardan birisi olmuştur.

İnsanın tabiatla olan mücadelesinde ona yardımcı olan pek çok unsur vardır ve bu unsurlardan birinin yetersizliği veya yokluğu mücadeledeki başarı oranını düşürecektir. Mücadelede başarılı olabilmek için öncelikle mücadele edilen olgunun tanınması gerekmektedir. İnsanın daima mücadele halinde bulunduğu tabiatı tanımak için harcadığı çabalar sonucunda elde ettiği bilgilerin bir kısmı, meteorolojik bilgi adı altında toplanmaktadır.

Melhemelerdeki bilgi kategorilerinden birisi de, takvime bağlı olarak gerçekleşen meteorolojik durumlarla alakalıdır. Melhemelerde, halk meteorolojisi olarak nitelendirilen ve günümüzde daha çok duvar takvimlerinde rastladığımız “erbain”, “hamsin”, “cemre”, “berdü’l-acuz”, “Hızır günü”, “gündönümü”, “bahur”, “kasım günleri” gibi konularda ve bir yılın iklim özellikleri hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Geçmişin ve hatta günümüzün birçok insanı, bu bilgiler ışığında işlerini ayarlamakta ve hayatını ona göre düzenlemektedir. Başka bir deyişle meteoroloji konusundaki bu halkbilgileri, günümüzde resmî bir kurum olarak çalışan ve kendine göre geliştirdiği bilimsel metotlarla, insanların duruma uygun tedbir alması için hava tahminleri yapan Devlet Meteoroloji İşleri Genel Müdürlüğü’nün görevini yapmıştır ve hâlâ yapmaktadır.

Meteorolojik bilgilerden başka, tabiati tanımaya yönelik olarak elde edilmiş başka bilgiler de bulunmaktadır melhemelerde. Nehirlerin debisi, vahşî hayvanların, kuşların ve böceklerin çeşitli özellikleri, bitkilerin ve denizlerin durumu gibi çeşitli konularındaki bilgileri de melhemelerin satırları arasında görmek mümkündür. Bu bilgiler de sırası geldiğinde, insan hayatını kolaylaştırmak için kullanılacaktır.

Melhemelerde göze çarpan bilgilerden bir kısmı da melhemelerin hitap ettiği dönem insanın üretim tarzlarıyla ilgilidir. Kuşkusuz melhemelerin yazıldığı ve okunduğu dönem insanı, hayatını sürdürebilmek için tarım ve hayvancılıkla uğraşmakta, ara sıra ava çıkmakta ve ticaret yapmaktadır. İşte melhemelerde bu konulara dair bilgiler de bulunmaktadır. Toprak ne zaman sürülür ve ekilir? Ağaçlar ne zaman sulanır veya aşılanır? Hasat ne zaman yapılır? Hangi tohumu ekmek daha yararlıdır? Evcil hayvanlar ne zaman ve nasıl soğuktan korunur? Ne tür hayvanlar avlanır? Ne şekilde ticaret yapılır? Ticaret yollarında insanları hangi tehlikeler beklemektedir? Bütün bu soruların cevabı, melhemelerde verilmektedir.Melhemelerdeki bilgilerin

bir kısmı da sağlıkla alakalıdır. En büyük varlık olarak nitelendirilen sağlığı korumak için nelere dikkat edilmesi gerektiği, sağlığın bozulmaması için hangi durumlarda ne gibi uygulamaların yapılmasının uygun olduğu konularında bilgiler verilmektedir. Başka bir deyişle melhemeler, kehanet kitabı olmanın yanında, eskinin tıp anlayışını ve uygulamalarını yansıtan bir ayna konumuna da sahiptir.

Melhemelerdeki sağlıkla ilgili bilgilerin bir kümesini de "beslenme bilgileri" oluşturmaktadır. Bu bilgiler insanların hangi ayda neleri yemesi ve nelere karşı perhiz tutması gerektiğini içermektedir. Oldukça fazla bir yekun tutan bu bilgileriyle melhemeler, adetâ bugünkü diyetisyenlerin görevini yapmıştır. Melhemelerde tarihî-dinî olay ya da kişilere ait bilgiler de bulunmaktadır. Bu cümleden olarak verilen bilgiler daha çok peygamberlerle ilgilidir. Onların doğum, ölüm zamanlarını, yaşadıkları olayları melhemelerden öğrenmek mümkündür. Buna göre melhemelerin, içerisinde minyatür bir peygamberler tarihi taşıdığını söylemek yanlış olmaz sanırız. Melhemelerde peygamberler hakkındaki bilgilerin yanı sıra birtakım dinî pratik ve bayramlar hakkında bilgiler de bulunmaktadır. Melhemeler, peygamberler ve onların kıssalarıyla dinî pratik ve bayramlar hakkındaki bilgileriyle insanın "manevî bilgi" ihtiyacını da karşılamaktadır.

Melhemelerde, halk arasında bugün hâlâ izlerine rastlayabildiğimiz uğurlu ve uğursuz günler konusunda bilgiler de bulunmaktadır. Melhemelerde yer alan bir diğer bilgi kategorisini de astroloji konusundaki bilgiler oluşturmaktadır. Güneşin hangi burca ne zaman girdiği, diğer burca ne zaman geçtiği, ayın menzilleri konularında ve ayın burçlardaki konumlarıyla ilgili bilgiler verilmektedir. Melhemelerde bunların yanında, gelecek yılın hava durumunu ve gelecek yıl hangi tohumu ekmenin uygun olacağını anlamaya yönelik pratikler, cinsel ilişkinin zamanı, günlerin özellikleri ve bu günlerde neler yapılabilir, neler yapılamaz gibi daha birçok

konuda bilgiye rastlanılmaktadır. Melhemelerde geçen bütün bu saydığımız kültürel unsurların benzerlerini Türk kültürü içerisinde de bulmak mümkündür.57

v1 Buradaki “evren” kelimesiyle ilk planda, içerisinde çeşitli gezegen, yıldız ve güneşlerin bulunduğu, henüz sınırları tayin edilememiş “uzay”ı kastetmiyor; insanın içerisine doğduğu, duyu organlarıyla ve aklıyla algılayabildiği, kavrayabildiği, onun şu ya da bu şekil veya derecede ilgi alanına giren olay, olgu, durum ve ortamlar toplamından oluşan bütünü anlatmak istiyoruz. Makro planda düşünüldüğünde gerçekte herkes aynı evren içerisindedir, ancak her insanın fizikî ve sosyal çevre şartları, algı düzeyi ve ilgi alanı farklı olduğundan herkesin evreni de farklıdır. Bu sebeple iki evrenden söz edilebilir: 1-Pozitif bilimlerin gösterdiği evren, 2-Herkesin kavrama ve algılama kapsamına göre değişebilen kendi evreni.

2 Buradaki “bilgi” sözcüğünden kastımız sadece herhangi bir bilim ya da sanat dalında ortaya atılan hipotezler veya doğruluğu kesin delillerle ıspatlanmış veriler değildir; insanın, hayatını istediği biçimde idame ettirebilmesi için içgüdülerinden sonra öğrendiği/öğrenmek zorunda olduğu her şeydir. Başka bir ifadeyle bu ‘her şey’, insanın beşikten mezara kadar öğrendikleridir. Bilgi ve çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Cihan DURA, Bilgi Toplumu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990; Hüsamettin ARSLAN, Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi, Paradigma Yay., İstanbul 1992.

3 Fal ve kehanet çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet AYDIN, “Fal”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 12. Cilt, İstanbul 1995, s. 134-138; Giovanni SCOGNAMİLLO-A. ARSLAN, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Fal, Karizma Yay., İstanbul 2000, Arif ARSLAN-H. YILMAZ, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Kehanet, Karizma Yay., İstanbul 2000.

4 Semavî dinler fal ve kehaneti açıkça yasaklamaktadır. Örneğin İslâmın bu konuya yaklaşımı için [İlyas ÇELEBİ, "İslâm'da Fal"a TDV İslâm Ansiklopedisi, 12. Cilt, İstanbul 1995, s. 138-139; Giovanni SCOGNAMİLLO-A. ARSLAN, a.g.e., s. 163-167; Arif ARSLAN-H. YILMAZ, a.g.e., s. 223-232.] bakılabilir.

5 Kuran-ı Kerim kullanarak fala bakma ve bunun metotlarıyla ilgili detay için bkz.: Mustafa UZUN, "Falnâme" TDV İslâm Ansiklopedisi, 12. Cilt, İstanbul 1995, s. 141-145; Şeref BOYRAZ, "Üç Manzume ve Halkbilimi Açısından Değeri", Türklük Bilimi Araştırmaları, 9. Sayı, Sivas 2000, s. 151-174.

6 Fal, kehanet ve melheme arasındaki benzer ve farklı noktalar hakkında ayrıntılı biligi için bkz.: Şeref BOYRAZ, "Türk Halkbiliminin Yazılı Kaynakları Olarak Melhemeler", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000, s. 2-5.

7 Melhemeler konusunda bugüne kadar yapılan çalışmalar ve bunların kritiği hakkında bkz.: Şeref BOYRAZ, a.g.t., s. 6-12.

8 Mevlüt SARI, El-Mevârid Arapça Türkçe Lügat, Bahar Yayınevi, İstanbul 1984 (?), s. 1359.

9 D. B. MACDONALD, "Melâhim", İslâm Ansiklopedisi, VII. Cilt, MEB Yay., İstanbul 1988, s. 659.

10 Mevlüt SARI, a.g.e., s. 1359.

11 İlyas ÇELEBİ, "İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XI-XII, İstanbul 1997, s. 153-154.

12 Şemseddin Sami, Kâmus-ı Türkî. Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 1401.

13 Bkz.: Taşköprüzâde Ahmed, Mevzuâtü'l-Ulûm, (Müt.: Taşköprüzâde Kemaleddin Mehmed), İkdam Matbaası, İstanbul 1313, s. 418.

14 Bu konudaki geniş bilgi için bkz.: İlyas ÇELEBİ, a.g.m., s. 156-163.

15 Müneccimlerin gelecekten haber verme metodları konusunda; Mehmed Çelebi'nin, "Ahkâm-ı Sâl-i Âlem, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Blm., nu: 1974, yk. 1b-48b" künyeli eserine ve Aydın Sayılı'nın" Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, TTK Yay., Ankara 1982. " adlı çalışmasına bakılabilir.

16 İbn Haldun, Mukaddime II. (Çev. Zâkir Kadirî Ugan), MEB Yay., İstanbul 1989, s. 199-222.

17 İsmail KARA, "Melhame", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, VI. Cilt, Dergah Yay., İstanbul 1986, s. 241.

18 İlyas ÇELEBİ, a.g.m., s. 179.

19 Melhame Tercümesi, Süleymaniye Kütüphânesi, Ayasofya Blm., nu: 2705/1, yk. 3a.

20 Bugün astroloji olarak da bilinen ilm-i nücum hakkında ayrıntılı bilgi için Aydın SAYILI'nın 15. dipnotta adı geçen eserine ve "Giovanni SCOGNAMİLLO, Astroloji ve Yıldız Bilimi, Karizma Yay., İstanbul 1999. " künyeli kaynağa bakılabilir.

21 Melhametü'l-Hakimiyye Süleymaniye Kütüphânesi, Ayasofya Blm., nu: 2790, yk. 26a-31a; Melhametü'l-Muizziyye Süleymaniye Kütüphânesi, Ayasofya Blm., nu: 2790, yk. 35a-49a.

22 Usulü'l-Melâhim, Millî Kütüphane, Yz A 3018, yk. 1b.

23 Mevlüt SARI, a.g.e., s. 1394.

24 "Mülhime", "ilham eden, Allah"; "mülheme" ise "ilham edilen, kalbe doğan şey" manalarındadır. Bkz.: Ferit DEVELLİOĞLU, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi, Ankara 1988, s. 860.

25 Edgar BLOCHET, Cataloge des Manuscrits Turc. I, Bibliothèque National, Paris1932, s. 390; Fehmi Edhem KARATAY, Topkapı

Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, Topkapı Sarayı Müzesi Yay., İstanbul 1961, s. 531-535; Mehmet EMİNOĞLU, Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu I, Kültür Müdürlüğü Yay., Konya 1997, s. 50.

26 Kuran'da yaklaşık elli yerde, "gayb" bilgisinin Allah'a ait olduğu ve Allah'ın gaybî bazı bilgileri peygamberlere vahiy yoluyla bildirdiği/bildirebileceği ifade edilmektedir. Fakat gayb bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu doğrudan ve kesin bir ifadeyle bildiren şu âyettir: "Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilemez. Neml, 27/65. " Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, (Haz.: A. ÖZEK ve DİĞERLERİ), TDV Yay., Ankara 1993, s. 382.

27 Yazıcı Selahaddin, Şemsiyye, Süleymaniye Kütüphânesi, Pertevniyal Blm., nu: 766, yk. 11a.

28 Yazıcızâde Ahmed Bican, Kitâb-ı Melheme, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, Revan Blm. nu: 1751, yk. 2a.

29 "İlham, kalbine koymak ve aklına getirmek anlamındadır. Dinî literatürde ise Allah'ın bazı kullarının kalbine getirdiği doğru görüş ve bilgi veya akla gelen fikir ve mana demektir. Bu kavram Kuran'da bir yerde geçmekte ve "nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını ilham edene and olsun (91/7-8)" denilmektedir. Burada ilham etmek, Allah'ın her nefse, iyilik, kötülük; kâr ve zarar duygusu vermiş olması demektir. [İlham], Allah tarafından insanın içine telkin edildiği kabul edilen bir duygudur. Psikologlar bunu, ruhun şuur altı faaliyeti olarak kabul ederler ve herhangi bir meselenin temel unsurlarını birden bire kavrama olarak izah ederler. Bkz.: Kemal ATİK ve DİĞERLERİ, İslâmî Kavramlar, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 369.

30 Kısaca Ebu'l-Fazl veya Ebu Hubeyş olarak da bilinen bu mütercim/müneccim için bkz.: Cevat İZGİ, "Hubeyş Et-Tiflisî", TDV İslâm

Ansiklopedisi. XVIII. Cilt, İstanbul 1998, s. 268-270.

31 Bkz.: Şeref BOYRAZ, a.g.t., 29-30.

32 Usulü'l-Melâhim, Manisa İl Halk Kütüphânesi, nu: 1512, yk. 2b. Türkçedeki melhemelerin, Ebu'l-Fazl'ın eserinden çevrildiğini gösteren diğer tanıklar için bkz.: Şeref BOYRAZ, a.g.t., 30-32.

33 Melhame Tercümesi Süleymaniye Kütüphânesi, Ayasofya Blm., nu: 2705/1, yk. 3a.

34 Danyal hakkındaki bilgi ve telakkiler için bkz.: Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi Yay., Servet-i Fünun Matbaası, İstanbul 1976, s. 840-855; İskender PALA, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1991, s. 120; Ahmet Talat ONAY, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, (Haz.: Cemal Kurnaz), Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992, s. 115.

35 Aydın SAYILI, a.g.e., s. 323-410.

36 A. FODOR, "Malhamat Daniyal", The Muslim East; Studies in Honour of Julius Germanus, (Ed.: Gy. Káldy-Nagy), Loránd Eötuös Universty, Budapest 1974, s. 85.

37 Kadir ALBAYRAK, Keldanîler ve Nasturîler, Vadi Yay., İstanbul 1997, s. 43.

38 Aydın SAYILI, a.g.e., s. 324.

39 Bâbillilerin sihir ve astrolojide ne kadar ileri oldukları Kuran'daki bir ayette de belirtilmektedir: "… insanlara sihri ve Bâbil'de Hârut ile Mârut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Halbuki o iki melek, herkese: Biz ancak imtihan için gönderildik, sakın yanlış inanıp da kâfir olmayasınız, demeden hiç kimseye sihir ilmini öğretmezlerdi. Onlar, o iki melekten karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Bakara, 2/102. " Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, (Haz.: A. ÖZEK, ve DİĞERLERİ), TDV Yay., Ankara 1993, 15. Ayrıca bkz. Kadir ALBAYRAK, a.g.e., s. 34.

40 E. J. Wilkinson GIBB, Osmanlı Şiir Tarihi (A Hıstory of Ottoman Poetry) I-V, (Çev. Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 212.

41 Kadir ALBAYRAK, a.g.e., s. 23.

42 Melhame, Süleymaniye Kütüphânesi, Reisülküttab Blm., nu: 1164/2, yk. 15a, 15b.

43 A. FODOR, a.g.m., s. 85.

44 A.g.y.

45 Melhametü'l-Kübrâ, Yusuf Ağa Kütüphânesi (Konya), nu: 5006, yk. 1b.

46 Salim AYDÜZ, "Osmanlı Devletinde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.

47 Memâlik-i Mahrûse-i Şâhâneye Duhûl ve İntişârı Memnû Bulunan Kütüb ve Resâil-i Muzırranın Esâmîsini Mübeyyin Cedveldir. Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1318, s. 94.

48 1980'li yılların sonunda Sivas İli Yıldızeli İlçesi'ne bağlı Tat Köyü'nde İbrahim Yıldız adlı bir değirmencinin, oluşan birtakım meteorolojik hadiseleri bir kitaba bakarak yorumlamasına şahit olmuştuk. Söz konusu kitabı inceleme imkanı bulduğumuzda bunun, aynı ilçeye bağlı Akören Köyü'nde okunmakta olan başka bir nüshadan istinsah edilmiş mensur bir melheme metni olduğunu gördük. Sonradan edindiğimiz bilgilere göre İbrahim Yıldız da söz konusu melhemeyi, Akören Köyü'ndeki Nâzım Belkir'den almış. N. Belkir'in kendisi ve dedesi de melhemeyi okurlarmış.

49 Âmil ÇELEBİOĞLU, "Yazıcı Salih ve Şemsiyye'si", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Atatürk Üniv. Basımevi, Erzurum 1976, s. 184.

50 Yazıcı Selahaddin, eseri Şemsiyye ve bunun nüshaları hakkında geniş bilgi için bkz.: Âmil ÇELEBİOĞLU, a.g.m., s. 171-218; Mehmet TERZİ, “Yazıcı Salih (Selahaddin) Kitabu’ş-Şemsiyye (Melhame-i Şemsiyye) Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizin”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1994; Şeref BOYRAZ, a.g.t., s. 60-68.

51 Ahmed Bîcan hakkında bkz.: Âmil ÇELEBİOĞLU, Muhammediye I, MEB Yay., İstanbul 1996, s. 25-32.

52 Yazıcızâde Ahmed Bîcan, Kitâb-ı Melheme, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, Revan Blm. nu: 1751, yk. 65b.

53 Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi Bölümü nu: 128/2’deki nüshanın katalog kaydında, İbn Âdil Siracüddin Ömer b. Ali b. Âdil Ed-Dımışkî/Ebu Hafs künyeli kişiye ait olarak gösterilmiştir. Bu kişi, 879 (1474) yılında bitirilmiş “El-Lübâb fî Ulûmi’l-Kitâb” adlı ve Kuran tefsiri konusundaki eserin müellifidir (Bkz.: Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü’l-Ârifîn Esmâ’ü’l-Müellifîn ve Âsârü’l-Musannifîn I, İstanbul: MEB Yay., İstanbul 1951, s. 794). Künyesinden ve eserini bitiriş tarihinden anlaşıldığı kadarıyla bu kişi, Şamlı olup XV. yüzyılda yaşamıştır. Eserini çalışmamıza konu ettiğimiz Ebrî Hoca da XV. yüzyılda yaşamıştır. Her ikisinin de aynı yüzyılda yaşamış olması ve künyelerindeki “İbn Âdil”in ortak olması, melhemenin İbn Âdil Siracüddin Ömer b. Ali b. Âdil Ed-Dımışkî/Ebu Hafs’a ait olduğunu düşündürmüş olmalıdır. Bize göre, benzerlik olmasına rağmen, bu isimler ayrı ayrı şahıslara aittir. Çünkü “El-Lübâb…”ın sahibi Arap, melhemeninki ise galip ihtimalle Türktür. Tefsir sahibi eserini Arapça yazmış; melheme sahibi ise başka dil veya dillerden Türkçeye tercüme yapmıştır. Melheme sahibi adını eserinde açıkça “Ebrî Hâce İbn Âdil” olarak belirtmekte ve tefsir sahibinin künyesinde de “Ebrî Hâce” tamlaması yer almamaktadır. Ayrıca Araplar, “Ebrî Hâce” isim

grubunu isimlendirme sistemlerinde kullanmamaktadırlar. Zira bu, Farslara ait bir kelime ve isimdir; Türklere de onlardan geçmiştir. Bu sebeple Kuran tefsiri yazarıyla melheme müellifinin aynı çağda yaşamış, isim benzerliği olan ayrı ayrı kişiler olduğunu düşünmekteyiz.

54 Melheme-i İbn Âdil, Süleymaniye Kütüphânesi, Hafid Efendi Blm., nu: 128/2, yk. 10a, 13a.

55 Cevrî İbrahim Çelebi ve eserleri hakkında bkz.: Hüseyin AYAN, Cevrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Atatürk Üniv. Yay., Atatürk Üniv. Basımevi, Erzurum1981.

56 Kitâb-ı Melheme, Mehmet Arslan Özel Kitaplığı, yk. 95b.

57 Melhemelerdeki kültürel unsurların Türk kültürü içerisindeki paralelleri ve bunların karşılaştırılması için bkz.: Şeref BOYRAZ, a.g.t., s. 272-335.

B.2 Dîvan Edebiyatı

Dîvan Edebiyatı / Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan [s.648-663]

Giriş

Divan edebiyatımız, medeniyet âlemine büyük bir iftiharla sunabileceğimiz bir sanat mahsulüdür. Onun için de insan zekâsı, kendi yolunda varabileceği son merhaleye varmıştır denebilir. Bilhassa arûz vezninin dar sahası içine bu kadar çeşitli renkli fikir, his ve heyecanı sığıştırmak, tablo üstüne tablo çizmek, hiç de kolay olmasa gerektir. Divan edebiyatına havâs edebiyatı deyip onu millî bir edebiyat saymamak, bir milletin içinde havâssın o millete mensup olmadığını sanmak kadar câhilâne bir hükümdür. Tefekkürü ve zevki yüksek bir seviyeye erişen bir insan, muhakkak, milliyetinden istifa etmiş mi sayılır? Milliyet, bir elbise değildir. O, damarlarda dolaşan bir varlıktır. Elbette bir cemiyet, birçok bakımdan, ayrı ayrı seviyelerdedir. Her birinin ayrı bir ihtiyacı vardır. İnsanı bütünü ile kavrayan ihtiyaçların çok şiddetli ve zarurî olanı, sanat ihtiyacıdır. Bir çocuğun doğar doğmaz ağlaması içinde sanatın tohumu vardır. Bu fikre sapanlar, herhangi bir medeniyet dairesine giren cemiyetlerin onun ne derecede tesiri altında kalabileceklerini düşünemeyenlerdir. Türkler, İslâm medeniyeti dairesine girmişlerdir. İnsanda, insan olmak haysiyeti ile, en müessir ve en tabiî ihtiyaç dindir. İslâmiyet, Arap âleminden zuhur etmiş. İran'da İran'ın millî ve tarihî dehâsına uygun bir şekil almış ve oradan Türk dünyasına geçmiştir. Çok eski bir medeniyete sahip olan İran'ın dahi dili ve ruhu üzerinde derin izler bırakmıştır. Yeni bir din, kendine mahsus tefekkür sisteminin kelimeleri ile gelir ve yeni bir âlem yaratır. İnsanı en derin hayat ihtiyacından kavrayan din, zarurî olarak kendi tefekkürünün ifadesini kendi dilinde taşır. Ve, bu

suretle, o medeniyet dairesine giren cemiyetin dili üzerinde müessir olur. Bunu garip ve mânâsız bulanlar, muazzam bir kanun içinde akşamdan yürüyen kâinat nizâmını mânâsız bulanlardır ki ilim bunlara hitap etmez. Eğer bu garipsedikleri hâli beğenmiyorlarsa, tarihin seyrini değiştirsinler.

Türk dili, Arapça ve Farsçadan çok kelime almıştır. Fakat bunları sadece malzeme olarak almış ve kendi millî dehâsının tefekkür ve ifade sistemi olan grameri içine yerleştirmiştir. Cümle şekli ve fiiller mekanizması tamamen Türk dehâsına uygundur. Biz dilleri ve ırkları, zaman dediğimiz vâhimenin hangi noktasında ele geçirdiğimizi dahi bilmeyiz. Ondan evvel, dünyada dilin ve ırkın nasıl mâceralar geçirdiği ise, tamâmen meçhûldür. Saf dil ve saf ırk, ancak bir anka kuşudur.

Her edebiyat gibi, divan edebiyatı da, edebî sanatlar üzerine kurulmuştur. Edebî sanatlar, hayatî bir ihtiyaç mahsulüdür. Fantezi değildir. Fantezi dahi bir hayatî ihtiyaçtır. İnsanın hiçbir faaliyeti yoktur ki, hayat ihtiyacının mahsulü olmasın. Edebî sanatların isimleri birer etikettir. Bir kumaşın üzerine takılan etiket ile kumaşın mâhiyeti arasında ne kadar derin fark vardır.

Bugünkü nesil, birçok tarihî zaruretler neticesinde ecdâdının vücuda getirdiği bir sanat âbidesine yabancı kalmıştır. Bu tarihî zaruretlerin mâhiyetleri iyi veyahut kötü değerleri üzerinde durmak abestir. Çünkü olmuştur. Ve, belki de, lüzumlu idi ki oldu.

Çünkü, ağaçlar budanırsa, daha zinde ve kuvvetli bir hayata girer. Bir nesil, kendi mâzisine ve onun taşıdığı şereflere vâris olursa, daha kudretli yetişir ve kendine güveni artar. Veya, hiç olmazsa, milli kabiliyetletinin hudutlarını görür. Türk sanatının birçok şubeleri vardır. Bunların tarihleri ne kadar muvaffakıyetle işlenmiştir? Bunu mütehassıslarına bırakmak lâzımdır. Ben, burada, mevzuumuz olan divan edebiyatı üzerinde duracağım. Her sanat eseri, beşerî bir ihtiyacın mahsulüdür. Her devrin,

kendine göre, bir sanat telâkkisi vardır. Bu telâkkî fert ve cemiyetin müşterek malıdır. Ve o cemiyet içinde bir vâkıadır. Münakaşa kabul etmez. Ve bir ilim adamı, asırlarca evvel vücuda gelip inkişaf eden bir sanat tekâkkisini bugünkü zevki ile ölçemez, değerlendiremez. Bir ilim adamı, sadece vâkıaları ve onların sebeplerini izah eder. Bu telâkkinin mâhiyeti ve değeri hakkında, objektif vesikalara müstenid, bilgi verir. Bu ilim adamının elinde insan denen muammâ vardır. İlmin terakkisi nispetinde, bu muammâyı bir tarafından tahlile uğraşır. Mesâisinin gayesi, insan hakkında imkân nispetinde bir kanaate varmaktır. Bu ise, çok ehemmiyetlidir. İnsan, zihnî ve teessürî hayatın müşterek mahsulüdür. Ancak teessürî hayat çok daha ağır basar. Bâzen, zihnî hayatımıza kadar nüfuz eder. Bir ilim adamı, sanatını tedkik ettiği cemiyetin rûhuna intibak edecek bir kabiliyeti hâiz olmalıdır. Arz ve talep meselesini, etrafıyla hisleri, yâni semantik tahavvülleri, ilmî tahlil ve mukayeselerle meydana çıkarmalı ve daha buna benzer esaslı incelemeler neticesinde bir hükme varabilmelidir.

Altı asır bir milletin ruhu üzerinde gelişip ona hâkim olan, kütüphaneler dolusu eser veren bir edebiyat, incelenmeğe değer ve bu, neslimiz için, mukaddes bir vazifedir sanırım. İyice bilmeden, sathî bir görüşle bir sanatı mahkûm etmek, fikrî bir fâciadan başka bir şey değildir. Evet, bu edebiyatı anlamak güçtür. Büyük bir kültür zenginliğine muhtaçtır. Bu kültürü elde edip bu sanat mahsullerini avucu içine almak, yüksek tefekkürün verdiği yüksek zevke erişmek demektir. Bu büyük nîmetin külfeti de büyüktür. Katlanmalıyız. Îlim, neticede, her şeyi kolaylaştırır. Fakat, ne güçlüklere katlanarak. Hiçbir medenî millet, mâzisini, sanatını bizim kadar ihmâl etmiş değildir. Bilinmeyen bir şey hakkında müspet veya menfî değer hükmü vermek, ilme ve mantığa aykırıdır.

Sanatın bir ilim mevzuu olduğu fikri yeni kabul edilmiş, fakat tetkik yolu yanlış tutulmuştur. Hududu anlaşılmamış, işin dâima kolay tarafına

gidilmiş ve hemen dâima subjektif hükümlere mahkûm edilmiştir. İlim, dâima objektiftir ve öyle bir mahfazadır ki, içinde en subjektif mevzular için yerler ayrılmıştır. Şimdiye kadar divan edebiyatı mahsulleri sadece bir zevk, hissî ve fikrî bir tatmin elde etmek için okunmuştur. Halbuki insanî melekeler bu edebiyat üzerinde o kadar muvaffakıyetli tecelliler göstermiştir ki, bir asır boyu ömrünü bu incelemeğe vakfeden insan bile, bâzen, duraklar ve şaşırır. Şâirlerimiz hakkında verilen kıymet hükümleri subjektiftir. Hiçbir vesikaya dayanmaz. Onların eserleri içine nasıl fikrî ve ruhî bir hazırlıkla gireceğiz? Çok defa müstahkem bir kaleye benzeyen bir beyti neresinden girerek fethedilebileceğiz? Hissediyorum ki, bu satırlar genç neslimizi ve garplı münevverlerimizi yadırgatacaktır. Burada, Avrupa'nın büyük müsteşriklerinden Jan Ripka'nın benim hakkımda yazdığı bir mektuptan birkaç cümleyi nakl etmek isterim. Jan Ripka, Çekoslovaktır. Garp dillerinden Almanca, Fransızca, Rusçadan maadâ, Avrupa'da şarkıyat tahsil etmiş; Türkçe, Farsça ve Arapça öğrenmiştir.

"18. asır şâirlerinden Seyyid Vehbî'nin bu hârikulâde eseri, aslında, İstanbul'daki ikametimin asıl gayesi idi. Nihad Bey'le yaptığım dersleri sanki dünmüş gibi hatırlıyorum. Lugat kitapları ile çevrilmiş divan üzerinde oturur, büyük Viyana muhasarasının fotokopilerini başlangıçta büyük müşkilâtla okurdum. Nihad, karşımda bir iskemleye oturur, sigarasını yakar, tashih eder ve şerh ederdi.

Şimdi, en mühim noktaya geldik. Viyana Üniversitesi'ndeki tahsilim sırasında birçok Arap, Türk ve İran klâsiğini okumuştum. Bunların okunması benim için yeni bir şey değildi. Ve, zâten, her dersten evvel ciddiyetle hazırlanırdım. Ve bu suretle, mevzua yabancı kalmazdım. Fakat, bu defa, mevzuun bütün güzelliğini kavramağa muvaffak oldum. Nihad Bey, benim gözlerimi açmıştı. Mısralar okuyorduk. Manasını anladığım zaman bile, benim rehberim, o zamana kadar benim için anlaşılmamış olan

bir sihirli âlemi bana açıyordu. İşte o zaman, bütün Türk şiiri ve sonunda bütün İslâm şiiri bana açıldı. Her mısra, hakikî bir şâh eserdi. Eski hocalarım, kendilerini büyük hürmetle hatırlamama rağmen, bunu hiç hatırlamamışlardı.”

Divan edebiyatımızın bir iç âlemi, bir iç hendesesi vardır. Bunları bir makalenin hudutları içine almak imkânsızdır. Bunlardan bir kısmını, büyük şâirlerimizin eserlerinden iktibas edeceğimiz mısralar üzerinde, ilerideki bir yazımda misallerle arz etmeğe çalışacağım.

Divan edebiyatında, hemen dâimâ, kelimelerin basit mânâları altında asırlar boyu o kelimelerin yüklendiği fikirler, duygular, hayaller vardır. Bunları şairler çeşitli yerlerde kullanarak her birine ayrı bir mânâ, duygu ve fikir ilâve etmişlerdir. Bu suretle o kelimeler, imajlar okuyanların üzvî ve dimagî hayat seyirlerine göre türlü imtizâçlar yaparak, aşağı yukarı herkeste ayrı bir ruh hâleti, duygu husûsiyeti vücûda getirir. Basit teşbihler bir tablo mekanizması içine girerek gittikçe daha derinleşince, bu tenevvü’ler daha da genişler. Meselâ, Fuzûlî’nin şu beytini ele alalım:

Mihrâbda şekl-i ham-i ebrû-yi lâtifin

Vâcib bu cihetden kamuya secde-i mihrâb

“Birinci plânda gelen basit mânâ şudur: Mihrâbta güzel kaşının kıvrımlı şekli göründüğü için, mihrâba secde etmek vâcip olmuştur.”

Şimdi kelimelere geçelim:

1. Mihrâb ve mihrâbın arkasında sürüklediği duygular…. Mihrâb, ikinci mısrâdaki secde ile birleşince, dini bir mânâ alıyor. Mihrâb, kaşa benzer, kavislidir. Secde vaziyeti de kavis şeklindedir. Ebrûnun vasfı olan “lâtîf”, iki mânâyadır. Biri güzel, biri maddeden mücerred. Aynı kaş şekline karşı herkese secde niçin vâcip olsun? O halde kaş, maddeden mücerred olduğu için, mecâzî ve maddî mânâda değildir.

Mibrâba secde edilmez. Sâdece, Kâbe cihetini gösterir. Kâbe ise bir semboldür. Allah’a ibâdet edildiği zaman, o tarafa teveccüh edilir. “Mihrâpta kaşın şekli olduğu için mihrâba karşı secde edilir” mânâsına alırsak, bu bir küfür olur. Bunu Fuzûlî gibi dindar, mutasavvıf bir din âliminden beklemek imkânsızdır. Şu halde, şöyle diyebiliriz:

“Mihrâpta senin güzel, kıvrımlı kaşının şekli vardır. Herkese, mihrâbın bulunduğu cihete secde etmek vâcip olmuştur. O zaman, vâcibin dini mânâsı anlaşılamaz. Çünkü namazdaki secde vâcib değil, farzdır. Birkaç türlü secdeden biri de, secde-i sehiv’dir. Namazda bir hatâ vâki olursa, namazın sonunda, selâm verdikten sonra hemen secde edilir. Bu secde zaruridir. Fuzûlî, “mihrâbda senin kaşının şeklini gören âşıklar, hayranlıklarından dolayı, namazda hatâ edebilirler ve secde-i sehv’i yerine getirirler” diyerek, küfür töhmetinden kurtulur. Fakat asıl mesele, Fuzûlî’nin şaşırtıcı zekâ oyunları göstermesidir. Çok mübâlâğalı gibi görünen mısrâlar, ince bir tahlil sonunda, realite hâline gelir. Meselâ, Bâki’de:

Seni Yûsufla güzellikde sorarlarsa bana,

Yusufu görmedim ammâ seni ranâ bilirim.

beyti, sevgilisini, dînî ananede güzelliğin bir timsâli olan Yusuf’a üstün tutar gibi görünürse de, hakikatte, şâir, Yusuf’u görmediğini ve sevgilisini açıkça, her cephesi ile iyi bildiğini söylüyor. Bunda ise, hiçbir dinî mahzur yoktur. Burada, “ra’nâ” kelimesinin bir de “güzel” mânâsı vardır. Görülüyor ki, bu beyitteki “seni” kelimesi ile “ra’nâ” kelimesinin, vurgulu veya vurgusuz okunuşuna göre, mânâ değişiyor. Fuzûlî, bu sanat şeklini çok kullanır. Fuzûlî’nin bu beyti, tasavvufî terimler çerçevesinde, asıl mânâsını bulur.

Kur’ân-ı Kerîm’deki mi’râc âyetinde, Hazreti Peygamber’in Cenâb-ı Hakk’a yakınlığı “Kaabe kavseyn” tâbiri ile anlatılır. Tefsirciler bunu türlü

türlü tefsir ederlerse de, maksat “yakınlığın son derecesi”dir. Kaş ve mihrâp ise, kavis şeklindedir. İki kaş ise, kavseyndir. Çatık kaş (ebrû-yi peyveste), âdetâ, biribirine bitişiktir.

Mihrâb, hakikî sevgili olan Allah’a yakınlığın timsâli olan kavis şeklinde olduğundan, mihrâba secde vâcibtir. Namaz ise, mü’minin mi’râcıdır.

Kaş ve mihrâb hakkında, Şeyh Galib’in gazeline geçmeden evvel, Hâfız-ı Şirâzi’nin şu beytini hatırlamamak kaabil değil:

Der nemâzem ham-ı, ebrû-yı tü ber-yâd âmed

Haleti reft ki mihrâb be-feryâd âmed

“Namazda, senin kaşının kıvrımı hatırıma geldi. Öyle bir hâl oldu ki, mihrâb feryâda başladı.”

Bu emsâlsiz beyit, hârikulâde açık bir ibnam içinde, rûhu nerelere sürüklemiyor?

Simdi, Galib’in gazeline geçelim:

Sugar habâb-ı mevce-i mehtâbdır bu şeb

Fanûs bahr-i nûrda girdâbdır bu şeb.

“Bu gece mehtâbın dalgaları üzerindeki hava kabarcıkları kadeh, gökyüzünde asılmış bir fânûsa benzeyen ay da nûr denizindeki aksi ile bir girdâpdır.”

Bu, bir mehtab tasviridir ve çok ileri bir hayâl ve binâsıdır. Bunun husûsiyeti anlatılamaz. Çünkü, her muhayyilede ayrı bir şekli alır ve duygular uyandırır. Burada kısaca işâret edelim ki, her hayâl binâsı ilmî usullerle tedkik ve tahlil edilebilir ve sanatkârın asıl rûhî portresi heyecan, duygu ve fikrin müşterek mahsûlü olan hayâl kompozisyonu içindedir.

Beytin ikinci mısrâsında, “girdâb” ile karşılaşıyoruz. O zaman, bu güzel mehtap tasviri tamâmen başka bir hüviyet alır. Tasavvuf terimi olarak “ay”, ışığını güneşten aldığı için, Hakk’ın maddede tecellisidir. Rindier yâni

yüksek tefekkür ve rûh yapıları dolayısıyla cemiyetin kıymet hükümlerinin üstüne yükselen müfekkîr ve âşıklar, Allah'ın kâinât içindeki her şeyde görülen güzellikleri karşısında sarhoş olurlarken, bu madde güzelliklerinin insanı mânen mahv eden bir "girdâb" olduğunu görüyorlar. Madde güzelliklerinin her yeni görünüşü, dalgalanışı bir kadeh oluyor ve mest ediyor. Halbuki, vahdet'in bu madde âleminde bütün güzelliklerini gösterip kendini ele vermeyişi bir nâzdır. Hakiki güzel olan Allah, madde ve kesret güzelliği içinden kendisine erişilmesini ister. Bu nâz, o gecenin sonsuz güzelliği içinde, insanı maddeye sürükleyen son derecede sarhoş bir siyah gözdür. Asrımızın büyük mutasavvıf ve mütefekkiri Allâme Muhammed İkbâl, Peyâm-ı Maşrık adlı eserinde "bütün varlık âlemi onun nazının şehididir" diyerek, bütün madde âleminin onun nazını temin etmek için var olduğunu ve vazifesini yaptıktan sonra yok olup gittiğini ve böyle mukaddes bir vazife uğrunda mahv olup giden bir varlığın dinî mertebesinin şehâdet mertebesi olduğunu söylüyor.

Rindân yâd-ı çeşm-i sihay mest-i nâz ile
Peygûle-gîr-i gûse-i mihrâbdır bu şeb

"Bu gece rindiler, sevgilinin nazdan çok sarhoş siyah gözlerini anarak, mihrâb köşesine sığınmışlardır."

Böyle bir mehtâp gecesinde rindlerin mihrâb köşesine sığınması, birinci beytin mantıkî bir devâmı değildir. Gerçekten, gazelde beyitler arasında bir mantıkî bağlantı şart değildir. Bâzen, Namık Kemâl'in tâbiri ile, "parça bohçası"na benzerlerse de, her zaman değildir. Bilhassa, kudretli sanatkârlarda bu başıboşluğa az rastlanır. Onun da mevzûa, kafiyeye bağlı şartları vardır.

Şimdi, bu gazeldeki zâhiri mantıksızlığı mantık çizgisine getirebilmek için, Şeyh Galib'in şahsiyeti üzerinde düşünmek lâzımdır. Şeyh Galib, bir mevlevî şeyhidir. Eserlerinde, en az yüzde yetmiş, tasavvufu terennüm

etmiştir. Fakat, uzaktan çok iyi bildiği ve hayran kaldığı tasavvuf âlemine bütün varlığı ile girmek için, lâzım gelen mâsivâ ve benlikten tamâmen kurtulma şartlarını yerine getirememiştir. Bunu şu beyti ile pek güzel anlatır:

Reh-i mevlevide Galib bu sıfatla kaldı hayrân,

Kimi terk-i nâm ü sâna, kimi i'tibâra düştü.

"Mevlevilik yolunda Galib, kimi zaman nâm ü şânı terk etmeğe yâni tasavvufun istediği benlik ve mâsivâdan kurtulmağa, kimi zaman da benliğe ve itibâra yöneldi. Bu ikisi arasında hayrân, bocalamaktır."

Zaman, tasavvufî îzâha başvuracağız:

Tasavvufa göre; insan yüzündeki kaş, göz, zülf gibi siyah yerler insanı kesrete, maddeye götürür. Bunların en tesirlisi ise, gözdür. Onun için, divan edebiyatında gözü kılıca, oku benzetirler. Şeyh Galib'in, gene bu gazeldeki:

Seng-i ıskân-ı hâbda tiz eyler el-hazer

Tiğ-i nigâhı sanma giran-hâbdır bu şeb

"Bu gece, sevgili sanma derin uykuya dalmıştır. Uykunun bileyi taşında bakışının kılıcını keskinleştiriyor. Aman dikkat, kendinizi sakının."

Vakit gecedir. Sevgili uyuyor sanma. Âşıkları mâsivâya, maddeye çekmek için en müessir silâhı olan bakış kılıcını biliyor. Aman, kapılmayın.

Rindler de, bu felâketten korunmak için, mihrâb köşesine yâni vahdet'e, Hakk'a yakınlığa sığmıyorlar.

Görülüyor ki tasavvufî îzâh, gazelin içindeki mantıkî yürüyüşü açıkça ortaya koyuyor.

Galib'in gazeline devâm edelim:

Yek-renk feyz-i sâkî ile bezm-i gülistân

Her câm-ı bâde bir gül-î sirâhdır bu şeb

"Bu gece, gülistan meclisi sâkinin feyzi, yâni verdiği şarap ile aynı renktedir. Yâni, her kadeh suya kanmış bir güldür". Divan edebiyatında,

“feyiz” kelimesi içinde, muhakkak bir mâyi, su veya şarap vardır.

Tasavvuf terimlerinde gül, “kesret”, mâsivâ “maddî güzellikler”, serv ise “vahdet”tir.

Şeyh Galip, “bu gece sâkinin verdiği şarap ile gülistan aynı renktedir, kırmızıdır”. Yâni “şarap vahdet şarabı değil, kesret, masivâ zevkidir” diyor.

Görülüyor ki “göz” ile “gül”, tasavvuf dilinde “kesret” ve “mâsivâ”’dır. Büyük şâirlerin şiirlerinde bu husûsiyet hemen dâimâ, mevcuttur. Onlar, muhakkak, birinci plânda söylediklerinin altında ya âşıkâne, ya mutasavvıfâne bir his veya fikir ve yahut bir zekâ oyunu gizlerler. Fuzûlî’nin basit beytini okuyalım:

Ol periveş kim melâhat mülkünün sultânıdır

Hükm anın hükmü manga fermân anın fermânıdır

Bu beyitte üzerinde durulacak nokta, “perî” kelimesidir. “O perî gibi güzel, melâhat mülkünün sultanıdır. Benim için hüküm onun hükmü, fermân onun fermânıdır.”

Sadece bununla şâir üzerinde bu kadar kat’i bir hâkimiyete mâlik olmayabilir. Fakat perî olunca, mesele değişir. Perilerin, insanları zapt edip onları emirleri altına aldıkları kanâati üzerinde düşüneceğiz. Hele, periler pâdişâhı olursa…. Bu edebiyatta, peri olan yerde, gizli veya âşikâr, “mecnûn, deli” mefhumu da gelir. Meselâ, Fuzûlî’nin:

Âşiyân-ı mürg-i dil zûlf-î perîşânındadır Kande olsam ey peri gönlüm senin yanındadır

matlaında, perişan saçı üzerinde kuş yuvası hayâli ile Leylâ’nın âşıkı Mecnûn kastedilmiştir. “Ol periveş kim…” beytinin ikinci mânâsı, kendinin Mecnûn olduğunu söylemektir.Divan edebiyatı, asırlarca, aynı imajlar ve hayâller içinde sürüp giden bir edebiyat değildir. Muhtelif okullara ayrılır. Ancak bu sanat husûsiyetleri, az veya çok, hepsinde görülebilir. Bu edebiyatın tarihini yazmak için, evvelâ, metinlerin içinden şâirlerin rûhî

portrelerini çıkarmak, ondan sonra da onları edebiyat tarihi içine yerleştirmek icâp eder. Bütün bu incelemelerin gayesi, mensûb olduğumuz büyük Türk Milletinin sanat dehâsını ortaya koymaktır. Bu ise, evvelâ, ilmin vazifesidir.

Fuzulî'nin Bir Murabba'ı Edebiyat tarihlerinde Fuzûlî'nin şiir şahsiyeti anlatılırken, onun ancak kasidelerinde tasannu'a kapıldığını; yoksa, gazellerinde, revân (akıcı) ve içli bir ifâde ile sâdece aşkını terennüm ettiğini yazarlar. Halbuki Fuzûlî, kasidelerinde, devrinin ve kaside an'anesinin hudutları içinde kalmış; asıl şahsiyetinin ve korkunç zekâsının inceliklerini, bir iki kasîdesi müstesnâ, gazellerinde ve musammatlarında göstermiştir.

Şimdi, bir murabba-ı mütekerrir'ini misâl olarak şerh ve tahlîl edeceğiz.

Bu murabba'ın husûsiyeti şudur:

Zâhiren gayet basit görünüp, çok gizli bir sanatı ihtivâ etmesidir. Bu sanat o kadar gizlidir ki, üzerinden asırlar geçtiği halde, hiç nazarı dikkati çekmemiş ve kimse bundan bahs etmemiştir. Bu murabba-ı mütekerrir'in dördüncü mısrâı şudur:

Gözüm, cânım efendim sevdiğim devletlü sultânım.

Görülüyor ki, bu mısrâda üç ayrı madde vardır: Göz, cân ve efendi.

"Sevdiğim devletlü Sultânım", "efendim" in izâhıdır.

Yalnız Dîvân edebiyatı'nda değil, bütün Şark edebiyatlarında sevgili, "âşıkın efendisi" ve 'sultanı'dır. Ve âşıka, dâimâ, cevir ve zulüm etmektedir. Fuzûlî'nin şiirleri üzerinde biraz fazla derinleşenler, bu üç maddenin yâni göz, can ve efendi'nin lâlettâyin sıralanmayacağını ve altında bir şeyler gizlendiğini tahmin ederler ve murabba'ın diğer üç mısrâında bunlara dâir bir şeylerin olup olmadığını araştırırlar. Biz de öyle yaptık ve gördük ki, her murabba'ın üç beytinin birinde 'göz', birinde 'cân', birinde de 'efendi' ve 'sultân' gizlenmiştir. Şimdi, bentleri birer birer tedkik edelim:

1. Bent, 1. Mısrâ:

Perîşan hâlin oldum sormadın hâl-i perîşânım

Fuzûlî diyor ki:

“Senin aşkının yüzünden, hâlim perişân oldu. Sen, bu perişân hâlimi sormadın.” Âşıkın perişân hâlini sormak için, onu görmek lâzımdır. ‘Duymuş da olabilir’ denirse de, perişânlık duymakla değil, görmekle anlaşılır. Onun için, bu mısrâda ‘göz’ vardır.

2. Mısrâ:

Gamından derde düştüm, kılmadın tedbîr-i dermânım

Bir derde derman bulunmayınca, o dert sâhibi ölür. Yâni, canını aşk derdi yüzünden -çünkü gam kelimesi hemen dâimâ aşk ıztırâbı için kullanılır- kaybeder. Bu mısrâda ‘can’ vardır.

3. Mısrâ:

Ne dersin, rûzigârım böyle mi geçsin güzel hânım?

Tabiî, buradaki ‘hânım’ kelimesi ‘kadın’ mânâsında değildir. Benim hân’ım yâni ‘efendim’, ‘emirim’, demektir. Bu mısrâa da, sarâhaten, ‘efendi’ kelimesini koymuştur.

2. Bent:

Esîr-î dâm-ı aşkın olalı senden vefâ görmen,

Seni her kande görsem ehl-i derde âşinâ görmen,

Vefâ’vü âşinâlık resmini senden revâ görmen,

Gözüm, cânım, efendim sevdiğim devletlü sultânım,

1. mısrâda hem ‘görmen; hem de ‘dâm’ kelimesi ile iki gözü buluruz. Dâm, ‘tuzak’ mânâsınadır. Yuvarlak şekilde olup içine dâne (yem) konur ve göz şeklini alır.

2. mısrâda, sevgili, âşıklara vefâ gösterip onların dertlerine devâ bulmadığı için, bu dert âşıkları öldürür. Bu ise ‘cân’ meselesidir.

3. mısrâda, sevgilisi, bir ‘sultan’ olduğu için, âşıka vefâ göstermek şânına bir nakise oluyor ve Fuzûlî buna râzı olmuyor. Çünkü, şâhlar ve sultanlar vefâ göstermeğe mecbur değillerdir. Şimdi kimin olduğunu hatırlayamadığım şu Farsça beyit bunu ispât eder:

Ber Şâh-ı hob-rûyân vâcib vefâ nebâşed,

Ey zerd-ruy âşık tü sabr kün, vefâ kün.

“Güzel yüzlülerin şâhına vefâ vâcip olmaz.

Ey benzi sararmış âşık, sen sabret, sen vefâ göster.”

Aynı tasavvuru Hucendi’nin Letâfetnâme’sinde görüyoruz:

Cefâ vü saltanat sizge yaraşur,

Vefâ vü meskenet bizge yaraşur.

Böylece bu mısrâda da ‘sultan’ yer alıyor.

3. Bent:

Değer her dem vefâsız çarh yâyından manâ min oh,

Kime şerh eyleyem kim mihnet ü endüh û derdüm çoh

Sana kaldı mürüvvet senden özge hîç kimesnem yoh

1. mısrâda, ‘göz’ü bir teşbih ile anlatıyor: Yay-kaş, ok ise, kirpiktir.

Çarh, yay şeklinde, okları ise güneşin ışınlarıdır. Güneş, ‘göz’e benzetilir. Hâmid’in, Makber’deki bir mısrâını alıyorum:

Ey şems, ki hâlik-ı seherdir;

Çeşmin, o amâ-yi nûr-manzar.

Sönsün ki bu hâle bîhaberdir.

2. mısrâda: Gene ‘mihnet, gam, dert’ çok olup da kimseye bunu açmak imkânı yok ise, bu dert, âşıkı öldürür. Bu da ‘cân’ meselesidir.

3. mısrâda: Hiç kimsesi olmayanın, dâimâ, bir sâhibi vardır. o da, kul ile efendisi değilse, sultan’dır. Bu sûretle, ‘sultan’ ortaya çıkıyor.

4. Bent:

Gözümden dem-be-dem bağrum ezüb yaşum kimi gitme,

Seni terk etmezem çün men, meni sen dahi terk itme;

Amandır, zâlim olma, men kimi mazlûmu incîtme;

mısrâda, ‘göz’ açıkça görülüyor, 2. mısrâda, umûmî olarak insanın asla terk etmeyeceği, fakat onu mutlaka terk edecek olan tek şey ‘can’dır. 3. mısrâda, Kendine zulm etmemesini istediği zâlim ise, ancak ‘sultan’dır.

5. Bent:

Katı gönlün, neden, bu zulm ile bîdâda rağıbdır?

Güzeller sünneti olmaz, cefâ senden ne vâcibdir?

Senin tek nâzenîn işler münâsibdir,

1. mısrâda, zulm eden gene ‘sultan’dır.

2. mısrâda, güzellerin âdeti (sünneti), cefâ etmek değildir. Sana, neden, bu cefâ vâcib oluyor? ‘Sünnet’, ‘vacib’, dinî terimlerdir. İslâm dininde, ‘cefa’ bir tek şeyde vardır: Kurban kesmek. Kurban kesmek ise farz değil, vâciptir. Bu da, ‘can’ almaktır.

3. mısrâda, ‘göz’e şu suretle işâret vardır: İnsan bedeninde en nazlı uzuv gözdür. Göz, kapağı ve kirpikleri ile, dâimâ korunur. Vazifesi ise, sâdece, görmektir. Bu ise, göz için, hiç de zahmetli bir iş değildir.

6. Bent:

Nazar kılmazsın ehl-î derd gözden ahıdan seyle,

Yamanlıkdır işin uşşâk ile yahşî midir söyle,

Gel, Allahh’ı seversen, bendene cevr etme, lûtf eyle;

1. mısrâda, ‘göz’ açıkça zikr edilmiştir.

2. mısrâda, âşıklara sevgilinin ettiği fenâlıklar onları âkıbet öldürür. Bu da ‘can’ dâvâsıdır.

3. mısrâda da, ‘bende’ (kul) kelimesi ile, sevgilisini ‘efendi’ olarak kabul ediyor ve zulm etmemesi için, yemin veriyor.

7. Bent:

Fuzûlî, şîve-i ihsânın ister bir gedâyındır;

Dirildikçe seg-i kûyun, ölende hâk-i pâyındır;

Gerek öldür, gerek ko, hükm hükmün rây râyımdır

1. mısrada, Fuzûlî, eğer ihsan isteseydi, onu başka suretlerle elde edebilirdi. Fakat o, ‘şive-i ihsân’ demekle, ihsânın şeklini, tarzını istiyor. Bu ise, ancak ‘görmek’ ile olur. XVII. asır şâirlerinden Sabrî, şu beyti ile, bunu te’yit eder:

Sormaz oldun lûtf ile Sabrî-i zârın hâlini,

Görmez olduk şîve-i lâ’l-i şeker-güftârını.

2. mısrâda, yaşadıkça sevgilinin kapısında bir köpek, ölünce de ayağının toprağı olduğunu söylüyor. Yaşamak ve ölmek, ‘can’ mefhûmunun içindedir.

3. mısrâda da, kayıtsız ve şartsız şekilde insanın hayatına hâkim olması dolayısıyla, ‘sultan’ vardır.

Şeyh Galib’in İki Beyti

Bir edebiyatın hakîki çehresini aydınlatmak için, insan rûh ve zekâsının çeşitli görünüşlerini bir senteze bağlayıp muayyen kanunlara ircâ’ zarûreti vardır. İnsan rûh ve zekâsı, bütün bu tenevvü’lere rağmen, muhakkak ki mahdûttur. Çünkü insan, hudûtlu bir mahlûktur. İlmî bir görüşle bu kanunları tespit etmek, asırlarca mesâîye muhtâçtır. Biz, burada, bir makale hudûdu dâhilinde, Divan Edebiyatı’nın sayılı şâirlerinden Şeyh Galib’in iki beytini şerh etmeğe çalışacağız. Şeyh Galip’in çok sanatlı üslûbunu, tefekkür ve sanat mekanizmasını oldukça şümûllü bir şekilde aksettiren bu iki beytini Divan Edebiyatı’nın çok geniş bir sâhasını aydınlatacağı için seçmiş bulunuyoruz. “Var” redifli bu gazelin matla’ı şudur:

Kandîl-i dil ki şu’le-i meyden ferâğı var

Yâkutdur ki cism-i terinden çerâğı var

Yanıp tutuşması için aşk ve şarap alevî gibi hâricî şeylere muhtâç olmayan gönül kandili, bir yâkuttur ki, meş’alesi ince ve hassâs

bünyesindedir. Şâirin söylemek istediği nedir? Bu on kelimeden meydana gelen beyitten vâzıh bir şey anlaşılmıyor. Divan şâirlerinde, bilhassa Şeyh Galip'te her kelime, arkasında, bir püskül gibi, birçok şeyler sürükler. Bunlar bilinmedikçe, şairin söylemek istediği şey anlaşılmaz. Şimdi, bunun bir misâlini görelim: Burada, "gönül" bir kandile benzetiliyor.

1. Gönül, şeklen, bir kandile benzer, Kalp biçimindedir. 'Gönül' ile 'kalp' biribirine karıştırılır. Çünkü, insanın duygu ve heyecânı kalp üzerine te'sir eder. Vuruşu artar. Lâkin kalp, bir et parçası değildir. Hulâsatan söylemek icâp ederse, kalp insanın mânâsıdır. Duyguya inkılâp eden tefekkürün merkezi olarak kabul edilir.

2. Gönül, duygu merkezi olduğu için, yanar, ıztırâb çeker. Tabiî bu yanış, maddeten değil, mânendir. Fakat gönül, alelâde bir kandil gibi, hâriçten bir ateşle tutuşup yanmaz. Yanışı kendi bünyesindendir. Maddî mânâda onu heyecâna getiren, duygulandıran şey, ya şaraptır ya aşktır. Mânevî mânâda ise, bunlara ihtiyâcı yoktur. Onun ışığı kendi bünyesindedir.

3. Gönül, yâkuta benzetiliyor. Yâkutun birkaç rengi vardır; lâkin, meşhur olan kırmızı rengidir. Bu şeffaf ve parlak taş, ateş rengindedir. Bir hâssası da, ateşe dayanıklı olmasıdır. Gönül yakutu da ıztırâba, yanışa çok mütahammildir. Gönül (kalp), kırmızıdır ve ıslaktır. Yâkutun ateş renginde olup da yakıcı olmaması, Divan Edebiyatı'nda, şeklen ateşe benzeyip yakmayan şeye benzetilmesine sebep olmuştur. Meselâ, gene Şey Galip'in:

Gül değil âteş-i ruhsârdadır gözlerimiz
Ceyş-i pervâneye cây olmaz ocâğ-ı yâkut

"Gözlerimiz, gülde değil, ateş rengindeki yanaktadır. Gül, kırmızı renktedir ama, yakmaz. Tıpkı yâkut gibi. Halbuki, kırmızı yanak insanı yakar. Bu sebeple, biz ona meftûnuz, isteriz. Pervâne, ateşte yanmak

istediği için, yalancı bir ateş olan yâkutun ocağına yerleşmez, orada can vermez.”

4. Yâkut parlaktır. Onun için, ıslak cisminden aydınlığı vardır; kendi bünyesinden. Su, aynı zamanda, parlaklık mânâsına gelir. Farsçada, “âb” kelimesi “parlak” mânâsınadır. Bir de “ter” kelimesi “alıngan, çabuk kalbi kırılan” mânâsına gelir. Buradaki “terk” kelimesi, her iki mânâda da kullanılmıştır. Biri, yâkut parlak olduğu için, “parlak”; biri de, kandil camdan olduğu için, “çabuk kırılan”. Bir de, ateş ile su arasında tezât vardır. Bu beyitte kandil (ışık), bilhassa tutuşmak için hâricî bir aleve muhtâç olmamak hususları bizi derhâl bir âyet-i kerîme’ye götürür.

24. sûre’nin 35. âyetinin meâli şudur:

“Allah, göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun sıfatı, sanki, içinde bir çerâğ bulunan bir hücredir. O çerâğ, bir sırça (kandil) içindedir. O sırça da, sanki, bir inci gibi parlayan bir yıldız-”dır ki, güneşin doğduğu yere de, battığı yere de nispeti olmayan mübârek bir ağaçtan, zeytinden tutuşturulup yakılır. Onun yağı, kendisine bir ateş dokunmasa da, hemen ışık verir. Bu ışık da, nûr üstüne nûrdur. Allah, kimi dilerse, onu nûruna kavuşturur. Allah, insanlara meseller îrâd eder, O, her şeyi hakkı ile bilendir”1 [Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (Hasan Basri Cantay)].

Bu âyet-i kerîme’yi tefsirciler, mutasavvıflar türlü türlü tefsir etmişlerdir. Mutasafvıflar, göklerin ve yerin nûru olan Allah’ı, onun nûrunun yegâne tecelli ettiği yer olan gönül olarak almışlardır. Şeyh Galip de, on kelime içinde, bunu tasavvuf bakımından şerh ve izâh etmiştir. Şeyh Sa’dî-i Şirâzi de şöyle der: “Bir gönül elde et. Hacc-ı Ekber budur. Binlerce Kâbe’den bir gönül yeğdir. Kâbe, Hazret-i İbrahim’in yaptığı bir binâdır. Gönül, Allah’ın nazar ettiği yerdir”. Kâbe, sâdece bir semboldür. Gönül olmayınca, Kâbe de yoktur. Çünkü, Hakk’ı idrâk edebilen gönüldür. Bu nûr, bu şuûr yâni.

İdrâk, gönlün bünyesindedir. Çünkü bizâtihî nûr ve şuûrdur. O, hâriçten tutuşturulmamıştır. Bu bahiste, îmâm-ı Gazâli gibi, bir Meşkâtü'l-Envâr kitabı yazılabilir. O derece de derindir. Biz, burada, bir beytin nerelere kadar uzanabileceğini göstermek istedik. Bu kadarla iktifâ etmek zarûretindeyiz. İşte Divân Edebiyatı, on kelime içinde, bu uzun ve derin bahsi hulâsa edecek bir kaabiliyete yükselmiştir.

Bu beyti tâkip eden beyit de, bir bakıma, çok şâyân-ı dikkattir. Beyit şudur:

Mûy-i sefid subh-ı Nisâbûr-ı ra'şedir

Cûş-i şarâb-ı lâ'l-i sirişkin de çâğı var

Evvelâ, mânâsını yazalım: "Beyaz saç, titreme Nişâbûrunun sabahıdır. Göz yaşının lâl renkli şarabının coşup kabarmasının da zamanı vardır. Bir de çağlaması vardır."

Matbû nüshada beytin birinci kelimesi olan "mûy", "bûy" şeklinde yazılmıştır. Benim devrimin Divan Edebiyatı mütahassıslarınca kat'iyyen anlaşılmamıştır. Türlü yanlış mânâlâr verilmiştir. Ben, "Bûy-i sefid"'i (beyaz koku) o devir sanat zihniyetinin çok üstünde gördüğüm için, bu kelime üzerinde durdum ve araştırdım. Doğrusunu buldum. Bu kelime "buy" değil, "muy" idi. Ve muammâ, birden -bire açıldı. Saçlar ağarınca yâni ihtiyarlayınca, insana ra'şe gelir. Titreme ârız olur, el ayak titrer. Fakat, bunun Nişâbûr'la alâkası ne olabilir? Gene araştırma yaptım. Ve, Büstânü's-seyâhe adlı bir kitapta, Nişâbûr'un zelzelesi ile meşhur bir şehir olduğunu buldum. Ondan sonra da, bir iki şâirde daha buna rastladım. İzzet Molla'da şu beyti:

Serdi-i iftirâkın ile titredikçe dil

Her kande olsam arz-ı Nişâbûr'dur bana

"Ayrılığının soğukluğu ile gönlüm titredikçe, her bulunduğum yer bana Nişâbûr toprağıdır". Bir de, Üsküdarlı Hakkı Bey merhumda şu beyti

gördüm:

Hevâ-yi aşk vermiş teb o rütbe tab’ıma Hakkı,

Ten-i zârımda hâl-i hâk-i Nişâbûr olur peydâ

“Ey Hakkı, aşk havası benim bünyeme, yaradılışıma öyle bir hummâ, öyle bir ısıtma aşılamış ki, inleyen vücûdumda Nîşâbûr toprağının hâli görülüyor”. Ve artık, Nîşâbûr kelimesi de anlaşılmış oldu. Lâkin anlaşılmayan bir “çağ” kelimesi karşımıza çıkıyor. Kanlı göz yaşı nımünâsebetiyle, ‘çağlaması’ var diyebiliriz. Lâkin, zelzele ve çâğın zaman mânâsına gelmesi, bu çağ kelimesi üzerinde bir tevriye sanatı bulunduğunu, yâni iki mânâya kullanıp kullanılmadığını tahkik etmek îcâp ediyor. Nîşâbur’da zelzelenin takriben Hicret’in beşinci, altıncı, sekizinci asırlarında vuku bulduğunu Büstânü’s-seyâhe yazıyor. Çâğ’a zaman mânâsını verirsek, bu târihleri

“Ebced” hesâbı ile, ikinci mısrâda aramamız lâzım gelecek.

İkinci mısrâda üç terkib var: Cûş-i şarâb, Şarâb-ı lâ’l, Lâ’1-i sirişk. Yâni “şarabın coşması”, “lâ’l renkli şarab”, “göz yaşı lâ’li”. Bu üç terkibi Ebced hesâbı ile hesâp edersek, Cûş-i şarâb: 812, Şarâb-ı lâ’l: 635, Lâ’l-i sirişk: 710. Çıkıyor ki, aşağı yukarı o asırlara tesâdüf ediyor. Şerh ettiğimiz iki beyit, Şeyh Galib’in sanatlı bir gazelinden seçilmiştir. Bu da, Divan Edebiyatı’nın diğer bir husûsiyetidir.

Bu beytin zelzele mazmûnunu ihtivâ ettiğini işâret eden bir nokta da, lâ’l renkli şarabın köpürüp kabarmasıdır. Lâ’l, yer altında kıymetli bir taştır. Köpürüp yer yüzüne çıkması, zelzele neticesinde oluyor. Kur’ân-ı Kerîm’in 99. sûresindeki (Zilzâl Sûresi) baştan üç âyetin meâli şudur:

1. Yer, kendisine âit şiddetli bir sarsıntı ile zelzeleye uğratıldığı zaman;
2. Yer, bütün ağırlıklarını (hazînelerini) dışarıya fırlatıp attığı,
3. İnsan “Buna ne oluyor? “ dediği zaman.

Şâir, lâ’lin şarap renginde köpürüp yeryüzüne çıkması ile, bu âyete telmîh etmiş oluyor.

Bir sanatın hakikî mahiyyeti umûmî tariflerle kolay kolay izah edilemez. Onu, karakteristik misallerle göz önüne getirmek lâzımdır. Bundan evvelki bölümde Şeyh Galip’ten iki beyti izah etmiştik. Bu bölümde gene aynı şairin iki beytini izah edeceğiz. Çünkü evvelce de söylediğimiz gibi Şeyh Galip’te divan edebiyatının bir sentezi vardır. İmaj ve fikirlerin ip uçlarım kaçıranlar, ona sembolist şair demek gafletini göstermişlerdir. Halbuki Galip, klâsik şairdir. Şiirini izaha girişmeden evvel Galib’in şiir hüviyetini gene kendisinden dinleyelim:

Ol şair-i kem-yâb benim kim Galip

Eş’arımı fehm eylememek ayb olmaz

Yektâ güler-i gayb-ı hüviyyetdir

Gavvas-ı hıred-i behrever-i gayb olmaz

(Ey Galip, ben o nadir yetişen şairlerdenim. Ki, benim şiirlerimi anlamayan kimse ayıplanmaz. Çünkü şiirlerim, daima Hakk tecellisinin gayıp âlemi derinliklerinde çok değerli, sadefinin içinde tek bulunan incilerdir. Akıl dalgıcı gayıp âlemine nüfuz edip onlardan faydalanamaz.)

Hüviyyet, insanın mânâsı, tasavvufta ise Zât-ı îlâhidir ki, âlem-i gayıptadır. Kur’ân-ı Kerîm âlemi ikiye ayırır: Âlem-i gayp, duygularımızla erişemediğimiz âlem, âlem-i şuhûd ise duyulan ve nüfûz edilen âlem.

Âlem-i gayb, bir denize benzetilir. İçi görülmez. Âlem-i şuhûd ise denizin sathıdır. Âlem-i şuhûd, dalgalardır. Denizden ayrı gibi gözükür fakat hakikâtte denizdendir. Dalgalar, bütün mahlûkat ve kâinattır. Ve bir an gözükür ve fenâ bulur. Akıl, yalnız bu şuhûd âlemini idrâk eder. Bir dalgıç olup denize dalsa dahi ondaki gayb âlemini idrâk edemez. Denizden bahsetmemize sebep, şairin aklı dalgıca benzetmesi dolayısıyladır. Demek ki şairin hayalinde deniz şekillenmiştir. İnsanın mânâsı, insanın içindeki

başka bir insandır. Yunus, benden içeru bir ben var, demekle bunu kastetmiştir.

İnsan mânâsının derinliklerinden bahseden şiirlerinin güç anlaşılır olduğunu kendi de itiraf ediyor. Bir cihetten haklıdır. İnsan ruhunun derinlikleri dâima meçhuldür. Fakat şair burada tasavvuftan söz etmiştir. Hüviyyet, bizim idrâk edemediğimiz bir mefhumdur. Allah'ın zâtıdır.

Şimdi bu akl ile anlaşılması güç olan şiire geçelim:

Aşk âteş-i tecelli-i mansûrdur bana

Her çûb-ı dâr bir şecer-i Tûrdur bana

Aşk burada ilâhî aşktır. Mecâzî aşk değildir. Çünkü ilâhî aşkın kurbanı olan Hallac-ı Mansûr'dan bahsediyor. Mansûr, Hakk ile Hakk olduğu, fani varlığın yok ettiğini enelhak (ben Hakk'ım) diyerek ilân ediyor.

Mansûr, zamanındaki zâhir âlimlerinin fetvası ile idam edilmiş sonra da cesedi yakılarak külü savrulmuştur. Bu mısrada tecellî iki mânâyadır. Biri tâli, kader, çünkü Mânsûr'un kaderinde yanmak vardır. İkinci manası Hakk'ın Mânsûr'da tecellisî ve bu tecellînin neticesi olarak dar ağacına asıldıktan sonra yanıp külünün savrulmasıdır. Ateş ile tecellî bir araya gelince Hazreti Mûsâ ortaya çıkar.

Hazreti Mûsâ ailesi ile birlikte Medyen'den anasının bulunduğu Mısır'a giderken Tuva vadisinde gece bastırıyor. Tûr dağı da oradadır. O cuma gecesi de bir oğlu dünyaya geliyor. Yolu kaybediyorlar. Mevsim kış. Hazreti Mûsâ uzaktan bir ateş görüyor ve ailesine (siz burada durun. Hakikaten ben bir ateş gördüm. Belki ondan size bir parça kor getiririm. Yahut da ateşin yanındakilerden yolu öğrenirim) diyor ve dağa doğru yürüyor. O gördüğü ateşe yaklaşınca Cenâb-ı Hakk ona şöyle hitab ediyor:

(Süphe yok ki, benim ben, Allah, benden başka Tanrı yoktur. Bana ibadet et). Bu nidâ, nura bürünmüş bir ağaçtan geliyor. Bu kıssa Kur'ân-ı Kerîm'in yirminci Tâhâ Sûresi'nin 10, 11, 12. âyetlerinde mevcuttur.

Tûr dağındaki bu nur ve ateş şeklinde görünen ağaç müfessirlere göre Mûsâ yahut Avsec ağacı denen dikenli bir ağaçtır. Mânsûr'un asıldığı dar ağacın direkleri Şeyh Galip'e göre bu ağaçtandır. Çünkü şüphe yok ki benim ben Allah; benden başka Tanrı yoktur, hitabı oradan geliyor.

İkinci mısradaki Tûr, Tûr'daki ağaç bunu te'yit ediyor. Görülüyor ki, bir beyt içinde hem Mânsûr'un macerası, hem Hazreti Mûsâ'nın kıssası iç içe yerleştirilmiştir. İkinci mısrada dar ağacının her direği benim için Tûr dağındaki ağaçtır derken her yandan Hakk'ın nurunu gördüğünü söylüyor. Çünkü dar ağacına asılan bir insan evvelâ döner. Dönünce de dar ağacının direklerini görür. Divan Edebiyatında (döne döne) redifli gazellerde bu imaj vardır.

Meselâ bir tanesini hatırlayalım:

(Zülfüne asılmış olan âşıkın ayağı yer mi basar? O zevk ile, iştiyak ile döne döne canını, başını verir.)

Sevgilisinin zülfünün her telinde bir âşıkın gönlü vardır. Asılan insanın ayağı yerden kesilir ve ceset döner. Burada ayağı yere basmaz, zevkinden uçar; döne döne de bir kere değil birkaç kere canını verir, demektir.

Mânsûr'da Hakk'ın tecellisi neticesinde onun duyduğu ruh halleri, Hazreti Mûsâ'nın İlâhî vahy karşısındaki duyguları bu beytin içindedir. Cenâb-ı Hakk bir ağaca tecelli edip oradan Hazreti Mûsâ'ya hitap etmesi hiç yadırganamaz: Büyük mutasavvıf Mahmud-u Şebüsterî Gülşen-i Râz'ında. Hallac-ı Mânsûr için şöyle der:

Reva bâşed enelhak ez drahti

Çira nebüved reva ez nîk-bahti

Bir ağacın enelhak demesi kabul ediliyor da Allah'ın seçkin, bahtiyâr bir kulunun enelhak demesi niye yadırganıyor?

İkinci Beyit

Ol serv-i gül fürûş-i tecellî-i cilveden

Her nahl-i âh bir şecer-i nûrdur bana

Serv-i gülfürüş, gül şeklinde görünmek isteyen servidir. Eskiden servi ağacına sarmaşık gülü aşılarlar ve onu gül ile sararlar, ve buna (peyvend) derlerdi. Serv-i gülendam budur.

Cilve, görünüş demektir ki, bu, sevgilinin âşıka nazıdır. Sevgili, güzelliklerini gösterir, âşıkı tahrik eder. Fakat kolay kolay ona teslim olmaz. Cilve budur. Servi, sevgilidir. Burada sevgili hakikî sevgilidir ki, Vücûd-ı Mutlak'tır, vahdettir. Çünkü servi eski harflerle (I) şeklindedir. Ebced hesabıyla sayı değeri birdir;

Gül ise kesrettir. Servi gül altında gizlidir. Hakk'ın görünüşü bütün mahlûkattır. Vahdetin inkisâfıdır. Her birinde hak ayrı güzellik gösterir. Âşıkları tahrik eder. Fakat kendini göstermez. Servi Vücûd-ı Mutlak, gül, yani kesret altında gizlidir. Fakat gül, gıdasını serviden alır. Servi olmazsa gül de olmaz. Vahdetin kesret şeklinde görünmesi bir ilâhi kanundur. Görünen kesrete, o sonsuz güzelliklere âşık olduktan sonra onun kaynağına gidilecektir. Kaynağı ise tek varlık olan Vücûd-ı Mutlak'tır. Gül bir bakıma serviden ayrıdır, bir bakıma servidir. Şair servi biliyor, gülün mahiyetini de biliyor. Serviye âşıktır, çünkü o güle nispetle ebedîdir. Güller, biraz sonra solup dökülür. Fânî sevilmez bâkî sevilir.

Ve âşık, bu ayrılıktan ıstırap çeker, ah eder. Bu ah, yanan bir yürekten siyah bir duman halinde yükselir. Tıpkı servi gibi. Servi de yükselen siyah bir duman manzarası gösterir. Bu duman ateşli bir yürekten çıktığı için kıvılcımlıdır. Serviyi saran güller de kırmızıdır ve kıvılcımlarla sarılı ağaç, nura bürünmüş şekilde gözükür. Tûr dağında Hazret-i Mûsâ'ya görünen nura bürünmüş ağaç aynen böyledir.

Gül şeklinde görünen selvi, göklere yükselen kıvılcımlı ah dumanı, Tûr dağındaki Hakk'ın Nuru'nun tecellî ettiği ağaç aynıdır.

Şair aşktan duyduğu ıstırap neticesinde ettiği her âhın içinde Hakk'ın Nurunu görüyor.

Semt-i belâda bellemişem dâr-ı vahdeti

Seng-i nişân minâre-i Mansûrdur bana

(Vahdet evinin belâ semtinde bulunduğunu biliyorum. Mansurun minaresi benim için o evi bulmama yardım eden bir işaret taşıdır.)

Belâ semtinde olan ev, mutasavvıf nazarındaki vahdet-i vücuttur. Zâhiren şeri'ate aykırı gibi görünen vahdet imânı ona inananları türlü belâlara uğratır. Esasen belâların en şiddetlisi evvelâ peygamberler, sonra da evliyâullâh içindir.

Bu evin belâ semtinde bulunduğunu gösteren nişan, alâmet ise Mansur'un üzerine çıkıp ezan okuduğu minare, yâni Mansur'un başına gelen felâketlerdir, Hikâye şöyledir: Mansur'u asmaya götürürlerken namaz vakti imiş. Bir müezzin ezan okumaya başlamış. Allâhu ekber Allâhu ekber…

Mansur ezan okunan tarafa dönüp (sus, yalan söyleme, demiş.) etrafındakiler dehşet içine düşüp, bu ne fecî bir küfürdür. Sen hâlâ uslanmayacak mısın? deyince Mansur, elbette yalan söylüyor. Eğer bütün ruh ve şuuru ile bir Allâhü Ekber dese üzerinde ezan okuduğu minare erir, demiş. Ve oradaki yüksekçe bir taşın üzerine çıkıp bir kere Allâhü ekber deyince taş erimiş. Bu taşa Mansur'un minaresi demişler.

Mansur bir Allâhü ekber ile taşı eritmiş. İnandığı hakikati dar ağacına giderken dahi bir kere daha haykırmış. Burada Mansur'un minaresi, Mansur'u ve dûçâr olduğu belâları hatırlatmak içindir. Şeyh Gâlip bu gazelinde Mansur'u olduğu gibi, zelzele ve Nişabur imajını da ayrı ayrı görünüşlerde tekrar etmiştir.

Şimdi belâ kelimesi üzerinde duralım:

Divan Edebiyatı şairleri bu kelimeyi bâlâ kelimesi ile ekseriya beraber kullanırlar. Bâlâ, kamet yani uzun boy mânâsınadır. Kamet ile Kıyâmet de beraber kullanılır. Çünkü kamet serve, vahdete benzetilir. Vahdet tecellî edince bu ruhlarda mânevî kıyamettir. Yani bütün mevcudat yok olur. Yalnız (Hakk) kalır. (Küllü şeyin fân ve yebka vechü rabbike zülcelâli ve’1-ikrâm) Errahman Sûresi; 55, Ayet, 26-27.

(Yer üzerinde bulunan her canlı fânidir. Ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabb’inin zâtı bâkî kalacaktır.)

Recâizade Mahmud Ekrem Bey merhum, bir belkemiği hastalığından dolayı doğumdan itibaren yirmi sene yatakta yatan ve ayağa kalkamayan oğlu Emced için şöyle yazmıştı:

Göstermek üzere bir kerecik kadd ü kameti

Bekler kıyâm-ı kamet-i rûz-i kıyameti

Belâ kelimesinin aynı zamanda Arapça evet mânâsına gelen belî kelimesi ile münasebeti vardır. Ruhlar, Elestü Bezminde Hakk ile beraber iken verdikleri tevhid ikrarı Belâ’dır. Bu ikrarı her şeye rağmen yerine getirmek için anâsır âlemine indirilmişler ve orada türlü belâlara uğratılarak imtihana tâbi tutulmuşlardır.

(Ve leneblüvenneküm bişeyin minelhavfi ve’1-cû’ ve naksin mine’l-emvâli ve’l-enfüsi ve’s-semerâti ve beşşirissâbirin) Bakara Sûresi; 2, Ayet, 155.

(And olsun sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mal, can ve mahsullerden yana eksiltme ile imtihan edeceğiz. Sabredenlere hakkın lûtuf ve keremini müjdele.)

Gene bir şair şöyle der: Belâ dedik ve belâlı cihanda bulunduk, cihandaki belâya sebep, elestü bezminde verilen ikrar, yani belâ (evet) dır.

Teblerze zâd gevher-i galtân-ı gurbetim

Mihr-i sadef sabâh-ı Nişâbûr’dur bana

(Humma titremesinden doğmuş bir inciyim. Gurbet dalgalarında yuvarlanıp gidiyorum. Sadefin güneşi benim için Nişâbur sabahıdır.) Şair mutlak olarak yaratılışı anlatıyor. Bu beyti anlamak için kâinâtın yaratılışına kadar uzanmak lâzımdır.

Mutasavvıfeye göre Cenâb-ı Hakk kâinâtı şu tertip üzere yaratmıştır:

Evvelâ bir cevher, yeşil ve çok parlak bir cevher yaratmıştır. Bu cevhere, akl-i kül, Nûr-ı Muhammedî Levh-i Mahfuz, ve rûh-ı izâfi isimleri verilir. Bu cevher, (araz mukabili) bütün ruhların ve cisimlerin yaradılışı başlangıcıdır. Allah bu cevhere sevgi ile bakmış ve cevher utancından erimiştir. Bu erimiş cevherin üste çıkan köpüğünden evvelâ nefs-i kül, sonra sırası ile meleklerin, peygamberlerin, velilerin, âriflerin, âbidlerin, müminlerin, kâfirlerin, cinlerin, şeytanların, hayvanların, nebatların, tabiatların ruhları yaratılmıştır. Bu âlem, âlem-i ervahtır.

Aradan iki bin sene geçtikten sonra Allah cisimler âlemini yaratmak istedi. Gene o ilk cevhere aşk ile baktı. Cevher harekete gelip dalgalandı.

Aşk ile bakışı teb, yâni humma ve hararet, harekete gelişte (lerze) titreme vardır. Dalgalanmaktan ise deniz, sadef, inci ve dalgalar hayali doğuyor. Şimdi bu hayali takip edelim:

Ruhlar, sadef içinde cisimler âlemine daha gelmemişlerdir. Zelzele neticesinde sadef açılıyor ve içindeki inci hâdisât ve cisimler âlemi olan dalgalara kapılıp sürükleniyor. Cenâb-ı Hakk, bir gizli hazine idi. Tanınmayı sevmiş ve kendisini tanımaları için mahlûkatı, insanları yaratmıştır. Gizli hazineden çıkan şey de, inci gibi kıymetli bir madde olacaktır. Âlem-i ervâh, insanların asıl vatanı, âlem-i ecsâm ise gurbettir.

Fuzûlî, Leylâ ve Mecnun mesnevîsinde şöyle der:

Gurbete alıştım. Evvelki makamını unuttum. Evvelki makam vatan-ı aslî olan âlem-i ervah idi.

Gene Fuzûlî bir kıtasında dünyayı belâ zindanı olarak görür:

Zâr gönlüm tende zındân-ı belâ tutsağıdır

İnsan topraktan yaratılmıştır. Zindanlar da toprak altındadır. İnsanın teni topraktan başka bir şey değildir.

Sadef güneşine gelince:

Sadefin içi beyaz ve parlaktır. Açılınca güneş doğmuş gibi olur. İşte sadefin açılıp inciyi dışarıya atması Nişâbûr sabahına benzetiliyor. Bu sadefin açılması hareket, zelzele neticesindedir. Zelzele, kıyamet alâmetlerinden biridir. Onun için denizlerin yarılıp fışkırması da kıyâmet alâmetlerindendir. Kur'ân-ı Kerîm'in 82. Înfitar Sûresi'nin birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci âyetleri Kıyâmet'i tasvir eder.

Âyetlerin meâli şudur:1- Gök yarıldığı zaman,2- Yıldızlar dağılıp döküldüğü zaman,

3- Denizler fışkırtıldığı zaman, 4- Kabirler altüst edildiği zaman,

5- Her nefis önde ne yolladı ise, geriye ne bıraktı ise artık hepsini bilmiştir.

Nişâbûr, evvelce de izah edildiği gibi zelzelesiyle meşhurdur. Şeyh Gâlip bu inci, gevher hayali üzerinde çok durmuştur. Meselâ:

Derya-yı âb-ı gevher içinde yuvarlanıp

Âhir nizâm-ı lü'lü-l meknûna uymuşam

İnci parlaklığı denizi içinde yuvarlanıp nihayet değerli inci dizisi içinde yerleşmişim.

Şüd hâk-ı vatan kerd-i yetimi güheremrâ

Kerdend der âgûş-il sadef hâne bedûşem

Ben bir inciyim ki, sadef içinde tek olan (dürr-i yetim) benim etrafımdaki toz bana bir vatan toprağı oldu. (Tek incinin etrafında toz olur. Bu toz onun tek inci olduğunu gösterir.) Beni daha sadefin kucağında iken evi omuzunda bir serseri yaptılar.

Hint üslûbu şairleri, ekseriya bir imajı yakalayıp onu türlü cepheleri ile işlerler.

Rehdân-ı gaybım öyle ki, anka-yı vahşetin

Arz-ı refakat ettiği meşhurdur bana

(Ben gayp âleminin yolunu öyle iyi biliyorum ki, vahşet anka'sının bana yoldaşlık teklif ettiği meşhurdur. Herkes bilir.)

Ruhlar âleminin yaratılması tamamlandıktan sonra bu âlemin bu yüksek ve en lâtifine (kesif mukabili) âlem-i gayp, âlem-i lâhut, âlem-i ceberût, ortasına âlem-i ervah, âlem-i me'ânî, âlem-i emr isimleri verilir. Umûmîyet itibarıyla meşhut olan âlemin fevkindeki âleme âlem-i gayp denir. İnsan madde hayatına büründükten sonra ruhu ile bu âlemlere derece derece nüfuz edebilir. İrfan, ilm-i ledün denen budur. Şair, bu âlemin yolunu o kadar iyi biliyor ki, vahşet ankası kendine yoldaşlık teklif ediyor. Şimdi vahşet ankasını izah edelim:

Vahşet, insan muhit ve cemiyetinden kaçmak demektir. Bu hareketi ankaya benzetiliyor. Anka ismi var, cismi yok bir kuştur. Vahşeti Anka'ya benzetmek vahşetin son derecesini göstermek içindir. İslâmî an'aneye İran yolu ile Hint mitolojisinden intikal etmiştir. Anka, dünyada elini, eteğini çekip dünyanın hududu olan Kaf Dağı'nda yaşar. Aynı zamanda kanaatin timsalidir. Fuzûlî şöyle der:

Bir bölük Ankalarız Kaaf-ı kanaat bekleriz.

Kanaat kelimesinin ilk harfi olan kaf, aynı zamanda Anka'nın üzerinde yaşadığı dağın ismidir. Eğer Anka-yi vahşeti isimlendirmek icap ederse meşhur kelimesine istinat ederek ona meşhur âşık Mecnun ismini verebiliriz. Çünkü Mecnun, insanlardan kaçıp çöllere düşmüştür. Vahşet budur. Mecnun, Kays isminde bir âşıktır, meşhurdur. Fakat Anka gibi ismi var cismi yoktur. Efsânevî bir kahramandır. Kays ve Leylâ'nın hikâyesi Arap edebiyatına Âsurî Edebiyatından geçmiştir. Bu edebiyatla belki

Mecnun hakikî bir varlıktır. Lâkin Arap Edebiyatında bir efsâne kahramanıdır.

Şair, ben irfan sahibiyim. Gayb âlemini iyi bilirim. Hattâ gayp mefhumunu en kuvvetle temsil eden varlık o âleme benden rehberlik istiyor, Kur'ân-ı Kerîm'de (Elif. Lâm. Mîm) deki âyetleri bir Müslümanın ancak gayba îmân etmekle felâh bulabileceği buyrulmuştur. Takvânın esası gayba inanmaktır.

Gûya hayâl-i hatt-ı lebinle müjemde hûn

Bâğ-ı vefâda tûtî-i zenbûrdur bana

(Dudağının etrafını çeviren ayva tüyleri hayali ile kirpiğimdeki kan benim için sanki vefa bağında geveze bir papağandır.)

Hat, vahdet üzerindeki kesrettir. Yüz üzerinde koyu renkli ayva tüyleri vahdet olan yüz üzerindeki kesrettir. Ve kesretin vahdet üzerinde olduğunun şuurudur.

Dudak, fenafillâh ve neticede bekabillâhtır. Yokluktur. Dudak, o kadar küçüktür ki, candır, yoktur, hayaldir, vehimdir…. İlah. Hakk varlığında kendini yok etmenin emsâli olan dudağı, kesret sarmıştır. Kulun vazifesi kesret içinden sıyrılıp fenafillâha erişmektir.

Bu, aşk ile, dert ile, belâ ile olur. Ve işte şair de kanlı göz yaşı döküyor. Kirpiklerinde kan damlaları vardır. Bu dudak etrafındaki koyu renkli, yeşil (sebz) ayva tüyleri ile kırmızı kan, tûtî, papağandır. Bu iki rengin altında papağan mazmunu vardır. Meselâ Ahmed Paşa'nın meşhur Güneş Kasidesi'nde şu beyte rastlıyoruz:

Tûti-i sersebzdir ki, âyine de per gösterir

Hatt-ı ruhsârın ki, olmuştur ana şehper güneş

Bu beyitte hat, yeşil, güneş ise kırmızıdır. Yüz de aynadır. Gene Necâtî'de aynı mazmunu görüyoruz.

Tûtî-i gülzâr-ı bezmin olmak için eyledi

Hârı nâhun, bergi sehper, gonceyi minkaar gül

Gül, meclisin gül bahçesinin papağanı olmak için yaprağı yeşil kanat, goncayı kırmızı, gaga, dikeni de tırnak eyledi.

Gûyâ, burada iki mânâyadır: Biri sanki, diğeri söyleyen. Burada gûyâ tûtînin sıfatıdır. Tûtî söz söyler. Bu beyitte gûy hayalin sıfatıdır. Dudağının etrafındaki ayva tüylerinin bana söz söyleyen hayali, bir papağana benzer. Gene bu beyitte dudağın vasıflarını görürüz. Dudak, yok olduğu için hayaldir. Kırmızı olduğu için hun (kan) vardır. Ve tatlı olduğu için de zenbur yani an kelimesi kullanılmıştır. Tatlılık dudağın esaslı vasıflarındandır. Zenburun bir mânâsı da arıdır. Bal yapar.

Vefa, elestü bezmindeki ahdi yerine getirmektir. Yani aşka düşüp, türlü belâlara tahammül edip Hakk'ın varlığında kendini yok etmek, Hakkı ile bâkî olmak.

(Bağ-ı vefâ) bir tefsire göre dünyadır. Çünkü burası hakka verilen sözü, ahdi yerine getirmek yeridir. Bu mânâsıyla bir bahçeye benzetiliyor. Kesretle sarılan fenâfillâhın hayali, geveze bir papağan gibi (ezeldeki taahhüdünü yerine getir. Vefa vazifesini ifa et) diye söylenir, durur.

Şeyh Galîb'în Gazelîne Devam

Çekmem humâr-ı çin-i cebîn sergüzeşt-i Cem

Nakş-i gül-i piyâle-i fağfûrdur bana

(Alın kırışıklığının yani yeis ve ıztırabın baş ağrısını çekmem. Zira Cemşid'in başına gelenler benim nazarımda Çin işi ile kadehin üzerindeki gül resminden başka bir şey değildir.) Gece içilen şarab sabahleyin baş ağrısı verir. Buna humâr derler. Çîn-i cebîn, alın kırışıklığı, ıztıraptan çatılan kaşlarının alına verdiği görünüş.

Şimdi Cemşid'in hayatma bakalım:

Cemşid, Hint dininde güneş ma'bûdudur. Asıl ismi (Yima) dır. Bu ma'bûd, Vedalar yolu ile İran mitolojisine efsanevî bir hânedandan,

Pişdadyân sülâlesinden bir hükümdar olarak intikal etmiştir.

Cemşid, an'aneye göre bin sene büyük bir refah ve saadet içinde saltanat sürmüş, birçok ülkeler fethetmiş, bilhassa şarabı ve nevruzu icat etmiştir. Nevruz, senenin bir günüdür ki, Cemşid o gün altın tahtına oturur, altın tacı başında, halkın şikâyetlerini dinler ve adâleti yerine getirirmiş. Bin senenin sonunda bir gün şeytan, bir melek şeklinde kendine görünmüş. "Sen insan değil Tanrısın. Ben bir meleğim. Meleklerle ancak Tanrılar konuşur." diyerek Cemşid'i kandırmış. Cemşid de Allah'lık da'vâsına kalkmış. Halkı kendisine secde etmeğe davet etmiş. Etmeyenleri ateşte yakmış. Bunun neticesinde Biver-esb adında bir kumandan isyan ederek Cemşid'in mülkünü zapt etmiş. Cemşid, evvelâ Zabülistan'a, sonra da Hindistan'a kaçmış, orada sefalet içinde ölmüş.

Sair burada Cemşid'in sergüzeştini, en yüksek, en mes'ûd bir hayattan, en sefil hayata düşüldüğü zaman çekilen ıztırabın bir timsalini göstermek için ele almıştır. Böyle bir dünya hayatı, benim için Çin işi kadeh üstüne resmedilen bir gülden başka bir şey değildir; aslı, esası yoktur. Dünya hayatı nasıl tecelliler gösterirse göstersin, ben onun saadetinden mağrur, felâketinden muztarip olmam, demek istiyor. Bu Çin işi kadeh üstündeki resmi Nedim'de de görürüz. Fakat burada Çin işi kadehi hafif dokununca inler gibi ses çıkardığı için kullanmıştır.

Dil-i pür nâle-i âşıkta hayâl-i rûyun

Nakş-ı gülşen gibidir kâse-i fağfûr üzre.

Âşıkın nâle dolu gönlü Çin işi kâseye benzetiliyor. Âlî Bey'in,

Neş'e tahsil ettiğin sâgar da senden gamlıdır

Bir dokun bin ah dinle kâse-i fağfûrdan

(Neş'elenmek için kullandığın kadeh senden daha dertlidir. Çin işi kâseye bir dokun, bin âh dinle).

Mısra'ı, şairini meşhur eden mısra'dır.

Bu beyitteki iç hendeseye bakalım:

Cem ve Fağfûr ikisi de hükümdardır. Gül de çiçeklerin sultanıdır. Piyâle-i Fağfûr, hem Çin işi kadeh, hem de Çin hâkanının şarab içtiği kadeh mânâlarınadır. (Çîn-i cebin) deki çîn, ıztırab mânâsında kırışık, bir ülke mânâsında olursa Fağfûr alâkadardır.

Cem, şarabın mucidi olduğu için fağfûr kadeh kullanmıştır. Cem, piyale ile beraber çekmem kelimesi de şaraba uygundur. Çünkü çekmek aynı zamanda içmek mânâsınadır. Çîn-i cebîn (alın kırışıklığı) sergüzeşt ile alâkalıdır. Zira sergüzeşt, baştan geçen şey, alın yazısıdır. Alındaki kırışıklar da yazıya benzetilir. Çîn-i cebîn mâcerayı kadere yaklaştırıyor. Kader ise, ilâhî iradedir. İlâhî iradeyi ârifler rıza ile karşılarlar. Çünkü sevgiliden gelen her şey güzeldir.

Bakmaz safâ-yi sâgar-ı zerrîne mest-i aşk

Kimyâ-yi ayn o nergis-i mahmûrdur bana

(Aşk sarhoşu, altın kadehle şarap içmenin zevk ü safasına değer vermez. Bana kimyanın ta kendisi o mahmur nergistir.)

Aşk sarhoşu, maddî bir zenginlik olan altın kadehle şarap içmekten hususî bir zevk duymaz. O, içtiği aşk şarabına değer verir. Hakikî âşık, kâinatta mevcut her şeyden aşk şarabı içer ve sarhoş olur. Maksat zarf yâni kadeh değil, mazruf yâni şarabıdır, aşktır.

Beytin asıl esprisi kimyâ-yi ayn terkibindedir.

Kimyâ, hulâsaten şöyle izah edilebilir:

Kimyâ, madenî cevherlerin hassalarını değiştirmenin yolunu gösteren bir ilimdir. İbranice asıllı bu kelimenin mânâsı Allâh'tan bir alâmet demek imiş. Bunun muayyen usulleri vardır. Bazı âlimler bunun mümkün, bazıları da imkânsız olduğuna inanırlar. Kimya, Hazreti Musâ'nın mucizesidir. Bunu, kardeşi Harun'a öğretmiştir.

Kimya ile filizatın tabiatı değiştirilip altın elde edilir. Kimya ile iksir elde edilir. İksir cesede girdiği zaman onun tabiatını güneş veya ay tabiatına dönüştürür, ıslâh eder.

İksirin maddesine (Hacer-i Mükerrem) derler. (Hacer-i Musa) da denir. Kimya vücuda gelebilmek için civa ile kibrit-i ahmer öyle bir itidal dahilinde imtizac edecek ki, onda soğukluktan, kuruluktan eser bulunmayacak. Milh (tuz) hâmız, mür (acı bir şey) bu imtizaca hâil olmayacak ârifler, eşyanın müsavatına kaildirler. Zira, bir maddeden zuhura gelmişlerdir. Onların kimya dedikleri şey salikin kalbinin aynâsıdır. Hûd Kavmi'nin hükümdarları bu ilme vâkıf imişler. Bunlar gümüş ve altından (Ayin-i zati'l-imâd) yapmışlardır. Âd Kavmi'ne gönderilen peygamber Hazreti Hûd'dur.

Kimya, tasavvufa intikal edince müminin kalbini altın haline getiren mürşidin nazarı olur. Hafız şöyle der:

Ânan ki, hâk-ra, be-nazar kimyâ künend

Âyâ büved ki, gûşe-i çesmî be-mâ künend

(Onlar ki, bir bakışta toprağı altın haline getirirler. Acaba bize de göz ucu ile şöyle bir bakarlar mı?)

Biz bir bakışla toprağı kimya yaparız, diyen mutasavvıf şair (Şah Kasım-ı Envâr) dır. Şeyh Galip de ehl-i tarîk olan babası Mustafa Reşid Efendi'yi aynı kudrette bir mürşit olarak görür,

Mustafa nâm reşid-ü mürşid-ü üstâd-ı kül

Her nigâh-ı himmeti iksir-i a'zamdır bize

Şeyhi de:

Kimyâdır ki, kalbi hâlis eder

Cevher-i Lâilâhe illallâh

(Lâilâhe illallâh cevheri kalp olan şeyi hâlis hale getirir.) demekle kimyanın bir cevher de olabileceğini bize anlatıyor.

Şimdi (Kimyâ-yi ayn) üzerinde duralım: Bu izâfi terkibe şu mânâları verebiliriz:

1- Kimyanın ta kendisi

2- Pınardan gelen altın

3- Göz, bakış kimyası

4- Üzerinde devrin hükümdarının ismi yazılı geçer, nakit, altın.

Bu dört mânânın dördü de muhtelif cephelerden nergis-i mahmuru tavsif eder.

1- O mahmur nergis (göz) benim için kimyanın ta kendisidir. Yani bir cevherdir ki, benim kalp olan varlığımı hâlis hale getirir. Bu mânâda iksir oluyor.

2- O mahmur nergis, menbaından gelen bir altındır. Temas ettiğini altın yapar.

3- O mahmur nergis göz kimyasıdır. Bir bakışta beni altın haline getirir.

4- O mahmur nergis öyle bir güzelliktir ki, (altındır) üzerinde Hâlık'ının ismi okunur.

Nergis, sarı, yuvarlak bir çiçektir. Sâkı haşişidir. Yani uyutucu ve uyuşturucu hassası vardır. Onun için mahmur nergis deniyor. Haşişin bir mânâsı da kandırıcıdır. Göz, tarîkat yolcusunu maddeye çeker. Mânâyı öldürür. Bu itibarla da nergise benzetilir. Burada o güzel, kandırıcı göz üzerinde ben onun hâlıkının adını okuyorum. O güzel göz, beni maddeye, kesrete bağlamıyor. Hâlıkı'nın ismi üzerindedir. Ben onu görüyor ve güzelliğin menba'ına gidiyorum.

Bu altın renk ve şeklinde olan mahmur nergis (göz) benim nazarımda kesret âlemindeki altından daha çok değerlidir. Ben aşk sarhoşuyum. Altın kadehle şarap içmek benim için hiç bir değer taşımaz; demek istiyor.

Nergisin bir ismi de zerrin kadehtir. Yani elinde altın kadeh tutan demektir. Hakikaten sarı ve yuvarlak nergis, sapının üstünde altın kadehe

benzer.

Burada ufak bir istitrad yapmak isterim:

Görülüyor ki, bir beyit yalnız lûgat mânâsı ile iktifa edilirse hiçbir şey anlaşılmaz. Şairin bu kelime topluluğu içinde hakîkî maksadını aramamız lâzımdır. Her kelime görülüyor ki, arkasında bir sürü mânâlar ve inançlar sürüklüyor. Bu onun iç yapısıdır. Ve edebiyat tarihine geçecek olan ise, şairin bu iç portresidir. O, bu siması ile edebiyat tarihine geçer.

Sad mîh-i tîr-i hecr ile bu sîne-i harâb

Meşk-i fîgana tahta-i santûrdur bana

(Yüzlerce ayrılık okunun çivisi ile bu harab sine, benim için feryat meşk etmek yâni terennüm için bir santûr tahtasıdır.)

Santûr, bilinen bir mûsikî âletidir. Üzerinde çiviler vardır. Ufak bir tokmakla vurularak çalınır.

Âşıklar daima hicran içindedir ve feryad ü figan ederler.

Sevgili, âşıktan daima ıztırap ister. Şeyh Gâlip, Hikâye-i Leylâ ve Mecnun adlı mesnevî şeklindeki manzumesinde;

Perişân olmanı edip tahayyül

Seninçün şânelenmiştir bu kâkül

Bu suretle seninçün rûnümâdır

Nazar âyineye sanma sanadır

Hemen yan, ağla Mevlâ'yı seversen

Koma feryadı Leylâ'yı seversen

(Bu kâkülümü senin perişan olmanı hayal ederek tarıyor, düzeltiyorum. Kâkül senin için bu şekle getirilmiştir. Saçlarımı tararken aynaya değil, sana bakıyorum. Allâh'ı seversen hemen yan, ağla. Leylâ'yı seversen feryadı bırakma. Daima feryad et.

Bağlandı târ-ı kâkülüne nağme-i cünûn

Zincîrler terâne-i tanbûrdur bana

(Aşk çılgınlığı nağmesi, onun kâkülünün teline bağlandı. Onu bağlayan zincirlerin şıkırtısı benim için tanbur terennümüdür.)

Kâkül, zülüftür. Zülüf ise vahdetten ayrı düşünülen kesrettir. Bütün mevcudat demektir. Yüz ise vahdettir. Her varlık, bir cephesi ile kendisine delice âşık olunacak derecede güzeldir. Kâinattaki güzelliklerdir ki, insana aşkı öğretir. Sonra oradan hareket ederek hakikî aşka varır.

İkbal, “Bütün varlık onun nazının şehididir.” demekle bu inceliği bir mısra’a sığdırmıştır. Kesret âlemi sevgilinin sonsuz güzelliklerinin tecellî ettiği yerdir. Güzelliğin bir lâzımesi de nazdır. İşte şairimiz (Aşk çılgınlığı onun kâkülünün teline bağlanmıştır. Çılgınlığı ancak onunla kaimdir. Onunla başlar) diyor. Delileri eskiden zincire vururlardı. Bir de bağlanmak, bestelenmek mânâsınadır. Nağme ise bestenin bir cüz’üdür. Aşk nağmesi onun kâkülünün teline de bestelenmiştir. Demek istiyor.

Zülüf, bir cihetten zincire benzer. Şekil bakımından olduğu gibi insanı esir etmek bakımından da zincirdir. Aşık, zülfe zincirler ile bağlanmıştır. Fakat bu zincirlerin hareket ettikleri zaman çıkardıkları ses, âşıka bir tanburun güzel nağmeleri kadar ferahlatıcı gelir.

Bir delinin zincirini oynatmak, onu çılgın hale getirir. Onun için âşıkı güzelliği ile çılgına çeviren sevgiliye (silsile-cünban: zincir oynatan) denir. Aynı zamanda zincir, mûsikîde bir usulün adıdır.

Bu beyitte bağlandı (bestelendi), tar (saz teli), nağme, zincir, terane, tanbur kelimelerinin hepsi mûsikî ıstılahlarıdır.

Tanbur kelimesi kafiye için değil, bil’iltizâm kullanılmıştır. Tanburun içi boştur. Mecazî aşklar, hakıkîye inkılâp etmezse boş, esassızdır, hükmü veriliyor.

Kanlar akar aceb ki, bu çeşm-i sefidden

Hûnâbe-hiz o çeşme-i kâfûrdur bana

(Bu beyaz gözden -şaşılacak şey- kanlar akıyor. Bana kan yaşı döktüren o kâfur çeşmesidir.)

Beyaz göz, ağlamaktan ağarmış, ak düşmüş gözdür. Ak düşmüş göz, kör olmuş göz demektir. Kör olmuş göz ağlayamaz. Onun için şairin kan ağlaması şaşılacak şeydir.

Fuzûlî bir gazelinde buna işaret eder:

Çıkmış ağyâr ile seyretmeğe ol merdüm-ü çeşm

Bu acebdir mi ki, çıkmış gözüm ağlar benim

(O gözümün bebeği başkaları ile gezmeğe çıkmış. Benim bu kör gözümün, çıkmış gözümün, ağlamasına hayret etmeyin.)

Çıkmış göz, aynı zamanda gezmeğe çıkan sevgilisi, göz bebeğidir. İran şairlerinden Âsafî, beyaz göz hakkında şu beyti söylemiştir:

Çeşmet âhûst velî âhû-yı müşgin-i hatast

Çeşm-i hûbân-ı der gamet âhû-yı sefid

(Senin gözün âhûdur. Fakat Hıtay diyarının misk kokulu veya misk renkli, yani siyah ahûsudur. Öteki güzellerin gözü, senin aşkınla ağlamadan gözlerine ak düşmüştür. Ve o göz, yüzleri üzerinde beyaz bir ayıp, kusur gibi durmaktadır.)

Şair, beyaz âhûdur, diyor. Ahunun bir mânâsı da ayıp ve kusurdur. Gözün güzelliği siyahlığındadır.

Bana kan yaşı döktüren o beyazlık pınarıdır. Yani beyaz sevgilidir. Kâfûr, son derece beyazdır. Kör göz de beyazdır. O beyazlık pınarının aşkı ile kan ağlıyor.

Kör göze (çeşm-i sefid: beyaz göz) dendiği gibi (dîde-i kâfûrî) kâfûr renginde göz de denir. Şair ikinci mısra’da bunun için sevgilisine kafûr pınarı, diyor.

Necâti bir gazelinde şöyle der:

Yüzü kara vü gözleri ağ ola rakibin

Sövmek nicedir bilmezen elkıssa duâcı

Gözü âğ olsun, gözü kör olsun demektir.

Mânend-i jâle salik-i meczûb-u aşkıyem

Gâlib demem ki, şems-i Hudâ dûrdur bana

Ben çiy tanesi gibi onun tarafından çekilerek aşkının yoluna düşmüş bir yolcuyum. Galip, Allâh'ın güneşi bana uzaktır demem.)

Güneş, çiy tanesini buhar haline getirip kendine çeker. Burada şems (güneş) iki mânâyadır.

1. Çiy tanesine benzeyen mahlûkatı kendine çektiği için güneş Allâh'a benzetiliyor.

2. Allâh'ın güneşi gibi muazzam bir kulu olan Şems-i Tebrizi.

Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'nın mürşididir. Şeyh Galib, mevlevî olduğu için gazellerinin sonunda ya Mevlânâ'yı veya Şems-i Tebrizî'yi zikreder. Cenâb-ı Hakk'ı mecâzen güneşe benzettiğini ikinci mısradaki Şems'in kendisine uzak olmadığını söylemesi karinesi ile anlıyoruz. Kur'ân-ı Kerîm'de, Cenâb-ı Hakk, "Biz ona şah damarından daha yakınız", buyuruyor.

Bahşetti hâkrûbî-i iksir-i dergehin

Ol Hazretin inâyeti mevfûrdur bana

(Dergâhının iksire benzeyen toprağını süpürmek vazifesini bana ihsan etti. O Hazretin bana lûtf-u-ihsanı çoktur.)

Şeyh Gâlip, Hicrî 1198 senesinde 27 yaşında çile çıkarmak üzere Konya'ya, Mevlânâ Dergâhı'na gönderilmişti. Mevlevîler, bin bir gün çile çıkardıktan sonra hücre sahibi dede olurlar. Bu bin bir gün zarfında dergâhın bütün hizmetlerini görürler. Hattâ ayaklarını uzatıp yatmazlar. Başlarını bir köşeye dayayıp öyle uyurlar. En âdî hizmetleri dahi itirazsız, tereddütsüz yerine getirmeğe mecburdurlar. Teklif edilen hizmete sadece eyvallâh deyip koşarlar. Yalnız Şeyh Gâlipb, bünyece zaif ve nahif

olduğundan o güç hizmetlere tahammül edemezdi. Bunu bilen ailesi, Gâlip'in çilesini İstanbul'da Yenikapı Mevlevihânesi'nde tamamlaması için ricada bulundular. Bunun üzerine Yenikapı Mevlevihânesi'nde çilesini tamamladı. Bu dergâhta o zaman şeyh bulunan Ali Nutkî Dede'den çok istifadeler etti. Mevlevî ve tasavvuf kültürü fevkalâde idi. Kendi kendisini yetiştirmişti. Hicrî 1213 senesinde 42 yaşında vefat etti.

Şeyh Galîb'den Beyitler

Bir kaç nüshadan beri Şeyh Galip'in beyitleri üzerinde duruyoruz. Bu yapılan şerhlerle Divan Edebiyatının bazı hususiyetlerine ve bu şiirler karşısında nasıl bir tefekkür sistemi tatbik edeceğimize dâir bazı ip uçları vermiştik. Lâkin bunlar o kadar geniş ve karışıktır ki, ilmî bir senteze varmak âdetâ imkânsızdır. Elimizden geldiği kadar misâlleri çoğaltıp her birindeki incelikleri göz önüne sermeğe gayret edeceğiz.

Ancak şunu hatırlatalım ki bir edebiyat tarihçisinin vazifesi evvelâ sanatkârın ruhî portresini çizmek, âdetâ onun ruh ve dimağında dolaşırcasına tamamen objektif bir tetkike koyulmaktır.

Bu sebeple biz de böyle derin bir tahlile muhtaç olan gazel ve beyitleri ile meşgul olacağız.

Lûtfu görülmez ah olıcak sîneden cüdâ

Cevher nümâyiş eylemez âyinden cûdâ

Mânâsı: Ah sineden ayrı olunca âşıka bir lûtuf olarak vereceği manevî huzur ve mertebeyi veremez. Yani yürekten ah edilmedikçe ah tesirini göstermez. Nasıl ki, camı pırıl pırıl hale getiren, onu karşısındaki şekli aksettirecek bir mahiyete inkılâp ettiren cevher aynadan ayrılınca bütün vasıflarını kaybeder.

Ah, hakikî veya mecâzî ıztırabının bir ifade şeklidir. Ah, yanan gönülden yükselen bir duman şeklinde tasavvur edilir. Ve bu sebeple serviye benzetilir. Eğer ah yanan gönülden çıkmıyorsa hiç müessir olmaz.

Lûtuf, bu beyitle iki mânâya kullanılmıştır. Biri, ihsan, diğeri ise letâfet mastarından güzel, aynı zamanda görülen madde halinde olmayan demektir. Madde hâlinde olmayınca da tabiî görülmez.

Ah görülmez. Sine burada gönül mânâsınadır. Gönül ise aynaya benzetilir. Eğer ayna temiz ve lekesiz olursa Hakk'ı aksettirir. Gönül de böyledir. Hak'tan gayrı sevgiler onu bulandırır. Bulanık ve lekeli ayna bir şey aksettirmez.

Fuzûlî bir beytinde şöyle der:

Bin cân ola idi kâş men-i dil-i şikesteye

Ta her bir ile bir kez ola idim fedâ sana

(Gönlü kırılmış bana keşke bin cân verilmiş olsaydı da her biri ile birer defa sana fedâ olsaydım.)

Gönül aynadır. Kırılınca her parçasında ayrı bir sima görünür. Şâir, bir görünen yüzler kadar bana cân verilseydi de her biri ile bir kere daha sana fedâ olsaydım, demek istiyor.

Birinci mısrâ'ın bir mânâsı da gönülden ah daimî olmamalıdır. Âşık daima âşk ızdırabı içinde yaşamalıdır. Başka türlü âşkın lûtf-u ihsanı elde edilemez.

Ey kâş olsaydı pertev-i mehtâb-ı cam ile

Târikî-i riya şeb-i azineden cüdâ

Mânâsı: Keşke mehtaba benzeyen kadehin aydınlığı ile Cuma gecesindeki riya karanlığı giderilmiş olsa idi.

Cuma gecesinin İslâm'da bir hususiyeti vardır. O gece, hemen hemen ibadete tahsis edilir. Haftada bir geceyi ibadete hasretmek tarikat ehli nazarında makbul değildir. Çünkü onlar, devamlı ibadet halindedirler. Haftanın bir gecesini ibadete ayırmakta bir nevi samimiyetsizlik vardır. Çünkü insan, her gördüğü şeyde Hakk'ı görmelidir. Hem zerre yaradılış bakımından bir mucizeden başka bir şey değildir. İnsan da Hakk'ın kemâli

ve kudreti karşısında kulluğunu ve aczini itiraf edip o kemâle âşık olur, kulluk vazifesini vecd ile yerine mecburdur. Vecd ve aşk ile olan ibadet muayyen bir zamana tabi olmaz. Devamlıdır. (Kur'ân-ı azimüşşandaki (F) salâtihim dalmûn) bu devamlı ibadeti ifade eder. Ayrıca ibadet aşk ile olmalıdır. Cam, kadeh, aşk şarabı ile dolu gönül mânâsındadır. Âşk zahiri ibadetteki samimiyetsizliği ve riyayı giderir. Kadeh yuvarlak ve parlak olduğu için aya benzetiliyor. Riya karanlığını gönüldeki ilâhî aşk gidermiş oluyor.

Dil pembe-yüş-i dag ve kakum-bi-duş olan

Olmuş gurur-i hırka-i peşmineden cüdâ

Gönlünün yaralarını pamuklarla örttüğü hâlde sırtına kıymetli kakum kürkü giyen insan yün derviş hırkasının gururundan ayrılmıştır.

Gönlü aşk ve tecerrüt yaraları ile yaralanıp onların üstünü pamuk ile örttüğü yâni yaralı gönlüne konan pamuklarla giydirdiği hâlde sırtına zenginlik ve dünyaya bağlılık âlameti olan değerli kakum kürkü giyen insan büyük bir fazilet olan dervişliğin alâmeti yün hırkanın gururunu taşımıyor. Ruhen âşık ve derviş olduğu hâlde zahiren kendini dünyaya bağlı gösteriyor. Dervişlik hırkası yerine kakum kürkü giyiyor. Çünkü derviş olmak büyük meziyet, gurur ise büyük nakisedir.Tab'a şarab-ı köhne bilen fikr-i puhtesin Bir dem değildir işret-i dirineden cüdâ

Mânâsı: Olgun tefekkürünü ruh ve idraki için eski bir şarap olarak kabul eden insan çok eski yani ruhların Hakkı ile beraber olduğu âşk ve zevk dolu hayattan bir ân olsun ayrılmamış demektir. Bu eski zevk ve aşk meclisi Bezm-i elesttir. Sanki o insan anâsır âlemine düşmemiş yani madde hâlinde dünya hayatını yaşamamış hâlâ o ruh hâlinde eski zevk ve işreti sürdürmektedir.

Her duygu, heyecan muhakkak mahiyeti bilinmeyen bir hayat insiyakının şuur altında oluşan tefekkürünün neticesidir. Her hissin altında

hayatî bir fikir zarurî olarak mevcuttur.

İnsan ezelî kudretle madde ve dünya hayatına intikal ettiği zaman karşılaştığı her varlık üzerinde, kâinattaki ezelî, şaşmayan kanun ve nizam karşısında düşüne düşüne ilâhî azameti idrak eder. Ve bu Kemâl-i mutlak huzurunda sonsuz bir aşk ile sarsılır. Bu hayat boyunca olgunlaşan fikir, ruhuna eski bir şarabın sarhoşluğunu verir. Artık o insan madde hâlinden ruh hâline geçer ve Elest bezmindeki zevk ve aşk içinde yaşar. Galip'in bu beyti derin bir psikolojik hakikati ihtivâ etmektedir.

Puhte yani pişmiş kelimesi şarabın bir vasfıdır. Bunu şâir fikre veriyor. Eski şarap ise eskidikçe kuvvet de değeri artan şarapıdır. Fikir düşüne düşüne değerleniyor. Şarab eskidikçe kuvvet ve değer kazanıyor. Aralarındaki müşterek vasıf budur. Hakikatte insanı olgun bir fikir kadar hiçbir şey sarhoş edemez. Esasen insan vahdet hâlinde bir mevcuttur. Şuur ve şuur altı cereyanlar, duygu, fikir, heyecan birbirleri ile sarmaş dolaş halindedir; Öyle akıp gider. Bunları biz nazarî olarak oynuyoruz. Acaba bu bizim tasarrufumuz mutlâk hakikâte uyar mı? Ne gezer…

Bi-piç-ü tâb olamaz tab'ı pür hüner

Efî olur mu hiç der-i gencineden cüdâ

Mânâsı: Hüner kelimesi burada geniş bir mânâdadır. Olgunluk, idrâk, kabiliyet ve daha birçok meziyetler, hüner kelimesinin şümulüne girer. İşte böyle meziyetleri fazlası ile kendisinde toplayan bir ruh gam ve ıztırab içinde kıvranır durur…. Yılan hiç hazine kapısından ayrılır mı? Şairler, hemen daima hüner sahibinin ıztırap içinde kıvrandığını gördüğü veyahut bizzat kendileri ıztırap içinde yaşadıkları için cemiyetin bu hâlinden şikâyet ederler. Bu ızdırâp, daha ziyade hüner sahibinin lâyık olduğu alâkayı göstermemesinden mütevellittir. Tasavvufî aşk ıztırabı da bir bakımından bu şikâyetin içindedir. Çünkü hüner sahibi insan, birçok meziyetlere sahip olduğu için hakikati aramak yoluna gidecek ve bu yolda dert çekecektir.

Hazine ve onun tılsımı olan ejderha Divan Edebiyatı'nın gediklisidir. Burada hazine, hüner sahibi, yılan ise kıvrılan bir mahlûktur. Burada gam da insanı kıvrandırdığı için bir yılana benzetilir. Hazinelerde daima onu muhafaza eden bir yılan tılsımı düşünülür.

Bir söz ki pür nikât-ü mezâmin-i hüsn ola

Anda tahayyül-i hat-u hâli neden cüdâ

Mânâsı: İçinde güzelliğin ince ve gizli mânâ ve esprileri bulunan bir şiir, neden sevgilisinin ayva tüyleri ile benini hayal ettirmesin ve bu tahayyül aykırı bir şey olsun.

Bu beyitte söz kelimesi şiir mânâsınadır. Farsça sühan kelimesi dahi hem söz, hem de şiir mânâsınadır. Ayva tüyleri yani hat, yüz üzerindedir. Ve bir hayal gibi maddesi ve vuzuhu yoktur. Bununla beraber yüze ayrı bir güzellik vermektedir. Ben ise gene insan yüzünde küçük siyah noktalara benzer. Hat, yazı olunca benler onun noktaları gibidir. Ve gene o devir telâkkisine göre bir güzellik unsurudur. Şiirde yer yer serpiştirilen nüktelere, ince ve gizli mânâlara benzer.

Nükte ve mazmun Divan Edebiyatı'nın içinde işleyen zekâ mahsulüdür. Bunlarla dolu olan bir şiir insana sevgilisinin yüzündeki güzellik unsurlarını hayâl ettiriyor, demek istiyor. Bu tahayyül hiç aykırı olur mu?

Görülüyor ki, vâzıh bir tasavvuf neş'esiyle başlayan şiir, şeklen tasavvuftan ayrı bazı mevzulara temâs ediyor. Bu da Divan Edebiyatı'nın bir hususiyetidir.

Mihre isbat-i şerlik eyler sükûn-u bahr-i saf

Izdırab âyine-i didâr-ı vahdettir bana

Mânâsı: Saf, durgun denizin sükûnu güneşe bir ortak meydana kor, aşk acıları ile çırpınmak benim için vahdetin (birlik) güzel yüzünün aynasıdır.

Deniz saf ve sâkin olunca ona güneş kendi şekli ile akseder. Bu suretle güneşe bir tak vücuda gelir. Deniz dalgalanınca ışıklar dağılır, parçalanır.

Fakat güneş birdir ve ışıklar onun ışığıdır.

Tek varlığın namütenahî şekilde tecelli edebileceğini bu dalgalanma hâdisesi bize bir ayna vuzuh ve sarahati ile gösterir. Iztırap, mevc yani dalga mânâsına da gelir. Izdırap, maddî veya manevî bir dert, bir acı ile çırpınmak, dövünmektir. Izdırab hakikat yolcusunu gayesine ulaştıran yegâne bir vasıtadır. Bu ıztırab, aşk ıztırabıdır. Mukaddes bir ıztıraptır. Aşk ıztırapı içinde bütün bir tefekkür ve ruh safiyeti vardır.

Dîvan Şiirinin Gerçek Hayatla Bağlantısı / Dr. Mustafa Nejat Sefercioğlu [s.664-681]

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Hiçbir sanatkârın yaşadığı sosyal ve tabiî çevrelerin dışında düşünülmesi mümkün olamayacağı gibi bu çevrelerin tesirinde kalmadan

bir sanat eserini meydana getirebileceği de tasavvur edilemez. Bir sanat eserini meydana getiren unsurlar arasında sanatkârın gözlemleri, hayâl dünyâsı ve sanatkârlık gücü ön sırayı alır. Tek başına bu unsurlardan hiç biri sanat eserinin meydana getirilebilmesi için yeterli değildir. Ne kadar hayâl mahsulü olursa olsun her sanat eserinin temelinde sanatkârın tabiî ve sosyal çevresinden edindiği izlenimler yer alır. Sanatkâr bu izlenimlerden aldığı ilhamla geniş ve sınırsız hayâl gücünü, bilgilerini sanatkârlık gücünün kendisine bahşettiği imkânları kullanarak bir potada eritir ve mensup olduğu sanat ekolünün anlayışına uygun olarak bir kalıba döküp eserini meydana getirir. Dîvan şâirlerimiz de her sanatkâr gibi bu tabiî kurala uymuş ve eserlerini meydana getirmişlerdir. Onlar da insandır, onlar da bütün sanatkârlar gibi bir tabiî ve sosyal çevrenin içinde yaşamış, yaşadıkları bu tabiî ve sosyal çevrenin havasını teneffüs etmiş, kıymet değerleriyle yetişmişlerdir. Bütün bu unsurlara, aldıkları eğitimleri ve inançlarını da ilave edersek, meydana getirecekleri sanat eserlerinde bütün bu sahip oldukları değer ve izlenimlerin yer almayacağını söylemek eşyanın tabiatına aykırı olur. O zaman Dîvan şiirine, bizce haksız olarak isnat edilen “hayattan kopuk”, “kendi içine kapalı”, “hayâlî” bir şiirdir ifadeleri daima münakaşaya açık bir konu olarak kalacaktır.

Bir sanatkârın eserlerini hangi vasıtaları kullanarak meydana getirdiğinden ve hangi zümreye hitap ettiğinden önce düşünmemiz ve yapmamız gereken işin, meydana getirilen eserin gerçek sanat eseri hüviyetini taşıyıp taşımadığının araştırılması olmalıdır. Bir eser gerçek sanat eseri özelliklerini taşımıyorsa, şu veya bu vasıtalar kullanılarak meydana getirilmiş olmasının pek fazla bir önemi de yoktur. Çünkü o bir sanat eseri değildir ve sanat adına üzerinde durulmağa ve zaman harcamaya da lüzum bulunmaması gerekir. Dîvan şiirinin dilinin Osmanlıca adını verdiğimiz Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerden meydana gelen bir

karışım olması, aruz veznini tercih etmiş bulunması, Arap ve bilhassa İran edebiyatının klâsikleşmiş konularını tekrar edip kalıplaşmış mazmunlarını kullanmış olması, meydana getirilen eserlerin o eseri meydana getiren sanatkârın ve mensubu bulunduğu milletin özelliklerini taşımadığı anlamına gelmez. Sanatkârın eserini anadilinden başka bir dilde yazmış olması, ana dilini kullanmamış olmasının yanlışlığı dışında, sanat eserinin değeri açısından temelde çok fazla neyi değiştirir? Mevlânâ'nın eserlerini Farsça yazmış olmasını münakaşaya açmadan önce Mevlânâ'nın ne yazdığını, nasıl bir sanatkârlık gücüyle eserlerini meydana getirdiğini, kısacası onun sanatkâr ve eserlerinin gerçek sanat eserleri olup olmadıklarını münakaşa etmemiz gerekmez mi? Bugün Türkçe dışında bir yabancı dille eserler yazanlar yok mu? Hatta bunu bir meziyet olarak kabul edenler bulunmuyor mu? Elbette var ve belki de bir meziyettir. Ancak burada da öncelik vermemiz gereken husus, o eserin hangi dilde yazılmış olduğundan önce ne yazıldığı ve nasıl yazıldığı, yani yazılanların bir sanat değerinin olup olmadığıdır. Bu sebeple, Dîvan şiiri hakkındaki değerlendirmelerimizi yaparken de aynı âdil ölçüleri kullanmamız gerekir. Kaldı ki Dîvan şiirinin dili tamamıyla yabancı bir dil değil, anadilimize girmiş ve önemli bir kısmı, hem telaffuz hem de dilimizde yüklendiği yeni anlamlar bakımından, Türkçeleşmiş Arapça ve Farsça kelimelerle zenginleşmiş bir dildir.

Bugün dilimize Batı dillerinden hiçbir sınır ve engel tanımadan giren kelimeler karşısında dilsizleşenlerin, çoğunu halkımızın artık benimseyip, anlayıp yeni anlamlar kazandırarak günlük konuşma diline dahil ettiği Arapça ve Farsça kelimelere karşı takındığı anlamsız tavrı anlamak da o kadar kolay olmamaktadır. Sözlüklerimizin, en fazla kelimeyi barındıran "m" harfiyle başlayan kelimelerin diğer kelimelere olan oranını bile hatırlamak bize bir fikir verebilir. Çünkü, Türkçe kelimelerin başında

bulunmayan sekiz harften-ki bunlar “c, ğ, l, m, n, r, v, z” dir1-biri de “m” harfidir ve bu harfle başlayan “mendil”den tutun da “masa”ya kadar kullandığımız binlerce kelime Türkçe değildir. Bu tutumumuzun geçerliliği hâlinde bugün Türkçe kelimelerin başlayamayacağı “m” gibi birkaç harfle başlayan binlerce kelimemizi eserlerinde kullanan bugünün yazarlarının Dîvan edebiyatına mensup yazarlardan ne farkı kalır? Batı tesirinde kalmış olan Tanzimat ve Servet-i Fünûn edebiyatlarımızın, Dîvan edebiyatımızdan daha sade dil kullandığını, aruz veznini ve Dîvan edebiyatımıza mensup sanatkârlarımızın kullandığı nazım şekillerini kullanmadığını, aynı kalıplaşmış mazmunlardan ve edebî sanatlardan yararlanmadıklarını kimse iddia edemez. Ama bu edebiyatlarımız, Dîvan edebiyatımız ve onu temsil eden sanatkârların muhatap oldukları tenkitlere asla muhatap olmamışlardır. Bunun tek sebebi birinin Doğu’yu diğerinin Batı’yı örnek alması mıdır? Eğer böyle ise adalet ve objektiflik bunun neresindedir?

Bir sanat eserini, konumuz edebiyat olduğuna göre bir edebî eseri, değerlendirirken en önce dikkat etmemiz gereken husus sanatkârın duygularını ve düşüncelerini ne kadar anlaşılır ve etkileyici şekilde ifade ettiğinin iyi tespiti olmalıdır. Burada “iyi anlaşılır” ifadesiyle asıl kastettiğimiz ifade ve üsluptur, öncelikle eserin dili kastedilmemiştir. Çünkü tamamen Türkçe kelimeleri kullanarak da duygu ve düşünceleri doğru ve yeterli bir şekilde anlatmak mümkün olamayabilir. Sanatkârı diğer insanlardan ayıran temel fark da bu ifade gücü ve üsluptur. Bu böyle olmasaydı bir dili konuşan, duygu ve düşüncelerini bu dille yazıya geçiren herkes sanatkâr olurdu. Bu böyle olmadığına göre sanatkârı diğer insanlardan ayıran önemli özelliklerinin var olması gerekir. Bu özellikler sanatkârlık gücü yani doğuştan var olan sanatkârlık yeteneği, iyi bir gözlemci olmak yani herkesin bakıp da göremediği güzellikleri ve

özellikleri görebilmek, bilgili ve kültürlü olmak, iyi bir sanat terbiyesi ve eğitimi ile geniş bir hayâl ufkuna sahip olmaktır.

Dîvan şâirlerinin eserlerini incelediğimiz zaman, sıradan veya çok kötü bir şâir değillerse, bir sanatkârda olması gereken özellikleri taşıdıklarını tespit edebiliyoruz. Dîvan şâirinin en dikkate değer özelliği iyi bir gözlemci olmasıdır. Tabiatı ve çevresini son derece dikkatle gözleyen ve bu gözlemlerini hayâl ve sanatkârlık gücüyle kaynaştırıp, bilgi ve sanat anlayışıyla, vezin, nazım şekli ve tercih ettiği dili kullanarak, tadına doyum olmayan, dantel gibi işlenmiş eserler meydana getirdiklerini görüyoruz. Temelinde şâirin yaşadığı sosyal ve tabiî çevrenin izlenimleri bulunan bu şiirler elbette ki bu çevrelerle sıkı sıkıya bağlı ve eğitim ve kültür seviyesi ne olursa olsun, o çevre içinde yaşayan herkesin ilgi ve beğenisini kazanabilecek özellikleri taşıyan sanat eserleridir. Dîvan şiiriyle ilgili olarak bugüne kadar yapılmış olan tahlil ve şerh çalışmalarını incelediğimiz zaman görüyoruz ki Dîvan şâiri günlük hayatında kullandığı ve çevresinde gördüğü, iğneden ipliğe hemen hemen her şeyi, şiirinde kullanmıştır. Bu da Dîvan şâirinin hayata ve çevresine nasıl sıkı sıkıya bağlı, onunla bir bütünlük içinde olduğunun en önemli delillerinden biridir. Bütün bu malzemenin Dîvan şiirinin genel karakteri ve prensipleri dahilinde kullanılması tabiî bir hadisedir. Çünkü her edebî tarzın kendine has tercihleri vardır. Bu da bir tarza sahip olmanın gereğidir.

Dîvan şiirinin hayatla bağlantısının en önemli delillerinden biri, genellikle âşıkâne duyguların ifade vasıtası olan gazellerin ihtivâ ettiği güzellikleri bir tarafa bırakırsak, bilhassa kasîde nazım şekliyle ve tabiî ki zaman zaman diğer nazım şekilleriyle de kaleme alınmış olan tevhid, na’t, münâcaat, bahâriyye, şitâiyye, rahşiyye, ıydiyye, ramazâniyye, mersiyye vb. gibi özel bir konuyu ele alan manzûmelerde yer alan tasvirlerin, devrin ilimlerine, kültürüne, eğlence hayatına, günlük

yaşayışına, örf ve âdetlerine, inançlarına, dilimizin vazgeçilmez güzellikleri olan atasözleri ve deyimlerimize ait bize sunduğu malzemeler bakımından, tahmin edilemeyecek kadar zengin ve renkli olmalarıdır. Bunun yanında ebced hesabıyla tarih düşürme geleneğinin bize bahşettiği birer tarihî vesika niteliğindeki tarih manzûmeleri de, Dîvan şiirinin ne kadar hayatla iç içe olduğunun bir başka delilidir. Bu makalenin sınırlı çerçevesi içinde bütün bu ifade ettiklerimizin örneklerini sunmamız mümkün değildir; ancak, burada zikredeceğimiz örnek beyitlerin konuyla ilgili bir kanaatın oluşmasına yardımcı olacağı inancındayız.

Dîvan şâiri günlük hayatla ilgili birçok unsuru şiirine taşımış ve değişik hayallere konu etmiştir. Bunu yaparken de hem gözlemlerinden, hem halkın gelenek görenek ve inançlarından, hem de güzel Türkçemize kazandırdığı deyim, atasözü ve kelâm-ı kibar gibi güzelliklerden bol bol yararlanmıştır. Bu da Dîvan şâirlerinin, yerleştirilmeye çalışılan "gül-bülbül hikâyesinden ibâret" veya bir noktaya odaklanmış olmaktan bütünündeki güzellikleri görmekten âciz bakışlıların ona yakıştırmaya çalıştığı "Dîvan şiiri baştan aşağıya oğlanlar için yazılmıştır"2 gibi kasıtlı ifâdelerin aksine, doğru dürüst bakmasını bilen gözlere ve onu okuyup anlamaya çalışan beyinlere doyumsuz güzellikler sunan birer gerçek sanatkârlar olduklarının bir delilidir.

16. yüzyılın ünlü şâirlerinden Bâkî'nin meşhur "saf saf" redifli gazelinde yer alan ve "Engin deniz, çok sayıdaki gözyaşı askeri ile cenk etmek için, dalgalarını saflar halinde gönderir" şeklinde düz yazıya çevirebileceğimiz,

Leşger-i eşk-i firâvân ile ceng itmek içün
Gönderür mevclerin lücce-i ummân saf saf3

beytinde, âşığın döktüğü gözyaşlarının çokluğunu ifade için gözyaşlarını denize doğru akan gür bir ırmağa ve hücûm eden bir orduya,

sahile doğru sıralar hâlinde arka arkaya gelen dalgaları da yine hücuma kalkmış, gözyaşı askerleriyle savaşacak askerlere ve denizle ırmağın birleştiği yerdeki kargaşayı da bu iki ordunun göğüs göğüse yaptıkları mücadeleye benzetirken, gözlemlerini hayâl dünyası ve sanatkârlık gücüyle kaynaştırıp nefis bir beyit olarak bize sunmuyor mu?

Bâkî'nin sınıf arkadaşı olan Nev'î'nin "Kirpiğinin iğnesi yara dolu gönlümden geçtikçe, ipek kumaş üzerine karanfil nakşını işler" dediği,

Sûzen-i müjgânı geçdükçe dil-i pür-dağdan

Sanuram işler harîr üzre karanfül nakşını4

şeklindeki beytinde sevgilinin, âşığın gönlünü yaralayan sivri ve uzun kirpiklerini iğneye, âşığın yaralı gönlünü hassasiyetinden dolayı ipek bir kumaşa ve kanlı yaralarını da şekil ve renk bakımlarından bu ipek kumaşa işlenmiş bir karanfil motifine benzetirken tamamen günlük hayata, yaşadığı toplumun kültürüne sıkı sıkıya bağlı değil midir?

Nev'î'nin, Şehzâde Sultan Mehmed'in sünnet düğünü dolayısıyla yazdığı Sûriyye'sinin başında yer alan ve "İlkbahar bulutu, gülün düğününe bir sabah vakti sayısız çiğ taneleri incisini saçılık olarak gönderdi. Servi, eline yeşil mum alıp (kapı kapı dolaşarak) her taraftaki binlerce çiçeği gül bahçesine okudu (davet etti)." dediği,

Bir subh-dem ki sûr-ı güle ebr-i nev-bahâr

Gönderdi jâleden saçılık dürr-i bî-şumâr

Reftâra geldi serv eline şem'-i sebz alup

Ezhârı sû-be-sû okıdı gülşene hezâr5

şeklindeki beytinde, insanlara verdiği güzel duygular bakımından ilkbahar mevsimi ile düğün, güzellik ve tazelik bakımından gül ile gelin (burada şehzâde), şekil ve renk benzerliği bakımından çiğ taneleri ile inci arasında ilgi kurarken ve "gelinin başına saçı saçmak", "mum ile düğüne okumak" gibi hâlâ halkımızın arasında yaşamakta olan güzel âdet ve

geleneklerimizin izlerini yüzyılların ötesinden bize aktarırken, gerçek hayatın hangi düğününün güzelliklerinden ve coşkusundan kendisini uzakta tutmaktadır?

16. yüzyılın değerli şâirlerinden Hayâlî Bey güzellerin daha çok zenginliğe meylettikleri gibi bugün de geçerliğini sürdüren bir sosyal gerçeği "Şimdiki sevgililer (güzeller) gayet kurnaz oldular ve can parasına (canını versen bile) öpücük vermezler; (onlar) gümüş ve altın (para) isterler" şeklinde ifade ettiği,

Nakd-i câna bûse virmezler dilerler sîm ü zer

Şimdi mahbûblar gâyetde kurnaz oldular6

şeklindeki beytinde ifade ederken, Nev'î de aynı sosyal gerçeği "Gül ile sohbet ederken bülbülün devamlı (gümüş paraya benzeyen) gözyaşı dökmesinin sebebi, elde gümüş (para) olmayınca sevgiliye kavuşmanın müşkül bir iş olmasındandır." dediği,

Güle hem-sohbet iken bülbülün ağladığı bu

Elde sîm olmayıcak müşkil imiş vuslat-ı yâr7

beytinde dile getirirken tam anlamıyla hayata bağlı değil midir?

Gözlerimizi kapayarak bir şeyler hayâl etmek veya hatırlamak istediğimiz bir şeyi gözümüzün önüne getirmek için gözlerimizi yumarak düşünmek hepimizin yaptığı bir davranış biçimidir. Nev'î bu tabiî davranış biçimini gözleri âhûya benzeyen sevgilinin hayâlini avlamak için kurduğu bir tuzağa benzettiği ve göz ile tuzak çukuru, kirpik ile bu çukuru örten çalı çırpı arasında ilgi kurduğu ve "Kirpiklerimin çöpünü nazar kuyusunun (gözlerimin) üzerine örtüp perde yaptım (o kuyuyu gizledim) ve bir ceylan gözlü (sevgilinin) hayâlini avladım." dediği

Müjem hâşâkini çâh-ı nazar üzre kılup perde

Düşürdüm bir gözi âhû hayâlini şikâr itdüm8

şeklindeki beytinde hayâl âleminde mi gezmektedir yoksa avlanmak gibi günlük bir olayın özelliklerinden yararlanarak bu güzel beyte hayat mı vermektedir?

Sosyal ve aile hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru olan çocuk ve çocukla ilgili unsurlara da ilgisiz kalmayan Dîvan şâirlerimiz, kültürümüze ait çok değerli malzemeyi bize aktarırken, hayata bağlılığın ve hayatın devamlılığının en güzel simgelerinden biri olan çocuklarla bu kadar yakından ilgilenmekle de Dîvan şiirinin gerçek hayatla olan sıkı bağlantısını da ispatlamış olmaktadırlar. Nev'î' bu konudaki düşüncelerini çocukların çok hoşlandıkları toprakla oynama alışkanlıklarını ifade ettiği ve

"Toprak tenime yuvarlanıp düşen gözyaşı, sanki toprakla oynayan küçük (bülûğa ermemiş) bir çocuktur" dediği,

Galtân olup düşüp ten-i hâkîye göz yaşı

San tıfl-ı nâ-resîdedür oynar türâb ile9

şeklindeki beytinde dile getirirken; "Ey şâh (ey sevgili) ! İki gözümün bebeği yetim çocuklar gibi mahallende oturmuşlar, toprak ile oynarlar" diyen Necâtî Bey de,

Yetimler gibi şâhâ iki gözüm bebeği

Mahallen içre oturmuş türâb ile oynar10

şeklindeki beytinde, iki yetîme benzettiği göz bebeklerini toprakla oynayan çocuklar olarak hayâl ederken, hayatın gerçeklerinden çok mu uzaktadırlar?

Bebekler doğduktan sonra belli bir süre, diğer gıdalarla beslenebilecek olgunluğa gelinceye kadar, anne sütüyle beslenirler. Çocuğun anne sütünü bırakması "sütten kesmek" şeklinde ifade edilir. Yeni dikilen fidanlar da köklenip kendi kendini besleyecek yani olgunluğa erişinceye kadar, sulanırlar. Nev'î'nin, bu tabiî gerçeklerden hareket ettiği, bulutu emzikli anneye, fidanları süte muhtaç çocuğa, yağmuru da süte benzettiği ve"Bulut

bağın çocuklarını (fidanlarını) sütten keser; çünkü onların her biri beslenip olgunlaştı.” dediği,

Keser şîrden ebr etfâl-i bâğı

Çü beslendi her biri buldı kemâli11

şeklindeki beytinde, o anne sütünü emip olgunlaşan ya da yağmurlarla hayat bulup, kök salıp yeşeren fidanlar kadar tabiatın kucağında değil midir?

Sadece çocukların oynadıkları oyunlar değil; tavla, satranç ve gûy u çevgan, yüzük oyunu, yumurta uçurmak vb. gibi halkın itibar ettiği hoş vakit geçirmek için oynadığı oyunlar da Divân şâirlerinin asla ihmal etmedikleri ve şiirlerinde sık sık kullandıkları malzemeler arasında yer alır. Bu da onların günlük hayatla ne kadar iç içe olduklarının bir başka delilidir.

Nev’î’nin, tavla oyununun gerekli bir parçası olan “zar” ile ağlamak inlemek anlamına gelen “zâr” kelimesinin ses benzerliğinden yararlandığı, “zar gelmek” ifadesini de “zâr gelmek” ifadesiyle kaynaştırdığı ve “ (Tavlada) zar geldiği zaman kapalı kapı elbette açılır; Biz de aşk tavlasında zâr olabilsek (bizim için kapalı olan kapılar da elbette açılır).” dediği

Bir katlu kapı açılup elbette gelür zar

Biz nerd-i mahabbetde hemân zâr olabilsek12

şeklindeki güzel beytinde, tavlada kapının üst üste gelen iki pulla alındığını, eski kapıların genellikle iki kanat olduğunu da hatırlatarak, tasavvufî bir hava içinde sunduğu bu beytinde Dîvan şiirinin günlük hayatla olan birlikteliğini görmemek mümkün müdür?

Gûy top, çevgân ucu kıvrık sopa demektir. Bu malzemelerle oynanan oyuna da “Gûy u çevgân” adı verilir. Dîvan şiirinde birçok renkli hayâle sebep olan bu oyun Nâilî’nin “Vahşet dolu bir vâdiyi andıran bu hayatta bir sükun (huzur) görmedik, himmet elinin çevgânı ile vurulmuş bir top gibi (fırıl fırıl), dönüp dolaşıp duruyoruz.” dediği,

Görmedik âsâyişin bu vâdi-i pür-vahşetin

Gûy-ı ser-gerdânıyız çevgân-ı dest-i himmetin13

şeklindeki beytinde de herkesin oynadığı bir oyundan yararlanılarak insanın gerçek hayatta her gün yaşadığı durumlarla ilgili güzel bir değerlendirme yapılmıyor mu?

Yüzük oyunu "ister fincanla, ister mendille oynansın, yüzük oyununda sayı kaydeden taraf elebaşısının alnına sayı adedince kara çizmek veya yenilenleri alnını karalamak adeti" bulunan bir oyundur. Tırsî'nin,Yüzük oyunu diyü iş çıkarırlarsa eğer

Oyuna girme çalarlar sana bir kara meded14veBu gece sohbetin erbaşısı duyduk sen olmuşsun

Yüzünde bir iki üç yerde vardır kara besbelli15 beyitleri, halkın arasında oldukça yaygın olduğu anlaşılan bu oyun hakkında son derece anlaşılır bir dille bilgi verirken, millî kültürümüze de kaynaklık etmiyor mu?

Bâkî, Kur'ân'ı ezberleyen mektep çocuklarının yaşadığı sevinci dile getirdiği ve "Çemeninin kuşlarının çığlıklarının neşeli sesi her tarafa yayıldı, sanki bir yerden Kur'ân'ı hatmeden mektep çocukları çıktı." şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

Çıktı bir yerden sadâ vü sıyt-ı mürgân-ı çemen

Gûyiyâ etfâl-i mekteb hatm-i Kur'ân eyledi16

beytinde çığlık çığlığa uçuşan kuşların neşeli ötüşleri ile önemli bir işi başaran çocukların mutluluk çığlıklarını birbirine benzetirken, tamamen hayata bağlı ve hayatın tam merkezinde yer almıyor mu?

Hemen hemen herkes çocukluğunda tahta atla oynamıştır. Nev'î kız veya erkek bütün çocukların itibar ettiği bu oyunu, rüzgârın tesiriyle hafif hafif sallanan dalı ata, çiçekleri de bir çocuğa benzettiği ve "Dallar

üzerindeki çiçek rüzgâr ile oynar, güler; (bu hâliyle) ağaçtan ata binmiş, kendisinin süvari olduğunu zanneden bir çocuğa benzer” dediği,

Şâhlar üzre şükûfe bâd ile oynar güler

Tıfla benzer kim ağaçdan ata olmışdur süvâr17

beytinde tabiatla ve gerçek hayatla tamamen kucaklaşmış değil midir?

Fuzûlî, sevgiliye kavuşmak için döktüğü gözyaşlarını şekil, renk ve dökülme eylemindeki benzerlikler sebebiyle yıldız ve çiçeğe benzettiği ve “Yıldızlar tükenmeyince güneş doğmaz; çiçekler dökülmeyince fidan meyve vermez,” dediği,

Tükenmeyince kevâkib güneş tulu’ itmez

Tökülmeyince şükûfe nihâl ber virmez18

beytinde sevgilinin vuslatını güzellik ve değer bakımından güneşe ve meyveye benzetirken, tabiatı ne kadar dikkatle gözlemlediğini göstermiyor mu?

Bu güzel ifadeye yakın günlük bir söyleyiş de Nev’î’nin sevgilinin vuslatını meyveye, âşığın döktüğü gözyaşlarını çiçeğe benzettiği ve “Ey çemenin fidanı! Senin kavuşma meyvenin hevesiyle gözyaşı dökeyim; çünkü çiçek meyveye sebep olur.” dediği,

Yâşum dökeyin mîve-i vaslun hevesinde

Ey nahl-i çemen bâ’is olur bâra şükûfe19

şeklindeki beytinde, çiçek dökmeden ağaçlar meyve vermez şeklindeki bir tabiî gerçeği, şâirâne bir güzellikle bize naklederken tabiatla yüz yüze değil midir?

Havaların ne kadar soğuk olduğunu anlatmak için “kedilerin damdan dama atlarken donduğu” gibi aşırı mübâlağalara uzanan bir çok yol bulunabilir; ancak, Nev’î’nin soğuğun şiddetini ifâde ettiği ve “Bu cihan kış rüzgârından öyle soğudu ki, güneş ateşi sincap renkli bulut (kürkü) un içine gizlendi.” dediği ve güneş gibi bir ısı kaynağının, rengi ve şekli dolayısıyla

sincap derisinden yapılmış bir kürke benzettiği bulutların içine saklandığını belirttiği,

Şöyle serd oldı yine sarsar-ı deyden bu cihân

Oldı mihr âteşi sincâbî sehâb içre nihân20

şeklindeki beytinde dile getirdiği kadar şâirâne ve kudretle ifadesine kolay kolay rastlanamayacağı söylenebilir. Tabiatı böyle yakından izleyen ve özelliklerini bu şekilde dile getirebilen Dîvan şâiri nasıl oluyor da tabiattan ve sosyal çevresinden kopuk, yapay bir hayaller âleminde yaşıyor olabiliyor?

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in, bulutları pamuğa, yağmuru da bu pamuktan damlatılan suya benzettiği ve " (Sakın) yağmur yağıyor deme (zannetme), seni gayet zayıflatıp (ölümcül hasta hâline getirip), feleğin bulutu ağzına pamukla su damlatır." dediği,

Yağmur yağar dime seni gâyet za'îf idüp

Ebr-i felek dehânına penbeyle su sıkar21

şeklindeki beytinde, gözlemlerini ve günlük hayattaki ağır hastaların ağzına damla damla su verilmesi gibi bir gerçeği, hayallerinin potasında kaynatıp şâirlik gücüyle şekillendirerek bize sunarken, içinde yaşadığı toplumun ve çevrenin ne kadar uzağında bulunmaktadır?

Çok güzel kızlar ve kadınlar için halkımızın kullandığı güzel ifadelerden biri de "bir içim su"dur. Su tabiatı icabı aşağı doğru akar. Tâcîzâde Ca'fer Çelebi halkımızın zekâ ürünü ve dilimizin güzelliği olan bu ifade ile suyun meyilli arazide aşağı doğru akması gibi tabiî bir olayı, âşıklara ilgi göstermeyen ve rakiplere meyleden vefâsız sevgilisini yine ma'zur göstermeye çalıştığı ve "O güzel (sevgili) her alçağa aksa (meyletse) bunda şaşılacak ne var? Çünkü o güzel (sevgili) bir içim sudur ve suyun meyli de tabiatı icabı alçağa (aşağı) doğrudur." dediği,

Her denîye aksa tan mı bir içim sudur nigâr

Böyledür tab'ı suyun elbette meyli pestedür22

şeklindeki beytinde tamamiyle halkın güzelliklerini ve tabiî gerçekleri şiirleştirmiyor mu?

Yaşadığımız en önemli mekânlarımızdan biri olan evlerimizin aydınlık, dolayısıyla ferah olması pencerelerinin çokluğu ve genişliğine bağlıdır. Hayâlî Bey bu gerçekten ve inşâî prensipten hareket ederek kalbini eve, sevgilinin güzelliğini (güzel yüzünü) güneşe, sinesindeki yaraları cama ve yan bakış oklarının açtığı delikleri de pencereye benzeterek "Ey sevgili! Kalbimin (gönlümün) evine güzelliğinin güneşi düşsün (girsin) diye sînemin yaraları cam, yan bakış oklarının açtığı delikler de pencere olmuştur." dediği,

Hâne-i kalbüme hüsnün pertevi düşsün deyü

Dâğ-ı sînem câm olupdur zahm-ı tîrün revzenün23

şeklindeki beytinde yaşadığı ortamın özellikleriyle hayallerini sanatkârâne bir güzellik içinde bize sunmuyor mu?

Nâbî, duâyı harmana, ellerini bu harmanın buğday taneleri ile samanın ayrılması için düvenle ezilip parçalanmış buğday saplarının savrulmasında kullanılan ve şekil bakımından tıpkı bir ele benzeyen yabaya benzettiği, savurmak fiilini hem sapların savrulmasını ifade için hem de "boş konuşma, palavra savurma" anlamlarında kullandığı ve "Zâhit isterse iki elini duâ harmanına yaba edip savursun; eteğine ne girer (eteğine hiçbir şey girmez, tekbir tane düşmez)." dediği,Zâhid isterse savursun ne girer dâmenine

İki destini yaba itse duâ hırmenine24şeklindeki beytinde, günlük hayattaki harman savurma hadisesini, dînî inançlarını, riyâ ile ibadet yapılmayacağını sanatkârlık potasında hayâlleriyle eritip bize sunmuyor mu?Nâbî, terzilikle ilgili bir başka beytinde kumaşı biçmeye yarayan makası yara açan bir kesici alet, makasın kestiği kısımları iplikle dikerek birleştiren iğneyi de bu açılmış yaraları tedavi eden, iyileştirip kapatan bir

merhem olarak hayâl ettiği ve “Yine (yardıma ihtiyacı olan) birinin yardımına hemcinsi koşar, yardımcı olur; bu sebeple, makasın açtığı yaraya iğne merhem vurur (sürer).” şeklinde nesre çevirebileceğimiz,Yine hem-cinsi çeker birbirinün gayretini Zahm-ı mikrâza urur sûzen anunçün merhem25 beytinde hem günlük hayatın biçki-dikişle ilgili olağan bir faaliyetini, hem de bir tedavi şeklini bize naklederken, günlük hayatı ve çevresini ne kadar dikkatle izlediğini ve tamamen yakın çevresiyle sıkı bir birliktelik içinde olduğunu göstermiyor mu?

Tandır, halk kültürümüzün önemli bir unsurudur. Bugün de kırsal kesimlerde insanımızın kullandığı ve vazgeçemediği bir araçtır. Tandırda pişirilen ekmek veya çörekler, sıcak sıcak nar gibi kızarmış görüntüleriyle her insanın, bilhassa çocukların iştahını kabartan câzibesiyle, günlük hayatımızın, özellikle şiirin yazıldığı 16. yüzyılın, vazgeçilmez tabiî güzellikleri arasında yer alır. Tâcîzâde Ca’fer Çelebi günlük hayatında yaşadığı bu güzelliklerden edindiği izlenimlerini hayalleriyle besleyerek, seher vaktindeki kızıllığı ile gökyüzünü ekmek pişirmek için yakılmış bir tandıra ve doğan güneşi bu tandırda pişirilmiş henüz sıcak, nar gibi kızarmış bir ekmeğe, goncaları da bu ekmeği görüp iştahlarından ağızlarını açan çocuklara benzettiği ve “Seher vakti güneşin sıcak ekmeğini gökyüzü tandırında gören goncalar, iştahlarından ağızlarını açtılar.” dediği,

Kurs-ı germ-i âfitâbı gök tenûrunda görüp

İştihâsından sehergeh gonçalar açdı dehen26

şeklindeki beytinde, çevresiyle iç içe yaşarken aynı zamanda goncaların seher vaktinde güneşin ve ılık esen sabah rüzgârının tesiriyle açıldıkları gibi bir gözleme de yer vermiyor mu?

Üzerine cam veya kristal bir fânus geçirilerek hem korumaya alınan hem de estetik bir değer kazandırılan saatler, hem günlük hayatın bir parçası hem de o zaman için kıymetli bir eşya durumundadır. Saatlerin çelikten

imal edildiği gerçeğini de göz önüne alan Nâbî'nin sevgilinin demir gibi sert ve duygusuz kalbini, tıkır tıkır çalışmaları ve belki de şekil bakımından, bir saate kendi temiz sînesini de, saflığı ve belki de çektiği acılar sebebiyle sararıp solmuş ve zayıflamış hâliyle, billur bir fânusa benzettiği ve "O demir gibi sert kalbe böyle saf bir sîne gerekir; (çünkü) billur bir fanus (kapak) saatin üzerine çok hoş yakışır." şeklinde nesirleştirebileceğimiz,

Ol kalb-i âhenîne gerek sîne böyle sâf

Zarf-i billûr hoş yakışur sâ'at üstine27

beytinde de gerçek hayatla sıkı sıkıya bir bağlılık içinde değil midir?

Sünbülzâde Vehbî, bilhassa Ramazan aylarında fakirler için düzenlenen iftar yemeklerine katılanlara verilen bir çeşit yardım olan "diş kirası " gibi güzel bir geleneğimizi "Gül renkli dudağı güzellik cennetinin kirazıdır; âşık onun için canını verirse (bu da onun) diş kirasıdır." dediği ve Divan şiirinde sık sık karşımıza çıkan can-nakd (para) ilişkisini de kullandığı,

Gülnâr-ı la'li cennet-i hüsnün kirâsıdır

Cânın virirse âşık ana diş kirâsıdır28

şeklindeki güzel beytinde içinde yaşadığı cemiyetin değerleriyle bütünleşmiş değil midir?

Uykusuz gecelerdeki uzunluğu ve sıkıntıyı anlatmak için halk arasında sıkça kullanılan bir deyimimiz "yıldız saymak"tır. Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, sevgilisinin yan bakışının etkisiyle uykusuz geçirdiği bir gecede çektiği sıkıntıları dile getirdiği ve " (Ey sevgili!) Yan bakışın meğer yaşlı gözümün uykusunu bağladı ki, uykusu yok ve geceler sabaha kadar yıldız sayar." şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

Bağladı gamzen meger yaşlu gözümün hâbını

Kim giceler subha dek yılduz sayar uyhusu yok29

şeklindeki beytinde, herhangi bir insanın tabiî davranışları içinde değil midir?

Taşlıcalı Yahyâ Bey gökyüzünü Hakk'ın sofrasına, güneş ve ayı da şekil ve renk bakımından, bu sofradaki sıcak ve soğuk iki ekmeğe benzettiği, ayın bir aylık zaman içinde geçirmiş olduğu safhaları göz önünde tutarak devamlı doğranıp yenilen bir ekmek, güneşi de fırından yeni çıkmış el değmeyecek kadar sıcak bir ekmek olarak hayal ettiği ve "Bu gökyüzü, Hakk'ın sofrasıdır; Güneş ve ay da (bu sofradaki) iki ekmektir. Güneş (ekmeğine) kimse el değmemiştir, Ortada doğranan ay (ekmeğidir). Her ne kadar doğranırsa doğransın gün-be-gün yine artar, himmetim artsın der isen durma sen de daima ekmek doğra (ekmeğini paylaş)." dediği,

Hân-ı Hak'dur bu felek mihr ile mehdür iki nân

Mihre kimse değmemişdür ortada ay togranan

Her ne denlü togranursa gün-be-gün artar yine

Himmetüm artsun der isen turma dâyim togra nân30

şeklindeki mısralarında, nefis bir gözlem güzelliği yanında Allâh'ın insanlara vermiş olduğu nimetleri ihtiyacı olanlarla paylaşmanın güzelliğini ve bunun mükâfatsız kalmayacağı gibi bir inancımızı da ifade ederek, Dîvan şiirinin hayatla olan bağlantısına güzel bir örnek vermiyor mu?

Kuluçkaya yatmak tabiatın güzellikler doğuran gerçeklerinden biridir. Bu tabiî ve günlük hâdise Hayalî Bey'in hayâlinde, temelinde tabiata ait gözlemler bulunan ve geceyi siyah renginden dolayı kargaya; ayı, rengi ve şekli sebebiyle yumurtaya; güneşi de bu yumurtadan çıkan altın kanatlı tavusa benzettiği ve "Gece kargası ay yumurtasını kanatlarının altına alınca, seher vakti ondan altın kanatlı güneş tâvûsu doğdu." dediği,

Zâg-ı şeb meh beyzâsın alınca zîr-i bâline

Doğdı andan çîn seher tâvûs-ı zerrîn-per güneş31

şeklindeki beytinde, günlük hayatın ve tabiatın güzellikleriyle iç içe değil midir?

Nev’î, akşam güneş batarken yani şafak vaktinde ufukta beliren kızıllığı yerlere saçılan kırmızı şarap olarak hayâl ettiği, hilâli de sevgilinin aşkıyla sarhoş olan, elindeki kadehi eğri tuttuğu için içindeki şarabı döken bir insana benzettiği ve “Ey sevgili! Yeni ay (hilâl) aşkının sarhoşu olduğu için, şafak vaktinde şarap dolu kadehini eğri tuttu ve bütün şarabı yerlere döktü.” dediği,

Mest-i ışkundur meger cânâ şafakda mâh-ı nev

Câm-ı pür sahbâsını kej tutdı rîzân eyledi32

şeklindeki bir tablo güzelliğindeki beytinde, tabiatı ne kadar dikkatle inceleyip, değişik edebî sanatların kudretinden de yararlanarak, hayalleriyle bütünleştirdiğini göstermiyor mu?

Ayna, günlük hayatımızda her an kullandığımız ve vazgeçemediğimiz önemli bir eşyamızdır. Her gün en az birkaç defa onun yüzüne bakarız. Bâkî bu vazgeçilmez eşyamızın her gün kullanılma özelliğini birilerine fazla ilgi göstermek, şımartmak anlamına gelen “yüz vermek” deyimiyle beraber kullandığı, aynı zamanda ağzına ayna tutularak ölüm tespiti ve nefes ederek sihirle kötülük yapma geleneğini de hatırlattığı ve “O ay gibi güzel olan sevgili ayna gibi herkese yüz vermesin, yüzünü göstermesin; (zirâ), bir bağrı yanık âşığın nefesine uğrar.” dediği,

Âyîne gibi herkese yüz virmesün ol mâh

Bir bağru yanuk âşıkun uğrar nefesine33

şeklindeki beytinde sevgilinin düzgün, parlak, güzel yüzüyle ayna arasında da ilgi kurarken, yaşadığı toplumun dışında mı bulunmaktadır?

Evimizin temizliği ve bunun sağlanması için kullandığımız vasıtalar, günlük hayatımızın ayrılmaz parçalarıdır. Eskiden sakalar (sakkâ) ihtiyacımız olan suyu su kaynaklarından evlerimize taşırlar, ferrâş adını verdiğimiz temizlikçiler de tozmasın diye genellikle toprak olan mekânları süpürgeyle süpürerek gerekli temizliği yaparlardı. O zamanki hayatımızın

her gün yaşanan bir gerçeği olan bu faaliyet Helâkî'nin gözünü sevgilinin hayâline tahsis ettiği bir meskene, gönlünü temizlikçiye, gözyaşlarını su taşıyan sakaya, kirpiklerini şekil bakımından süpürgeye benzettiği ve " (Ey sevgili!) Gözüm hayâlinin padişahına mesken olduğundan beri göz yaşlarım saka, kirpiklerim süpürge, gönlüm de büyük bir arzu ile temizlikçi olmuştur." dediği,

Hayâlün şâhına mesken olaldan çeşmüm olmuşdur

Yaşum sakkâ müjem cârû gönül cân ile ferrâşı34

şeklindeki beytinde, Dîvan şâiri halkın içinden kaçıp da fildişi kulesine sığınmış mı, yoksa tamamen o halk ile bütünleşmiş midir?

Yağlık, büyükçe mendil anlamına gelen bir kelimedir ve Anadolu'da birçok yöremizde bilhassa erkeklerin kullandığı, akşam evine dönerken aldığı şeyleri içine çıkın ettiği ve bir çeşit ufak bohça gibi kullandığı eşyadır. Karamanlı Nizâmî, sevgilinin âşığına olan ilgisizliğini, âşığın ayrılık acısıyla döktüğü gözyaşlarının ne kadar çok olduğunu ifade etmek için kullandığı yağlığı vuslata (kavuşmaya) benzettiği ve " (Ey sevgili!) Sen ki kavuşma yağlığıyla kanlı göz yaşlarımı (hiç) silmedin; (şimdi de) ayrılık ateşiyle ciğerimi dağlamaya mı başladın? " diye sorduğu,

Sen ki vuslat yağlığıyla silmedün kanlu yaşum

Hecr odıyla ciğerüm dağlamağa mı başladın35

şeklindeki beytinde de günlük hayatın izlenimleriyle hayallerini kaynaştırmıyor mu?

Mıknatıs, demir zerrelerini kendisine çeken bir gereçtir. Günlük hayatımızın birçok ihtiyacında kullanılır. Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, bu birçok alanda kullanılan gerecin metalleri kendisine çekme özelliğini sevgilinin sert ve duygusuz gönlünü demire benzettiği beytinde kendi gönlünü de sihir yoluyla mıknatısın özelliklerini kazanacak bir unsur gibi düşünerek, sevgilinin gönlünü kendine bağlamayı hayâl ettiği ve "Ey gönül! (sevgilinin

gönlünü kazanmanın tek çaresi) sihir öğrenip mıknatıs olmaktır; çünkü onun (sevgilinin) gönlünün demirden olduğunu öğrendin.” dediği,Çâresi sihr öğrenüp âhen-rübâ olmak gerekBildün ey dil çü kim anun gönlüni âhen dürür36

şeklindeki güzel beytinde de günlük hayatla tamamen iç içe değil midir?

Eskiden takvimler müneccim adı verilen görevliler tarafından hazırlanır ve tabiat hadiseleri ve önemli olaylar takvimde yazılırdı. 15. yüzyılın önemli şâirlerinden biri olan Ahmed Paşa, sevgilinin kaşlarını eğriliği ve inceliği sebebiyle hilâle benzettiği ve yeni ayın, ayın gökyüzünde hilâl şeklinde görünmesiyle başlamasından hareketle “Ey ay yüzlü (sevgili) ! Kaşının eğrisini gören müneccimler, takvimde ay başında fitne (kargaşa) var diye yazarlar.” dediği,Ey kamer-tal’at kaşun kavsin görüp takvîmde

Ay başında fitne var diyü müneccimler yazar37şeklindeki beytinde, sevgilinin âşıklarına görünmesi hâlinde âşıkları arasında meydana gelecek kargaşaya da işaret ederken, acaba içinde yaşadığı gerçeklerden ne kadar uzakta bulunmaktadır?

Nef’î, feleği mühendise, güneşi yıldızların arza nazaran yükseklik derecesini bulmakta kullanılan usturlâb adlı âlete, güneş ışıklarını da bu âletin ipine benzeterek “Felek mühendis olmuş, bu duvarın yüksekliğini ölçmek için güneşi usturlâb, güneş ışığını da ona ip yapmış.” dediği,İrtifâ’ın almağa olmış mühendis çarh ana

Mihri usturlab edip kılmış şu’âın rismân38

şeklindeki beytinde, gözlemlerini ölçüp biçip, bir mühendis titizliği ile şâirlik gücünü birleştirip gerçek hayata sıkı sıkıya bağlanmıyor mu?

Gözlük, gözü bozuk herkesin kullanmak ihtiyacında olduğu vazgeçilemez bir sağlık gerecidir. Toplumumuz gözlük kullananlara esprili bir şekilde yaklaşırken “dört göz” ifadesini kullanır. Kastamonulu Şâvûrî bu ifadeyi sevgilisine duyduğu hasreti daha kuvvetle ifade etmek için “dört

gözle yol gözetmek” şeklinde deyimleştirerek “Sevgilinin güzel yüzünü (daha iyi) görmek için (ben gözlerime) gözlük tutarım; (bu sebeple) dört olan gözüm sevgiliyi görmek için (dört gözle) yol gözetir.” dediği,

Gözlük tutarın görmeğe ben rûy-ı nigârı

Dört oldu gözüm yol gözedür görmeğe yâri39

şeklindeki beytinde hayatımızdaki gözlük gerçeğini, bununla ilgili olarak toplumumuzda gelişen latife yollu davranış biçimini ve buna bağlı olarak geliştirilen güzel bir deyimimizi şiirinde kullanırken, bu toplumla iç içe yaşayan bir fert olarak görünmüyor mu?

Çarh, gökyüzü anlamının yanında bıçak, hançer kılıç gibi aletleri bilemek için kullanılan bileği taşını döndüren aracın da adıdır. Çarka tutulan hançerin, eğer imal edilirken eğri imal edilmemiş ise, düz olan ağzı çok bilenmekten dolayı meydana gelen aşınma sebebiyle eğri bir şekil alır. Bu görünüşüyle hançer şekil bakımından yeni doğmuş aya yani hilâle benzer. 16. yüzyılın güçlü şâirlerinden Nev’î, çarh kelimesinin bu değişik anlamlarından yararlanarak, gökyüzünü, dönerek hareket etmesini de göz önünde tutarak, kesici aletleri bilemeye yarayan çarka, hilâli de gökyüzünde bulunması ve şekil benzerliği sebebiyle hançere benzeterek “Yeni ayın hançeri bu kadar keskin olursa bunda şaşıracak ne var? Kaza eli nice zamandan beri onu çarha tutar.” şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

Olursa hançeri mâh-ı nevün n’ola bârik

Niçe dem oldı tutar anı çarha dest-i kazâ40

şeklindeki güzel beytinde, ne kadar hayâl gücünün ufuklarında dolaşsa da bir yönüyle günlük hayatın ve tabiatın gözlemlerinden yararlanmıyor mu?

Bugün kullandığımız takvimli saatlerin ne zamandan beri toplumumuzda kullanıldığı bir araştırma konusu olabilir; ancak, bu saatin Nâbî’nin yaşadığı 18. yüzyılda kullandığımız, en azından haberdar

olduğumuz bir önemli icat olduğunu, gönlünü “aylı günlü saat” olarak vasıflandırdığı ve “Gönül güzellerin düşüncesi ile sıkı fıkıdır, sînemin içi sanki aylı günlü bir saattir.” dediği

Gönül ki fikr-i bütân ile germ-ülfetdür

Derûn-ı sîne hemân aylı günlü sâ’atdür41

şeklindeki beytinde, toplumdaki gelişmelerden ve yeniliklerden acaba ne kadar uzaktadır?

Bâkî, bugün günlük hayatımızın vazgeçilemez toplu ulaşım vasıtalarından biri olan “dolmuş” un 16. yüzyılda da mevcut olduğunu ve sahiller arasında sefer yapan “dolmuş kayıkları” bulunduğu bilgisini bize aktardığı ve “Yine zevrak denilen kadeh tatlı şarap ile dolsa, bu dolmuşla eğlence ve neşe kıyısına geçsek.” dediği,

Kenâr-ı ayş u safâya geçilse dolmuş ile

Yine pür olsa mey-i hoş-güvâr zevrakda42

şeklindeki beytinde, zevrak kelimesinin kayık ve kadeh anlamlarından da yararlanarak dolmuş kayığına binip tâ 16. yüzyıl sahillerinden 2l. yüzyılın sahillerine, zamanımıza demir atmıyor mu?

Nev’î, yetim ve dolayısıyla korumasız kaldığı için korkuyla ve ümitsizlikle annesinin eteğine sarılan bir çocuğun çâresizliğini ele aldığı, gözlerinden eteğine dökülen gözyaşlarını, annesinin eteğine sarılan bir çocuğa benzettiği ve “Eğer yetim göz yaşlarım eteğime sarılmasaydı, ben çoktan yokluk diyarına (öteki dünyaya) giderdim.” dediği,

Adem diyârına çoktan revân olurdum ben

Yetîm-i eşküm eger almasaydı dâmânum43

şeklindeki nefis beytinde, hayatın ve içinde yaşadığı toplumun acı gerçeklerinden ilham almıyor mu?

Dîvan şâiri, yer adlarımızı, sözlük anlamlarından da yararlanarak, beyitlerine aktarıp bu konuda da bize renkli hayaller sunarken, aynı

zamanda belge niteliğinde bilgiler de aktarmışlardır. Ederunlu Vâsıf'ın Vâlide Sultan Kasrı'nın inşâsı dolayısıyla yazdığı 1226/1811 tarihli tarih manzûmesinde yer alan ve "Bu sultanlara yakışır yeni tarzda yapılan yüce kasrın inşasıyla Eskidar'ın nâmı Üsküdar şeklinde değişti." dediği,

Bu tarz-ı nev mulûkî kasr-ı âlînün binâsıyla

Değişti şimdi nâmı Eskidâr'ın Üsküdâr oldı44

şeklindeki, "Üsküdar"ın eski adının Eskidâr (Eski kapı veya Eski ev) olduğunu ifade ettiği beyti ile Taşlıcalı Yahyâ Bey'in, sevgilinin siyah kaşlarını "Karesi", nurlu yüzünü "Aydın", siyah kâkülünü "Şam" ve beyaz sînesini "Akyazı" vilayetlerine benzettiği ve " (O sevgilinin) kaşları Karesi, nurlu yüzü Aydın, kâkülü kavuşma Şâm'ı (akşamı) ve sînesi de Akyazı'dır." dediği,

Karesi ebrûları Aydın münevver çihresi

Kâküli Şâm-ı visâli sînesi Akyazı'dur45

şeklindeki beytini örnek olarak vermekle yetineceğiz. Bu iki küçük örnek bile Dîvan şiiri hakkındaki haksız suçlamalara bir cevap teşkil etmiyor mu?

Bilhassa çocukların yaptıklarını anlatmak ve belki de çocuklara gözdağı vermek için annelerin çok kullandıkları "Akşam baban gelsin bu bana yaptıklarını bir bir anlatacağım" şeklinde bir söz vardır. Halkımız arasında da sık sık kullanılan bu tatlı şikâyetlenme sözü

Mesîhî'nin sevgiliyi Hakk'a şikâyet ettiği, devrinin okun ucuna mektup bağlayarak haberleşme gibi bir geleneğine de işaret ederek, göklere yükselen âhını oka benzettiği ve " (Ey Sevgili!) Senin bana ettiklerini Hakk'a bir bir arz etmek için ah okunun peykânına (ucuna) mektuplar bağladım." dediği,

Sen bana itdüklerün bir bir Hakk'a arz itmeğe

Ruk'alar bağladım âhum okınun peykânına46

şeklindeki beytinde, bize Dîvan şiirinin hayatın tam içinde olduğu haberini de göndermiyor mu?

Sosyal tenkit de Dîvan şâirlerimizin asla ihmal etmediği konular arasında yer alır. Birçok şâirimizde karşımıza çıkan bu özelliğe ait zikredeceğimiz birkaç beytin bu konudaki düşüncelerimize ışık tutacağı kanısındayız.

20. yüzyılda yaşamış olan Hâfız Cemal Ararat'ın feleğe kıymet vermeyecek kadar dünya zenginliklerine önem vermediğini ifade ettiği, kıymetsiz bir para birimi olan metelik ile bu kelimenin değersizlik ifade eden anlamından yararlanılarak yaratılmış olan "metelik vermemek" deyimini ustalıkla kullandığı, ne kadar gönül zengini olduğunu ifade ettiği ve "Ben bu yokluk pazarında (dünyada) öyle zengin biriyim ki, feleğe metelik vermek için bende bozukluk yoktur." dediği,

Ol ganîyem ki bu bâzâr-ı fenâda feleğe

Metelik vermek için bende bozukluk yoktur47

şeklindeki nefis beytinde, sosyal hayatımızın hırsın ve bencilliğin ötesine taşınmış bir örnek davranış biçiminin güzelliğini görmemek mümkün müdür?

Toplumumuzda ilimle ve eğitimle uğraşanların ihmali ve maddî sıkıntı içinde oluşu, buna karşılık cahillerin ve herhangi bir şekilde işlerini yürütmesini becerenlerin daha iyi imkânlara sahip olduğu gerçeğinin, bugün olduğu gibi beş yüz yıl önce de aynen geçerli olduğunu Rumelili Za'îfî'nin "Bilgi sahipleri bir köşede ekmeklerini küle banıp (kurumuş ekmeklerini ısıtıp ısıtıp) yer, câhilin önünde çeşit çeşit nimet taze taze ve bol bol (bulunur)." dediği,

Bir bucakda ehl-i dâniş küle banup nân yir

Câhil envâ'-ı ni'âmda tâze tâze çend çend48

şeklindeki güzel beytinde ve daha sonraki asırlarda aynı çarpıklığı gören ve benzeri duyguları dile getiren Nef'î'nin "Çarh (felek) bilgi sahiplerine harmanından bir tane bile vermez; fakat, bir câhil bulsa bütün varını bol bol saçar." dediği,

Dâne vermez hırmeninden merdüm-i dânâya çarh

Bezl eder vârını ammâ bulsa bir nâdâna hep49

şeklindeki beytinde, asırlardır hâlâ kanayan toplumsal bir yaramıza parmak basmıyor mu?

Toplumumuzun bir başka kanayan yarası rüşvettir. Bundan beş yüzyıl önce yaşamış olan Andelîbî (Bülbül Hasan)'nin,

Eline zer alup varsan "Efendi gel buyur" derler

Eğer destin tehî varsan Efendiyi "uyur" derler50

şeklindeki beytinde, bu onulmaz toplumsal derdimize tercüman olduğunda, bu olumsuzlukları yaşamayan, fildişi kulesine çekilmiş, toplumdan ve toplumsal meselelerden kendini soyutlamış bir şâir olarak mı karşımıza çıkıyor?

Nâbî, nefse düşkünlüğün ve bu geçici dünyaya bağlanmanın yanlışlığını ve insanın hayatını cehenneme çevireceğini, sosyal hayatımızın bir gerçeği olan birden çok kadınla evlenmenin getireceği olumsuzluk ve sıkıntılarla anlattığı ve "Ey nefsine esir olan kişi! Dünyaya bu telaş (bu düşkünlük) nedir? Hanım üstüne hanım alan hiç rahat eder mi? " diye sorduğu,

Dünyâya bu telâş nedür ey esîr-i nefs

Râhat bulur mı avret alan avret üstüne51

şeklindeki beytinde, bugün de geçerliliğini sürdüren bir sosyal probleme parmak basmıyor mu?

Şîrâze, kitabın formalarının dağılmaması için kitap ciltlenirken kitabın sırtının iki ucuna geçirilen ibrişim şerittir. Kelime mecâzen düzen, düzgünlük anlamına gelir. Mengene ise kitap ciltlenirken kitabın

sıkıştırılmasına yarayan bir âlettir. Nâbî, insanların hayatları boyunca çektikleri ıstırâbı mengeneye, bu ıstırap sonunda ulaştıkları düzenli hayatı da şîrâzelenmiş bir kitaba benzettiği ve "Dünya, ıztırap mengenesinde sıkmayınca bir kimseye nizam şîrâzesi (rahat ve huzur) verir mi? " diye sorduğu ancak, sorunun cevabını beklemediği ve vermez dediği,

Gerdûn virür mi kimseye şîrâze-i nizâm

Tâ sıkmayınca mengene-i ıztırâbda52

şeklindeki beytinde hayatımızdaki önemli bir gerçeği ifade etmiyor mu?

Zâtî'ye göre halkın arasına soğukluk ve nifak sokanlar yüzüne tükürülmeyi hak ediyor demektir. Zaman da kışı getirmesi sebebiyle halkın arasına soğukluk sokmuş ve yüzüne tükürülmeyi hak etmiştir. Kışın yağan kar ise bulutun kızgınlıkla halkın arasına soğukluk sokan zamanın yüzüne tükürdüğü tükürüktür. Tabiî bir hadiseyi sosyal bir bozuklukla bütünleştiren ve "Bulut, halkın arasına soğukluk düşürdüğünü gördüğü zamanın yüzüne hışım ile tükürdü." dediği

Halk arasına gördü ki düşürdi sovukluk

Hışm ile bulut yüzine tükürdi zamânun53

şeklindeki beytinde, günlük olaylardan ve tabiatla iç içe olmaktan ne kadar uzaktadır acaba?

Taşlıcalı Yahyâ, "Açlık askeri ok ve yay ile yürüdü (hücum itti), bir bazlamaç olsaydı ona kalkan yapardım." dediği ve açlığı ok ve yayla hücum eden açlık askerine, bazlamacı da şekil bakımından ve açlığı giderme özelliği bakımından açlık askerinin hücumuna karşı koymak için kullanılacak bir kalkana benzettiği,

Açlık çerisi tîr ü kemân ile yürüdü

Bir bazlamaç olaydı iderdim ana siper54

beytinde, günlük hayatın tam ortasında bulunmuyor mu?

Nâbî, “Derdini ekâbirlere anlatmak için hiç zahmet etme; (çünkü) lütuf göstermek kibarlar için edebi terk etmek anlamına gelir” dediği,

Hîç arz-ı hâl kaydına düşme merâmunı

Tezkîr-i lutf terk-i edebdür ekâbire55

şeklindeki beytinde, zamanın ileri gelenlerinin bir davranış biçimini tespit edip bize aktararak sosyal bir yaraya parmak basmıyor mu?

Dil birliğinin sağlanması bakımından İstanbul lisânı müşterek bir dil olarak düşünülmüştür. Bugün de geçerliliğini her zamankinden fazla hissettiren bu dil meselesinin Nâbî’nin yaşadığı 18. yüzyılda da önemli bir mesele olarak mevcut bulunduğunu “Nâbî, sözlerimiz (tatsız) tuzsuz olsa bunda şaşıracak ne var? Çünkü biz İstanbul lisânını bir kenarda unuttuk.”dediği,

Nâbî aceb mi sözlerümüz olsa bî-nemek

İstanbul’un lisânın unutduk kenârda56

mısralarında tespit etmiş olmamız, bu dil yarasının hâlâ kanamakta olduğunu göstermesi bakımından önemli bir sosyal ve kültür meselesine parmak basmak değil midir?

Refî-i Âmidî’nin “Şarap ibriği, kadehin emzikli annesi, meyhaneci de içki dağıtanların süt babasıdır.” şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

İbrîk-i mey ki sâgarın emzikli mâderi

Pîr-i mugân da sâkîlerin süt babasıdır57

betinde yer alan “emzikli anne” ve “süt babası” ifadeleri de şâirin günlük hayatla olan ilgisinin bir işareti değil midir?

Yalnızlık teması bütün edebiyatlarda olduğu gibi divan edebiyatımızda da çok güzel örneklerini bulmuş, şâirlerin devamlı ilgisinde kalmış vazgeçilmez bir konudur. Birçok güzel örneği bulunan bu konu Necâtî Bey’in mısralarında en hüzünlü ve erişilmez noktaya ulaşmıştır. Dinimiz gereği ve insanî duygular icabı, hiç kimsesi olmayanların

cenazeleri bile kaldırılır ve üzerine toprak atacak birileri mutlaka vardır. Necâtî Bey hayatın bu gerçeklerini kullandığı ve “Benim için ağlayın (çünkü), öldüğüm zaman sabah rüzgârından başka hiç kimse üstüme (mezarıma) bir avuç toprak atmak için gelmez.” dediği,

Beni ağlan beni kim üstüme gelmez ölicek

Bir avuç toprak atar bâd-ı sabâdan gayrı58

şeklindeki nefis beytinde yalnızlığın ve çâresizliğin ifadesinde doruklara tırmanırken, hayatın tam ortasına bağdaş kurup oturmuş değil midir?

Tıp ilmi ve halk tabâbeti de Dîvan şâirlerinin ilgisiz kalamadığı hayatımızın önemli bir olgusudur. Dîvan şâirleri konuya olan ilgisini ve bu konudaki bilgisini de sık sık şiirlerine taşımayı ihmal etmemiştir. Zâtî’nin, sevgilinin yanağını öpme arzusunu yerine getirmek için ayna ile ölüm hadisesini tespit gibi bir tıbbî yolu denediği, sevgilinin parlak ve güzel yüzünü aynaya benzettiği, hile yoluyla bu arzusunu gerçekleştirmeye çalıştığı ve “Ey kan dökücü güzel! Gözünün celladını gördüm ve hayatım gitti (öldüm); inanmazsan yanağının aynasını ağzıma tut.” dediği,

Gözün cellâdını gördüm hayâtım gitdi ey hûnî

İnanmazsan eger tut ağzuma mir’ât-ı ruhsârını59

şeklindeki beytinde, günlük uygulamadaki bir teşhis metodunu bizlere aktarmıyor mu?

Zâtî’nin bir cerrâhî müdahaleyi edebî ifadelerle şiirine taşıdığı ve “Ey cerrah, bin dirhem ibrişim getirsen bile, bu yüz parça olmuş göğsümün yaraları dikiş tutmaz (dikemezsin)” dediği,

Eger bin dirhem ibrîşim getürürsen dikiş tutmaz

Eyâ cerrâh zahmın dikmeğe bu sadr-ı sad-çâkün60

şeklindeki beytinde o yüzyılda yaraları dikmek için ibrişim kullanıldığını da aktararak, belge niteliğinde bilgileri bize ulaştırmıyor mu?

Örümcek ağının, yaraların kanını durdurucu bir özelliği vardır ve halk arasında kanayan yaraların kanını durdurmak için sigara külü, tuz ve idrar gibi maddelerin yanında örümcek ağının da kullanıldığını biliyoruz. Örümcek ağının bu özelliği Nev'î'nin "Gözüm şu yaraya benzer ki, kirpiklerim onun üzerine bir örümcek ağı gibi basılmadıkça kanı dinmeyecektir." dediği ve kanlı gözyaşları döken âşığın göz yaşlarının ancak ölünce dineceğini, kirpik-örümcek ağı benzetmesinden de yararlandığı,

Gözüm şu yaraya benzer kim dinmege kanı

Örümcek ağıdır üstünde sanki müjgânum61

şeklindeki beytinde, halk hekimliğine ait bir bilgi olarak bize aktardığını tespit etmiyor muyuz?

Nabız tutarak bazı hastalıkların teşhisi metodu bugün de geçerliliğini korumaktadır. Helâkî, çok kullanılan bu teşhis metodunu "Ey Helâkî! Ecel tabibi nabzımı tutup, bu derdin en geçerli ilacı ölümdür dedi." şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

Nabzum tutup Helâkî tabîb-i ecel didi

Ölmek bu derde hemîn var ise ilâc62

şeklindeki beytinde, toplumun gerçeklerine ne kadar ilgisizdir?

"Şişe çekmek" soğuk algınlıklarının tedavisinde kullanılan bir usuldür ve eskiden çok yaygın olan bu tedavi şekli bugün de bazı yörelerimizde uygulanmaktadır. Hayâlî Bey, bir tâbir olarak "içki içmek" anlamına da gelen bu ifadeyi ustalıkla "Eğer sıhhat (sağlığına kavuşmak) istersen sakın tabibin şerbetini (ilacını) çekme (içme): mihnet ve gam derdine en iyi ilaç şişe çekmek (içki içmek) tir." dediği,

Sıhhat istersen eğer sakın çekme tabîbin şerbetini

Mihnet ü gam derdine gâyet devâdur şîşe çek63

beytinde ustalıkla kullanırken halkın arasında yaşayan bir insan olarak görünmüyor mu?

Akıl hastanesi anlamına da gelen Dârüşşifâ'da, görevlilerin hastalara uyguladıkları olumsuz davranışları nefsinde deneyen Fâzıl, yağmurlu bir havada gardiyandan yediği tokadın duygularını dile getirdiği ve

Sille-i dârüşşifâdır sanmayın gök gürlüyor

Bu yağan yağmur değildir âsumân ağlar bana64

dediği beytinde bugün de zaman zaman hâlâ şâhidi olduğumuz bir sosyal yaramıza parmak basarken, aynı sıkıntıları çeken diğer mazlumların kaderini paylaşmıyor mu?

Çok içki içen kimselerin başı ağrır. Başı ağrıyan insanlar bu ağrılarını hafifletmek veya gidermek için başlarını bir bezle sıkıca bağlarlar. Rumelili Zaifî içi şarap dolu ve içine toz toprak girmesin diye ağzı bir bezle sıkıca kapatılıp bağlanmış büyük bir şarap küpünü, çok şarap içtiği için başı ağrıyan ve ağrısı giderilmek için bir çemberle bağlanmış birine benzettiği ve "Çok şarap içtiği için küpün başı ağrımış; (bu sebeple) onun başını (kellesini) çenberle kat kat sarıp hoş ettiler (baş ağrısını giderdiler)." dediği

Çok şarâb içdügi içün ağrımış başı küpün

Kellesin çenberle kat kat sardılar hoş itdüler65

şeklindeki güzel beytinde, günlük hayatın izleri ile halk tabipliğinin, bugün de geçerli olan baş ağrısını tedavi şeklini görmemek mümkün müdür?

Sâbit'in, tabiplerin hastaya giderken nazlanması ya da hastanın veya hasta sahibinin doktor beklerken yaşadığı sabırsızlığın bir ifadesi olarak karşımıza çıkan ve "Eğer tabiplerin naz hastalığına bir ilaç bulunsaydı, hastanın derdine de bir derman bulunurdu."dediği,

Hastanın derdine dermân bulunurdu ammâ

Marâz-ı nâz-ı etibbâya bulunsaydı ilâc66

şeklindeki beyti, bir yönüyle de olumsuz ve bir tabibe yakışmayan sosyal bir davranış biçiminin tenkidi mahiyetinde değil midir?

Musikî de sosyal hayatımızın vazgeçilmez faaliyetlerinden biridir. Hayatımızda çok önemli bir yeri olan mûsikiye Dîvan şâirlerimiz de ilgisiz kalmamışlar ve musikiyle ilgili pek çok unsuru şiirlerinde malzeme olarak kullanmışlardır.

16. yüzyılda yaşamış olan Rumelili Zaifî'nin "Kulağını burdukça daima göğsünü geçiren kopuz gönül alan sevgiliye bütün sırlarını söylemek ister" dediği

Geçirür göğsini dâyim kulagın burdukça

Dimek ister kıla dek râzını dil-dâra kopuz67

beytinde, kopuz adlı Türk sazının akort edilme gibi basit bir işlemini şiirine aktarırken, kopuz ile âşık, kopuzun mandalı ile kulak, akort edilmiş bir sazın tellerinin çıkardığı âhenkli sesler ile sırlarını ifşâ eden âşığın inleyişleri arasında kurduğu bu güzel ilgide gerçek hayatın izlerini görmemek mümkün müdür?

Yükseğe gerilen tel üzerinde canını tehlikeye atarak gösteri yapan cambaz bugün de bazı küçük yerleşim yerlerinde ve bayramlarda bazı büyük merkezlerde ve genellikle sirklerde görebildiğimiz bir gösteri sanatkârıdır. Nâbî, zamanında sık sık karşılaştığı bu halkın çok itibar ettiği eğlence türünü mûsikî ile bütünleştirdiği, mızrabı cambaz, adını zikretmediği telli bir sazın tellerini de cambazın üzerinde yürüdüğü ipler olarak hayâl ettiği ve "Ey Nâbî! Mızrap, mecliste cambazlık eder ve sazın nağmelerine uyarak ipten ipe sıçrar." dediği,

Nâbiyâ bezmde cân-bâzlık eyler mızrâb

Sıçrar âvâze-i sâz ile resenden resene68

şeklindeki beytinde, günlük hayattaki gözlemleri ile musiki bilgisini kaynaştırarak bize sunmuyor mu?

Zaifî, bir meyhâne ortamındaki eğlence meclisini tasvir ettiği gazelinin bir beytinde meclisteki sazları anlatırken, onları birer güzele benzetir ve adlarını zikretmeden nefesli, vurmalı, yaylı ve mızraplı sazların tamamını ifade ettiği ve "Sazın kimini öptüler, kimisini okşadılar, kimisini omuzladılar, kimini ise kucakladılar." dediği,

Öpdüler sâzun kimin kimisini ohşadılar

Kimisin ber-dûş kimini der-âgûş itdiler69

beytinde, ney ve kaval gibi nefesli, def ve darbuka gibi vurmalı, keman gibi omuza konularak, ud ve tambur gibi kucağa alınarak çalınan sazların çalınış biçimlerini de tespit ederken, dikkatli gözlemlerini ve mûsikî bilgisini şâirâne bir şekilde gözlerimizin önüne sermiyor mu?

Tâcîzâde Ce'fer Çelebi, bir bahar tasvirinde gülleri def çalan bir çalgıcıya, güzel nağmelerle devamlı öten bülbülü neyzene, rüzgârda hafif hafif sallanan serviyi rakseden bir güzele benzetirken, bahar mevsiminin insanlara verdiği güzel duygulara dayanarak "şâdlık devrânı" olarak vasıflandırdığı ve "Güller def çalar, bülbüllerin neyi güzel nağmeler çıkarır, gönül alan servi raks eder, (şimdi) hoş eğlence zamanıdır." dediği,

Def urup güller olupdur nây-ı bülbül nağme-sâz

Serv-i dilcû raks ider hoş şâdlık devrânıdur70

şeklindeki beytinde, "şâdlık devrânı"nın güzelliklerini ve coşkusunu güllerle, bülbüllerle ve servilerle paylaşmıyor mu?

Ticaret hayatı her toplumun hayatında önemli bir yer tutan sosyal ve ekonomik bir faaliyettir. Gezginci tüccarların satacakları ticarî eşyayı kaynağından alıp ulaşabildikleri her yere götürüp satmaları da bu faaliyetin, bugün olduğu gibi dün de, değişmez bir kuralıdır. Neşâtî, Peygamber Efendimiz için yazdığı na'tın bir beytinde hareketlerinden ve gece ile gündüzü ifade etmeleri bakımından güneş ve ayı iki gezginci tüccar olarak hayâl eder. Bu tüccarların gündüz ve gece dünyaya sundukları mal ise

beyaz renkli güzel bir koku maddesi olan kâfura benzetilen gündüz ile siyah renkli güzel bir koku maddesi olan ambere benzetilen gecedir. Şâirin bu işin devamlı yapıldığını da ifade ettiği ve "Güneş ve ay, gündüz gece dünyâya kâfur ve amber arz eden (taşıyıp satan) iki gezginci tüccardır." dediği,

Mihr ü meh kim iki sûdâger seyâhat-pîşedür

Arz iderler rûz u şeb kâfûr u anber rûz u şeb71

şeklindeki beytinde içinde yaşadığı toplumun ticârî faaliyetinden bizi haberdâr ederken, tabiatla olan yakın ilgisini de dile getirmiyor mu?

Nâbî, "Masrafı gelirinden fazla olan kimselerin kadınına mağlup olan erkekten farkı yoktur." dediği,

Farkı yok merdânı mağlub olmadan nisvânına

Her kimin kim masrafı gâlib gelir irâdına72

beytinde, ekonomik bir kuralı dile getirmiyor mu?

İmâretler, ihtiyaç sahiplerinin sığındığı ve ihtiyaçlarını giderdiği önemli sosyal müesseselerimizden biridir. Helâkî gönlünü imâret, dert ve belâyı da bu imâretin devamlı misafirlerine benzettiği ve "Ey Helâkî! Vîrâne gönlümü dert ve belâdan boş (dertsiz ve belâsız) bulmadım: (çünkü) o bir imarettir ve misafir konmayan imaret olmaz." dediği,

Dil-i vîrânumı derd ü belâdan bulmadum hâlî

Müsâfir konmamag olmaz Helâkî bu imâretdür73

şeklindeki beytinde, sosyal hayatımızın gerçekleri ve sosyal bir müessesemiz mısralarda boy gösterirken, Dîvan şâiri başka gezegenlerde mi yaşamaktadır?

Sosyal hayatın düzene konulması için yönetenler tarafından zaman zaman konulan narhlar ve yasaklar da Dîvan şâirinin ilgisinden uzak kalmayan sosyal gerçekler arasında yer alır. İçki yasağı, kahve yasağı gibi yasaklamalarla ilgili kaleme alınmış manzumeler ve beyitlerin sayısı da sanıldığından çok fazladır. Bir örnek olması bakımından Sâdullah İzzet'in

kahveye konulan narh sebebiyle yazdığı, bedduâ mahiyetindeki “Kahve narhını koyan kahve gibi azap çeksin, hem yanıp (tavada kavrulup) yüzü kara olsun, hem (kahve değirmeninde çekilip) parçalansın, hem de (pişirilmek için) suya gark olsun” dediği ve çiğ kahvenin fincana dökülünceye kadar geçirdiği safhaları da anlattığı,

Kahve narhın artıran kahve gibi çeksin azâb

Ham yanıp hem rû-siyeh hem hurd ola hem gark-ı âb74

şeklindeki beytini, Nev’î’nin kahve yasağı dolayısıyla inzibat belediye zâbıtalarının kahve satanlara yaptığı eziyetleri ve haksızlıkları, kahve içemeyen müderrislerin düştükleri sıkıntıları dile getirdiği ve “Belediye zâbıtaları kahve satanlara niçin zulmeder? Yoksa bir Müslüman kahve içerse kâfir mi olur? Eğer müderris iki fincan kahve içmezse gece kitaba bakamaz (dersini hazırlayamaz) ve ertesi gün de derse çıkamaz (ders veremez).” dediği,

Muhtesib kahve-fürûşa ne ta’addî eyler

Yohsa kâfir mi olur içse müselmân kahve

İrte derse çıkamaz gice kitâba bakamaz

Eğer içmezse müderris iki fincân kahve75

şeklindeki kıt’asını ve Cemâlî’nin “Yine şarap içmeye sıkı yasak oldu ve dünya suyu soğulmuş (suyu çekilmiş) değirmene döndü.” dediği,

Muhkem yasağ oldu mey-i nâba çün yine

Gerdûn döndü suyu soğulmuş değirmene76

şeklindeki beytini örnek vermekle yetineceğiz. Sayıları sanılandan çok daha fazla olan bu konudaki ifadelere verdiğimiz bu üç örnek bile Dîvan şâirlerinin çevresinde gelişen sosyal olaylara ilgisiz kalmadıklarının açık delillerinden değil midir?

Şimdi olduğu gibi eskiden de altın ve gümüş gibi kıymetli maden külçelerinin üzerinde saflığını belirleyen ve kumaşların kenarında kalitesini

gösteren damgalar bulunurdu. Günlük hayattaki bu olağan uygulamadan ilham alan Yenişehirli Beliğ, sevgilinin beyaz ve temiz bedenini saf gümüş külçesine ve göbeğini de bu gümüşün saflığını (karat) gösteren damgaya benzettiği ve "O aya benzeyen sevgilinin saf gümüş gibi temiz olan vücudu sanki yaratılırken ayar olunmuştur; çünkü, göbeğinin şekli bir külçe gümüş üzerindeki damgaya (sah işaretine) benziyor." dediği,

Ayâr olmuş ezelde cism-i pâki ol mehin gûyâ

Ki benzer resm-i nâfı tûde-i sîm üzre damgâya77

şeklindeki beytinde, içinde yaşadığı toplumdan ne kadar uzaktır?

Din ve dînî unsurlar her toplumun hayatında önemli bir yeri olan inançlar manzûmesidir. Böyle önemli bir sosyal olguya elbette ki Dîvan şâirleri de ilgisiz kalamamış, birçok dîni ve tasavvufî terim ve bilgiyi mısralarına taşımışlardır. Biz bu yazımızın konusu olmadığı için Dîvan şiirindeki dînî ve tasavvufî unsurlar üzerinde durmayacağız. Ancak konumuzun gereği olarak birkaç dikkat çekici örneği vermekle yetineceğiz:

Sabun, kirlerin temizlenmesinde ihtiyaç duyduğumuz ve asla vazgeçemeyeceğimiz, toplumun her kesiminde ve her zaman önemini muhafaza etmiş bir temizlik malzemesidir. Tövbe ise günahlardan temizlenmek için dinimizin bize bahşettiği bir arınma yoludur. Nâbî, maddî kir ile manevî kir olan günah ve bunlardan temizlenmeyi sağlayan sabun ile tövbe arasında kurduğu ilgiden yararlandığı ve "Ey Nâbî", günah kiliminin kirinin temizlenmesine ancak tövbe sabunundan imdat (yardım) ile olur." dediği,

Sabûn-ı tevbeden olur imdâd Nâbiyâ

Çirk-i pelâs-ı ma'siyyetün şust ü şûsına78

şeklindeki beytinde dîni bilgi ve inançlarıyla günlük hayatta yaşadıklarını kaynaştırırken, hayatla sıkı sıkıya bağlı mısraları yazmış olmuyor mu?

Şeyhülislâm Yahyâ, “Bayram ayrılık oruçlusuna yılda bir kere görünen ve fazla durmadan geri giden mahcup bir güzeldir.” dediği,

Görinür rûzedâr-ı hicre ancak yılda bir kerre

Çün eğlenmez gider bir dilber-i mahcûbdur bayram79

şeklindeki beytinde günlük hayatın hangi güzelliklerinden uzakta bulunuyor?

Vasfî’nin, “Oruç ayıdır kâfir gözün kan içmesin dedim;, kâfirlerin orucu saf şarapla bozulmaz dedi.” şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

Rûzedür kâfir gözün kan içmesün didüm didi

Rûzesi kafirlerün sınmaz şarâb-ı nâbdan80

beytinde, hayatın gerçeklerini bilmediğini ve onlardan uzak kaldığını kim söyleyebilir?

Tespih, dînî ibâdetlerimiz sırasında kullandığımız eşyalarımız arasında yer alır. Birçok müminin elinden düşürmediği tespih de Dîvan şiirinde sık sık karşımıza çıkan unsurlar arasında yer alır. Hayâlî Bey, âşığın döktüğü kanlı göz yaşı tanelerini de değer ve renk benzerliği bakımından mercan tespihin tanelerine benzeterek “Bir güzelin zülfündeki damla damla kanlı göz yaşlarımı gör; Cibrîl’in elindeki mercan tespih oldu say.” dediği,

Katre katre kanlu yaşum bir sanem zülfünde gör

Yâ kef-i Cibrîl’de tesbîh-i mercân oldı tut81

şeklindeki beytinde dînî inanışlarıyla günlük hayattaki uygulamalarını şiirine taşırken hayatla olan sıkı bağlarını ifade etmiyor mu?

Toplumumuzun bugün de bazı yörelerimizde geçerliliğini sürdüren kültürümüze mâlolmuş güzel âdetlerinden biri de “mum ile okumak” yani mum ile düğüne davet etmek geleneği de, birçok geleneğimiz gibi, Dîvan şiirinde yer almıştır. Bazen “kırmızı dipli mumla okumak” şeklinde karşımıza çıkan bu davet şekli Zâtî’nin “Ey ay gibi güzel olan sevgili!

Akşamları gölgem benim arkadaşımdır:, (ama), o dahi mum ile okumazsam (davet etmeyince) yanıma gelmez.” dediği,

Hem-demüm sâyemdürür ahşam olıcak ol dahi

Okumazsam mûm ile ey mâh gelmez yanıma82

şeklindeki beytinde, arz-ı endâm ederken bu güzel beytin şâiri bir başka toplumun mensubu olarak mı karşımızda durmaktadır?

Halkımızın her türlü inancı da Dîvan şiirinde yer almıştır. Dîvan şiirinin kaynakları arasında önemli bir yeri olan Kur’ân-ı Kerîm, hadisler, peygamber kıssaları ve evliyâ menkabeleri de gerek telmih ve gerekse iktibas yoluyla beyitlerde yer alırlar. Birçok değişik ve güzel örneği bulunan bu konuda Necâtî Bey’in sevgilinin yüzünü Mushaf’a ve rakîbi de şeytana benzettiği ve “Ey sevgili! Yüzünün örtüsünü açma, rakip senin yüzünü görmesin: çünkü Mushaf açık bırakılınca onu şeytan okur derler.” dediği,

Bî-nikâb olma habîbüm görmesin yüzün rakîb

Mushaf açık olıcak dirler anı şeytân okur83

şeklindeki beytini örnek olarak verebiliriz. Bu tek beyit bile Dîvan şâirlerinin içinde yaşadıkları toplumun inançlarından ne kadar haberdar ve onlarla beraber olduğunu göstermiyor mu?

Birbirinin kanını yalayarak kan kardeşi olmak çok eski ve bugün de geçerliliğini sürdüren bir âdetimizdir. Âhî, “yan bakış oklarınla kılıcın can almak için yoldaş oldular: sinemin üzerinde kan yalaşdılar, kan kardeşi oldular,” dediği,

Oklarun cân almağa tîgunla yoldaş oldular

Sînem üzre kan yalaşdılar karındaş oldular84

şeklindeki beytinde gerçek hayatla kan yalaşıp, kan kardeşi olmamış mıdır?

Fâtih’in vezirlerinden olan ve Adlî mahlasıyla şiirler yazan Mahmud Paşa, lâleyi sevgilinin yüzündeki rengi ve kokuyu çalan bir hırsıza

benzettiği ve "Ay Cân (sevgili)! Lâle, yanağının rengini ve kokusunu çaldı ki, bir ağaca sarmışlar ve teşhir için çarşı çarşı gezdirirler." dediği,

Lâle haddinden meğer kim reng ü bû uğruladı

Kim dırahta saruben gezdirirler bâzârda85

şeklindeki beytinde, sevgilinin güzelliğini dile getirirken bir taraftan da devrine ait hırsızlık yapanların cezalandırılma biçimi hakkında bize belge sunmuyor mu?

Dukakinzâde Ahmed Bey, "(İlâhi aşkın) arzusu (bana) ulaştığı zaman, güneşten düğmesi ve hilâlden iliği olsa bile sabır hil'atini parçalarım." dediği ve sabrı bir makam ve zenginlik nişanesi olan hil'ate, güneş ile hilâli de şekil, değer ve renk benzerliği sebebiyle bu hil'atin altın düğmesi ve iliğine benzettiği,

Şevk irdüğince çâk iderüm sabr hil'atin

Hurşîd olursa tüğme ana mâh-ı nev ilik86

şeklindeki tasavvuf ağırlıklı beytinde, acaba tabiata ve sosyal hayata ait gözlemlerinden yararlanmıyor mu?

Hat (yazı) ve yazı sanatıyla ilgili unsurlar da, Dîvan şiirinde sık sık karşımıza çıkan günlük hayatımızın güzelliklerindendir. Bunun sebebi eğitim görmüş olan Dîvan şâirlerinin bir kısmının aynı zamanda hattat olmaları ve hemen hemen hepsinin yazı ve yazı ile ilgili malzeme ve bunların kullanışları hakkında geniş bilgi sahibi olmalarındandır.

17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olan Nâbî'nin "Kalemin gönlü eğri (kalbi bozuk), mürekkebin yüzü kara (güvenilmez), kağıt iki yüzlü (riyakâr); o şâha (sevgiliye) arz-ı hâlimi yazmakta (acaba) kimi sır ortağı yapsam? " şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

Kalem kec-dil mürekkeb rû-siyeh kâğıt dü-rû bilmem

Kimi itsem o şâha arz-ı hâlim yazmada mahrem87

şeklindeki nefis beytinde, kamış kalemi içinin eğri büğrü olması sebebiyle kalbi bozuk, kötü niyetli bir insana, mürekkebi siyah renginden dolayı kara yüzlü yani güvenilmez bir insana ve bir yaprak kağıdı iki sayfadan ibaret olması sebebiyle iki yüzlü yani riyâkâr bir insana benzetirken acaba ne kadar bu gerçek hayatın dışındadır?

Aynı malzemeyi kullanan fakat duygularını daha değişik bir şekilde ifade eden 16. yüzyıl şairlerinden Âhî, “ (Ey sevgili!) Kâğıdın bağrı yufka, kalemin ise gözleri yaşlı; ben senin bana vermiş olduğun dert ve elemi mektuba nasıl yazayım? ” diye sorduğu,

Nice tahrîr ideyin nâmede derd ü elemün

Bağrı yufka kâğıdın gözleri yaşlı kalemün88

şeklindeki beytinde, kâğıt hamurundan imal edilmiş kâğıdı, ıslandığı zaman yumuşayarak özelliğini kaybeden yufka ekmeğine ve aynı zamanda hassas bir insanın gönlüne, kalemi de acıklı olaylar karşısında gözyaşı dökmekten kendini alamayan yine hassas, duygulu bir insana benzeterek, sevgiliye “benim derdime kağıdın ve kalemin hassas gönlü bile dayanamadı” mesajını gönderirken tamamen içinde yaşadığı gerçek hayata sıkı sıkıya bağlı değil midir?

15. yüzyılın önemli şâirlerinden biri olan Ahmet Paşa, sevgiliye olan kayıtsız şartsız teslimiyetini, bir kamış kalemin yazı yazar hâle getirilmesi için uygulanması gereken başının kesilmesi ve dilinin yarılması işlemini kullandığı ve “(Ey sevgili!) Aşkının sırları dilime geldi ise (aşkının sırlarını daha fazla saklayacak hâlim kalmadı ve onu ifşâ edecek duruma geldim ise), kalem gibi başımı kes, dilimi yar (yani beni öldür) elimden ne gelir (bir şey gelmez) ” dediği,

Râz-ı ışkun dilime geldi ise hâme gibi

Başımı kes dilimi yar elimden ne gelir89

şeklindeki beytinde, hayattan ve içinde yaşadığı toplumun değerlerinden ne kadar uzaktadır?

Sevgilinin yüzünü Kâbe'ye, yüzünde beliren ayva tüylerini de, hat kelimesinin yazı ve ayva tüyü anlamlarından yararlanarak, Kuran âyetlerine benzeten l5. yüzyılın bir başka önemli şâiri Necâtî Bey " (Ey Sevgili!) Yüzünde ayva tüylerin çıksa bunun ne zararı var? Kâbe'nin çevresine de Kuran âyetlerini yazarlar." dediği,

N'ola gelse hat-ı sebzin ne hatâsı ola kim

Ka'be'nün çevresine âyet-i Kur'ân yazalar90

beytinde, Kâbe örtülerinin üzerine Kur'an âyetlerinin yazılma geleneğini de bize aktarırken gerek sevgiliye ve gerekse sosyal hayattaki gözlemlerini dînî inanç ve bilgileriyle, sanatkârâne bir şekilde bize aktarırken gerçek hayatın neresinde durmaktadır?

Edirneli Nazmî, "Noktaya benzeyen benleri ve ayva tüyleri sevgilinin yüzünün sayfasına biçim verdi, (çünkü) Mushaf'ın yazısına i'rab ve noktalar konulduğu zaman güzel olur" dediği ve sevgilinin yüzünü Mushaf'a, ayva tüylerinin Mushaf'ın yazısına ve benlerini de i'rab ve noktalara benzettiği,

Safha-i rûyuna sûret virdi yârün hâl ü hat

Hatt-ı Mushaf hûb olur kondukda i'râb-ı nukât91

şeklindeki beytinde günlük hayatın yazı ile ilgili uygulamalarını sevgilinin güzelliğiyle bütünleştirerek bize nakletmiyor mu?

Muska (nüsha) yazma ve yazdırma geleneği toplumumuzun bazı kesimlerinde hâlâ geçerliliğini koruyan bir bâtıl inanıştır. Çeşitli isteklerin yerine geleceğine inanılarak kullanılan bu muskalar arasında evlenmek arzusunda olanların veya birbirine sevimli görünmek arzusu taşıyanların itibar ettikleri bir muska çeşidi olan "şirinlik muskası" Bâkî'nin "Ey Bâkî! Sevgilinin tatlı dudağının (üzerindeki) ayva tüylerini kim görse, şeker

üzerine şirinlik muskası yazıldı zanneder.” dediği ve tadı bakımından sevgilinin dudağını şeker ve dudağı üzerindeki ayva tüylerini yazıya benzettiği,

Nûşîn lebinde hattını kim görse Bâkiyâ

Şîrinlik yazıldı sanur şeker üstüne92

şeklindeki beytinde, sevgilinin ne kadar sevimli, şirin ve cazibeli olduğunu ifade ederken bize hayatın gerçeklerini, toplumun tercihlerini ve ne olursa olsun inanç ve geleneklerimizi aktarmıyor mu?

Taşlıcalı Yahyâ Bey, sevgilinin güzelliğini levhaya, ayva tüylerini bu güzellik levhasının yazısına, benlerini noktaya benzettiği ve yüzünde ben bulunmayan sevgiliyi bu eksiklikten dolayı üzülmemesi gerektiğini söyleyerek teselli ettiği ve “ (Ey sevgili!) Güzelliğinin levhasındaki yazıda noktalar bulunmuyorsa ne önemi var? (Çünkü), kırma hat genellikle noktasız yazılır.” dediği,

Levh-i hüsnünde ne var bî-hâl ise ol tâze hat

Ekseriyâ kırma hat olur nigârâ bî-nukât93

beytinde, günlük hayatla ilgisini devam ettirirken, bizi bir yazı çeşidinden ve onun özelliklerinden de haberdâr ederken, kendisini çevresinden ve çevresindeki güzelliklerden tecrit mi etmektedir?

Berat, eskiden bir rütbe, nişan ve imtiyaz verildiğini bildiren fermana verilen addır ve ferman olması sebebiyle tuğra çekilerek onaylanmış bir belgedir. Helâkî, sevgilinin güzel yüzünü onun güzelliğinin tasdik belgesi olan güzellik beratına, yanaklarına düşmüş kıvrım kıvrım zülfünü şekli ve rengi bakımından o beratın üzerindeki tuğraya ve bütün cazibe ve fettanlığı ile yüzünün üzerindeki zülfü kıvrım kıvrım büken sevgilinin ince zarif parmaklarını da bu tuğrayı çeken kaleme benzettiği ve “O ay yüzlü güzel yanağındaki saçını parmağına dolayıp kıvrım kıvrım eder; sanki, güzelliğinin belgesine kalemlerle tuğra çeker.” dediği,

Eliyle zülfün ol meh kim ruhunda pîç pîç eyler

Berât-ı hüsnine tuğrâ çeker gûyâ kalemlerle94

şeklindeki nefis beytinde bize işveli bir güzelin olağan davranış biçimi yanında günlük hayatla ve yazı ile ilgili birçok güzelliği cömertçe sunmuyor mu?

Nev'î, Dîvan şâirinin tabiatı çok dikkatle incelediğinin ve edindiği izlenimleri şâirlik gücü ve hayalleriyle birleştirdiğine şahitlik edeceği şüphesiz olan beytinde, tabiatı kış mevsiminde üzerinde hiçbir bitkinin bulunmaması sebebiyle gubârî hatla yazılmış, bahar mevsiminin gelmesi ve çiğ tanelerinin düşmesiyle bozulan bir kitaba (nüshaya) benzetirken, bahar mevsiminde çeşit çeşit bitkilerle yeniden canlanan aynı tabiatı da Kudret kâtibi'nin (Hakk'ın) elinden çıkmış ve yeniden yazılmış mükemmel bir nüshaya benzettiği ve "Zemine çiğ taneleri düştü ve gubârî hatla yazılmış olan yazı bozuldu. Çemenin nüshası (kitabı) Hakk'ın eli ile yeniden yazıldı." dediği,

Yazıldı sun' ile yeniden nüsha-i çemen

Şebnem düşüp zemîne bozuldı hat-ı gubâr95

şeklindeki beytinde bizi tabiata ve günlük hayata bağlayan hangi bağlardan mahrum bırakmaktadır?

Lâle Devri'nin şûh şâiri Nedîm, sevgilisinin zerâfetini anlatırken biraz da mübâlağaya kaçarak, " (Ey sevgili!) Dudakların bûse kelimesinin içindeki sin harfinin dişlerinden (bile) incinir: bu sebeple, dudağını öptürmek senin için imkânsız hâle gelmiştir." dediği,

Leblerin mecrûh olur dendân-ı sîn-i bûseden

La'lin öpdürmek bu hâletle muhâl olmuş sana96

şeklindeki beytinde bile gerçek hayatla ilgi içinde değil midir?

Kitap ve defter sayfaları arasına çiçek ve yaprak koyarak onları kurutmak ve bir hatıra olarak saklamak birçoğumuzun yaptığı güzel

alışkanlıklardan biridir. Necâtî Bey, zamanımızdan altı yüz yıl önce bugün de günlük hayatımızda yeri olan bu davranış biçimini dile getirdiği ve “Ey sevgili! O misk kokulu hat (ayva tüyleri) ile o renkli yanak Kur’an sayfaları arasındaki bir gül yaprağıdır.” dediği,

Cânâ hat-ı müşgînün ile ol ruh-ı rengîn

Gül yaprağıdur safha-i Kurân arasında97

şeklindeki beytinde, bugünün şâirleri kadar hayatın güzelliklerine bağlı değil midir?

17. yüzyılın önemli şâirlerinden biri olan Şeyhülislâm Yahyâ, sevgilinin güzelliğinin ancak altın mürekkebiyle yazılacak bir yazı ile tavsif edilebileceğini ve bunun sağlanması için de güneşin her sabah lâcivert renkli bir kâse içinde altın varaklarını ezerek altın mürekkebi hazırladığını ifade ettiği ve “Ey sevgili! Senin güzel yüzünün özelliklerinin yazılabilmesi için altın mürekkebine ihtiyaç vardır; (bu sebeple) Güneş her sabah lâcivert bir kâse içinde altın ezer (altın mürekkibi hazırlar) ” dediği,

Bir lâciverdî kâsede her subh mihr altun ezer

Vasf-ı cemâlün yazmaga cânâ gerekdür hall-i zer98

beytinde, gökyüzünü lâcivert renkli bir kâseye, güneşi de, rengi ve değerinden dolayı, bu kâse içinde her sabah ezilen altın varaklarına benzetirken sevgiliye verdiği değeri ve sevgilinin ne kadar güzel olduğunu dile getirirken aynı zamanda tabiatı ne kadar dikkatle gözlediğini, günlük hayatta her zaman karşı karşıya bulunduğu yazı ile ilgili malzemenin nasıl hazırlandığı konusunda bilgi sahibi olduğunu da göstermiyor mu?

Günlük hayatın ayrılmaz bir parçası olan yazı ile ilgili unsurların divan şiirinde kullanılışına dair sayılamayacak kadar çok örneği burada zikretmemiz imkânsızdır; ancak bu örneklere Taşlıcalı Yahyâ Bey’in “Ey Şeh (sevgili)! Senin güzelliğini anlatmak için bir rubâi söylemişler: Kaşın bu rubainin celî (iri) hatla yazılmış birinci beytidir. Sanki dudaklarının hattı

(ayva tüyleri) da onu tamamlamak için gubârî hatla yazılmış benzeri olmayan bir ikinci beyittir.” dediği,

Bir rubâî söylemişler vasf-ı hüsnünde şehâ

Beyt-i evveldür celî hat ile kâşun fi’l-mesel

Anun itmâmı içün gûyâ lebün hattı senün

Beyt-i sânîdür gubâr ile yazılmış bî-bedel99

şeklindeki mısralarında, hat sanatına ve edebiyata ait bilgilerini hayal gücünün teknesinde şâirlik gücüyle yoğururken günlük hayattan çok mu uzaklardadır?

Millî kültürümüzün önemli bir unsurunu teşkil eden atasözleri ve deyimlerimiz de Dîvan şâirlerimizin sık sık yararlandıkları halka mâl olmuş değerlerimizdendir. Her dîvanda, miktarları farklı olmakla beraber, atasözleri ve deyimlerimizin ustalıkla kullanıldığını görüyoruz. Bu konuya örnek olarak Nev’î’nin “Ey sâkî! Eğer suçum la’l renkli dudağını emip kan ettiğim ise, (sen de beni) kanlar ağlatma; (çünkü) kanı kan ile yıkamazlar.” dediği,

Ger suçum la’lün emüp kan itdüğümse sâkiyâ

Kanlar ağlatma beni kanı yumazlar kan ile100

şeklindeki beytini; Hayâlî Bey’in “ (Ey sevgili!) Hayâlî aşk yarasının derdi ile (kapına) geldi, onu reddetme; (çünkü) kusursuz yar isteyen dünyada yarsız kalır.” dediği,

Derd-i dâğ-ı ışk ile geldi Hayâlî kılma red

Yârsuz kalur cihânda aybsuz yâr isteyen101

şeklindeki beytini; Samî’nin “Tok olanlar aç kalanın ne çektiğini bilmezler; (çünkü) sırtı sağlam kimseye kış şartları yaz gibi görünür.” dediği ve sosyal bir yaramıza parmak bastığı,

Tok olanlar bilemez çektiğini aç kalanın

Sırtı pek kimseye ahvâl-i şitâ yaz görünür102

şeklindeki beytini ata sözlerimizin kullanılışına; Behiştî'nin "Gamın elinden yüzüme yine sille dokunur, mecliste durmadan def gibi kulağım çınlar." dediği,

Dest-i gamdan tokunur gibi yine yüzüme kef

Turmayup deff gibi meclisde kulağım çiniler103

beyti ile Bağdatlı Rûhî'nin "O şahın ihsanının sofrasına elimiz ermez; kavuşmasının nimetine boşyere diş bileriz." dediği,

Hân-ı ihsânına ermez elimiz ol şâhın

Ni'met-i vaslına beyhûde hemân diş bileriz104

şeklindeki iki deyimi bir arada kullandığı beytini de deyimlerimizin kullanılışına örnek olarak kaydedelim. Divan şâirlerimizin halk kültürünün önemli bir parçası olan atasözleri ve deyimlerimize göstermiş olduğu bu yakın ilgi, onların tamamen bu hayatın içinde ve yaşadıkları toplumun ayrılmaz bir parçası olduklarını göstermiyor mu?

Bedduâlar da Dîvan şâirlerimizin oldukça çok ilgilendikleri günlük hayatımıza ait davranış biçimlerindendir. Birçok güzel örneği bulunan bu kullanışlara Behiştî', "Ey Rakîb! Sevgilinin eşiğinde şöyle figân edeyim: Gökte bulut yok iken başına yıldırım insin." dediği,

Yâr işiginde rakîbâ ideyin şöyle figân

Gökde bulut yoğiken yıldırım insin başına105

şeklindeki beytini örnek olarak verelim. Şâir bu beytinde, halkın içinde yaşayan herhangi biri değil midir?

Konumuzla ilgili örnekleri sonsuza kadar uzatmak mümkündür. Lisans, yüksek lisans ve doktora tezi olarak şimdiye kadar yapmış ve yaptırmış olduğumuz çalışmalarda da tespit ettiğimiz gibi, bu örneklere binlercesini eklemek mümkündür. Ancak ne bu yazının sınırları ne de bunun gibi yazılacak sayısız yazının sınırları bu konuda söylenecekleri ve verilecek örnekleri yeterince karşılar.

Daha üzerinde durulmamış, bir tahlil veya şerh metoduyla ele alınmamış, sayısını bile söyleyemeyeceğimiz dîvan ve şiir mecmuaları incelenmeden ve ihtivâ ettiği malzeme ortaya konulmadan söylenecek her söz ve varılacak her hüküm her zaman tartışmaya açık bulunacaktır. Dîvan şiirinin millî kültürümüzle ilgili ne kadar önemli bir kaynak olduğunu, ne kadar geniş bir kültür malzemesini bize intikal ettirdiğini kısa yoldan anlamak için, Ömer Ferit Kam'ın "Âsâr-ı Edebiye Tetkîkâtı Dersleri (Metin Şerhi: Mazmunlar ve Kavramlar)",106 Ahmed Talat Onay'ın, "Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı", 107 Agâh Sırrı Levend'in "Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar) "108 adlı kitapları ile Dîvan şiiriyle ilgili olarak yapılmış tez ve tahlil çalışmalarına, Mesela Ali Nihad Tarlan'ın "Şeyhî Dîvânını Tedkik",109 Mehmed Çavuşoğlu'nun "Necâtî Bey Divanı'nın Tahlîli",110 Harun Tolasa'nın "Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası",111 Cemal Kurnaz'ın "Hayâlî Bey Dîvanı'nın Tahlîli",112 M. Nejat Sefercioğlu'nun "Nev'î Dîvânı'nın Tahlîli",113 İskender Pala'nın "Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü",114

"Nâhit Aybet'in

"Fuzûlî Dîvanı'nda Maddî Kültür",115 Mustafa Tatçı'nın "Hayretî'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası"116 gibi burada uzun bir liste teşkil edeceği için zikredemediğimiz yayınlanmış veya lisans, yüksek lisans ve doktora tezi olarak yapılan yayınlanmamış çalışmaları ve konu ile ilgili makalelerimizi117 şöyle bir karıştırmak bile yeterli olacaktır. Bu çalışmalarla ilgili bir liste "Nev'î Dîvânı'nın Tahlîli"118 adlı çalışmamızda yer almıştır. Bizim bu konuyu ele alışımızın ve sınırlı imkânlar içinde bazı örnekleri sunuşumuzun asıl maksadı, Dîvan edebiyatına, özellikle bu edebiyat hakkında ciddî bir araştırması bulunmayan, belki de bir dîvanı, bir kaside veya gazeli baştan sona doğru dürüst okuyup anlamamış olanların,

kulaktan dolma bilgilerle, belki de Tanzimat yazarlarının kendi geliştirdikleri edebiyatın yeni olduğunu kabul ettirebilmek gayretiyle sergiledikleri Dîvan edebiyatı aleyhtarlığının tesiriyle, bu kültür hazinemizi yargısız infaza tâbî tutma gayretlerine biraz olsun cevap verebilmektedir(!). Yıllarca Osmanlı sultanlarına ve onların icraatlarına şuursuzca hücum edenlerin, hiç hakları ve hadleri olmadığı halde dört bin yıllık bir tarihi ve millî kültürü bir kalemde silip atmaya kalkanların, Osmanlı Devleti'nin 700. kuruluş yıldönümünde günah çıkartırcasına Osmanlı'nın faziletlerini övüp bitiremedikleri gibi, Dîvan şiirini okumadan anlamadan ve doğru değerlendirmeden ona hücum edenlerin de bir gün onun gerçek güzelliğini ve değerini anlayıp ona methiyeler dizdiklerini görmek belki bize nasip olmayabilir ama bizden sonraki nesillerin bunu göreceğine ve o nesillerin tarihimize ve millî kültürümüze sahip çıkacağına olan inancımız tamdır.

1 Ergin, Muharrem: Üniversiteler için Türk Dili. İstanbul 1986. s. 192.

2 Arman, Ayşe: "Attila İlhan'la Kızlar Üzerine. Hürriyet Gazetesi (Hürriyet Pazar İlavesi), s. 9, sütun l.

3 Bâkî Dîvânı Tenkitli basım-. haz. Sabahattin Küçük. Ankara 1994. s. 241 (G/229-3).

4 Nev'î: Dîvan Tenkidli basım-. haz.: Mertol Tulum - M. Ali Tanyeri. İstanbul l977. s. 505 (G/465-4).

5 a. e., s. 42 (K/XIII-1, 2).

6 Hayâlî Bey Dîvanı. haz.: Ali Nihad Tarlan. İstanbul l945. s. 137 (G/102-4).

7 Nev'î: a.g.e., s. 60 (K/XVIII-3).

8 a. e., s. 411 (G/303/2).

9 a. e., s. 474 (G/409-3).

10 Necati Beg Divanı. [haz.]: Ali Nihad Tarlan. İstanbul 1963. s. 246, (G/163-3).

11 Nev'î: a.g.e., s. 150 (K/LII-3).

12 a. e., s. 384 (G/258-3).

13 Nâilî-i Kadîm Dîvânı. Edisyon Kritik-. haz.: Halûk İpekten. İstanbul 1970. s. 357 (G/219-1).

14 Onay, Ahmet Talat: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı. haz.: Cemal Kurnaz. Ankara l992. s. 442.

15 a. e., s. 442.

16 Bâkî Dîvânı, s. 22 (K/7-3).

17 Nev'î: a.g.e., s. 50 (K/XV-6).

18 Fuzûlî: Türkçe Divan. Haz.: Kenan Akyüz -Süheyl Beken Sedit Yüksel Müjgân Cunbur. Ankara 1958. s. 482 (Muk. /XIV-3).

19 Nev'î: a.g.e., s. 470 (G/403-4).

20 a. e., s. 444 (G/359-1).

21 Yahyâ Bey: Dîvan. Haz.: Mehmed Çavuşoğlu. İstanbul l977. s. 161 (Dipnot: III-6).

22 Erünsal, E. İsmail: The Life and Works of Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, With a Critical Edition of His Dîvân. İstanbul 1983. s. 227 (G/32-2).

23 Hayâlî Bey Dîvanı, s. 277 (G/16-2).

24 Nâbî Dîvânı. [haz.]: Ali Fuat Bilkan. 2. C. İstanbul 1997. s. 989 (G/706-1).

25 a. e., s. 836 (G/496-3).

26 Erünsal, a.g.e., s. 66 (K/11-2).

27 Nâbî Dîvânı., s 994 (G/713-3).

28 Sünbülzâde Vehbî: Divân-ı Vehbî. Bulak 1837. Gazeliyyât s. 64.

29 Erünsal, a.g.e., s. 282 (G/85-4).

30 Yahyâ Bey: a.g.e., s. 603 (Muk. /20).

31 Hayâlî Bey Dîvanı, s. 15 (K/5-2).

32 Nev'î, a.g.e., s. 528 (G/506-2).

33 Bâkî Dîvânı, s. 365 (G/427-4).

34 Helâkî: Dîvan Tenkidli basım-. haz.: Mehmed Çavuşoğlu. İstanbul l982. s. 184 (G/144-4).

35 İpekten, Halûk: Karamanlı Nizâmî. Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvanı. Ankara 1974. s. 184 (G/64-3).

36 Erünsal, a.g.e., s. 240 (G/44-3).

37 Ahmet Paşa Dîvanı. [haz.]: Ali Nihad Tarlan. İstanbul 1966. s. 166 (G/66-3).

38 Nef'î Dîvânı. haz.: Metin Akkuş. Ankara 1993 s. 223. (K/52-11).

39 Onay, a.g.e., s. 177.

40 Nev'î: a.g.e., s. 9 (K/I-3).

41, 42 Nâbî Dîvânı., s. 1238 (Metali, 16), Bâkî Dîvânı, s. 375 (G/444-2).

43 Nev'î, a.g.e., s 414 (G/308-3).

44 Enderunlu Vâsıf Dîvanı. haz. Rahşan Gürel. İstanbul [2000]. s. 255 (K/22-19).

45 Yahyâ Bey: a.g.e., s. 342 (G/97-6).

46 Mesîhî Dîvânı. haz.: Mine Mengi. Ankara 1995. s. 267 (G/234-4).

47 Bu beyit sayın Uğur Derman'dan alınmıştır.

48 Rumelili Za'îfî Hayatı, San'atı, Eserleri ve Dîvânından Seçmeler. haz.: Kâmil Akarsu. İstanbul 1993. s. 92.

49 Nef'î Dîvânı, s. 287 (G/12-3).

50 Soykut, İ. Hilmi: Açıklamalariyle XII. Asırdan XX. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısra'lar. İstanbul l968. s. 131.

51 Nâbî Dîvânı, s. 994 (G/713-5).

52 a. e., s. 977 (G/691-3).

53 Zatî Divanı. (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon), Gazeller kısmı. 3 C. Haz.: 1-2. C.: Ali Nihad Tarlan, 3. c.: Mehmed Çavuşoğlu M. Ali Tanyeri. İstanbul 1967, 1970, 1987. C. II, s. 222 (G/718-5).

54 Yahyâ Bey: a.g.e. s. 106 (K/25-10).

55 Nâbî Dîvânı., s. 985 (G/701-4).

56 a. e., s. 981 (G/697-7).

57 Refî-i Âmidî: Dîvan. Bayazit Kütüphanesi, yz. no. 5749, yk. 41b.

58 Necati Beg Divanı, s. 520 (559-2).

59 Zatî Divanı, C. II, s. 245 (G/741-3).

60 a. e., C. II, s. 244 (G/740-4).

61 Nev'î: a.g.e., s 414 (G/308-2).

62 Helâkî: a.g.e. s. 60 (G/20-5).

63 Hayâlî Bey Dîvanı, s. 254 (G/34-2).

64 Onay, a.g.e., s. 116.

65 Rumelili Za'îfî… s. 102.

66 Bosnalı Alaeddin Sabit Divan. haz.: Turgut Karacan. Sivas 1991. s. 374 (G/48-4).

67 Rumelili Za'îfî. s. 160.

68 Nâbî Dîvânı, s. 1030 (G/758-5).

69 Rumelili Za'îfî. s. 102.

70 Erünsal, a.g.e., s. 113 (K/13-11).

71 Ünver, İsmail: Neşâtî. Ankara 1986. 143 s. 42 (K/I-2).

72 Nâbî Dîvânı, s. 1021 (G/747-7).

73 Helâkî: a.g.e., s. 75 (G/35-5).

74 Onay, Ahmet Talat: a.g.e., (s. 235).

75 Nev'î: a.g.e., s. 589 (Muk. /65).

76 Onay, Ahmet Talat: a.g.e., s. 399.

77 Onay, a.g.e., s. 264.

78 Nabî Divanı, s. 971 (G/681-7).

79 Şeyhülislâm Yahyâ Divânı. [haz.]: Hasan Kavruk. Ankara 2001. s. 245 (G/245-3).

80 Vasfî: Dîvan. Tenkidli basım-. Haz.: Mehmed Çavuşoğlu. İstanbul 1980. s. 112 (G/54-4).

81 Hayâlî Bey Dîvânı, s. 115 (G/7-2).

82 Zatî Divanı, C. III, s. 163 (G/1261-2).

83 Necatî Beg Dîvanı, s. 266, (G/196-5).

84 Âhî Dîvânı. (İnceleme-Metin). [haz.] Necati Sungur. Ankara 1994. s. 96 (G/22-1).

85 Onay, a.g.e., s. 203.

86 Sefercioğlu, Mustafa Nejat: Dukakinzâde Ahmed Bey Divanı (Gazeller). Ankara l9771. (A. Ü., D. T. C. F. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yayınlanmamış bitirme tezi). s. 142.

87 Nâbî Dîvânı., s. 837 (G/497-1) 88 Âhî Divânı, s. 245 (G/58-1).

89 Ahmet Paşa Dîvanı, s. 161 (G/58-3).

90 Necati Beg Divanı, s. 272 (G/206-2).

91 Bilecik, Fahrünnisa: Dîvân Mecmualarında Edirneli Nazmî. (İnceleme-Metin-İndeks). İstanbul 1991. s. (M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ane Bilim Dalı, basılmamış Yüksek Lisans Tezi). s. (G/22-1).

92 Bâkî Dîvânı Tenkitli basım-. s. 366 (G/428-5).

93 Yahyâ Bey: a.g.e., s. 405 (G/196-1).

94 Helâkî, a.g.e., s. 165 (G/125-2).

95 Nev’î: a.g.e., s. 43 (K/XIII-4).

96 Nedîm Dîvânı Külliyât-. Câmi’ ve musahhih: Halil Nihad [Boztepe]. İstanbul 1338-1340. s. 133 (G/2-7).

97 Necatî Beg Dîvanı, s. 440 (G/481-2).

98 Şeyhülislâm Yahyâ Divânı., s. 73 (G/49-1).

99 Yahyâ Bey: a.g.e., s. 598 (Muk. /6).

100 Nev'î: a.g.e., s. 471 (G/404-4).

101 Hayâlî Bey Dîvânı, s. 307 (G19-7).

102 Dilçin, Cem: Örneklerle Türk Şiir Bilgisi. Ankara 1983. s. 465.

103 Behiştî Divanı (Behiştî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Divanının Tentidli Metni). [haz]: Yaşar Aydemir. Ankara 2000. s. 322 (G/173-3).

104 Kitâb-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî. İstanbul 1285. (s. 224).

105 Behiştî Divanı, s. 236 (G/20-4).

106 Kam, Ferit: Âsâr-ı Edebiyye Tedkîkâtı Dersleri. (Mazmunlar ve Kavramlar). Taşbasması; Halil Çelik: Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tetkîkâtı. Ankara 1998.

107 Onay, Ahmet Talat: a.g.e.

108 Levend, Agâh Sırrı: Divan Edebiyatı. (Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar). 2. bs. İstanbul l943.

109 Tarlan, Ali Nihad: Şeyhî Dîvânı'nı Tedkîk (Metin Şerhi). 2 C. İstanbul 1934-1936.

110 Çavuşoğlu, Mehmed: Necati Bey Dîvanı'nın Tahlîli, İstanbul 1971.

111 Tolasa, Harun: Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası. Ankara l973.

112 Kurnaz, Cemal: Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlîli. İstanbul l996.

113 Sefercioğlu, Mustafa Nejat: Sefercioğlu, Mustafa Nejat 2. bs. Ankara 2001.

114 Pala, İskender: Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. 2 C. Ankara 1989.

115 Fuzûlî Dîvanı'nda Maddî Kültür. haz.: Aybet, Nâhit: Ankara 1989.

116 Tatcı, Mustafa: Hayretî'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası. Ankara 1998.

117 Sefercioğlu, Mustafa Nejat: "Dîvan Şiirinde Mûsikî ile İlgili Unsurların Kullanılışı". Osmanlı, C. 9, (Ankara 1999), s. 649-668.; "Divan

Şiirinin Çevreye Bakışı”. Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, S. 1, (2000), s. 67-86.; “Yazı ve Yazı ile İlgili Unsurların Dîvan Şiirinde Kullanılışı”. Yeni Defne Dergisi, S. 94-105, (Ocak-Aralık 1990), s. 4-6, 2-7, 2-7, 2-7, 2-7.

118 Sefercioğlu, Mustafa Nejat: Nev’î Dîvanı’nın Tahlîli, s. XII-XIII.

Dîvan Şiirinin Millî Karakteri / Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan [s.682-689]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türk ve İran uluslarının bu müşterekleri içerisinde en önde geleni şüphesiz ki İslâm dininin etkisi altında doğup çok zengin bir tarih, coğrafya ve kültür havzasında gelişen, bizim elsine-i selâse tabir ettiğimiz üç büyük dilin (Arapça, Farsça ve Türkçe) inanılmaz zenginlikteki ortak vokabüleri ile gerçekleşen klâsik edebiyattır. Bilindiği gibi, bu edebiyat Arap, Fars ve Türk uluslarının İslâm öncesi dil, edebiyat, kültür ve tarih mirasını da bünyesinde taşıyan ve tesirleri günümüze kadar uzanan muhteşem bir terkibin ve beslendiği kaynaklar bakımından dünyanın en zengin edebiyatı denmeye hak kazanmış bir geleneğin adıdır.

Türk ulusu bakımından klâsik edebiyat, bir yandan Arap ve Fars ulusları ve bu ulusların dil, tarih, kültür ve edebiyatları ile bizim müşterek yanlarımızı, karşılıklı kültür alışverişinin ulaştığı boyutu gösterdiği kadar; belli bir zaman diliminden sonra etkisini hissettiren millî hayatımızın, kendi sosyal pratiğimizin ve Anadolu Osmanlı sahasında kurulan ve Avrupa'nın içlerine kadar etkisini hissettiren güçlü bir medeniyetin de orijinal izlerini taşır.

Çoğu zaman, "Divan edebiyatı" diye anılan klâsik Türk edebiyatı, estetik esaslarını İslâmî kültürden alarak ortaya çıkmış ve örnek kabul ettiği Fars edebiyatının güçlü etkisi altında şekillenerek ilk örneklerini 13. asrın sonlarında vermeye başlamıştır. Bu edebiyat geleneği 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan altı asır devam etmiş ve sayısız edebî ürünün ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Türkler İslâmiyet ile miladî 8. asırda Mâverâünnehir'de karşılaştılar ve kitleler hâlinde bu dine girdiler. Türk milletinin bu dine girişi sadece inanç

ve amelde kalmayarak bu dinin yarattığı medeniyetin de Türkler tarafından bütün müesseseleriyle kabulü sonucunu doğurdu. Kısa bir zaman dilimi içerisinde çok geniş bir coğrafî zemine yayılmış bulunan bu medeniyetin Türk ülkesinde müesseseleşmiş eğitim ve kültür kurumlarında Arapça ve Farsçayı öğrenen ve kullanan Türk münevverleri, bu iki büyük dil ile üretilmiş kitaplar vasıtasıyla da Arap ve Fars edebiyatlarını tanıma imkânını elde etmişlerdir. Arapça daha ziyade bir ilim dili olarak gelişimini sürdürdü. Buna karşılık Farsça ile, Arap edebiyatından alınan şekil ve konular adapte edilerek, gelenekleri teşekkül etmiş; kuralları oldukça gelişmiş bir estetik anlayışı içerisinde esasa bağlanmış bir edebiyat ortaya çıkmıştı.

Klâsik şiirimizin ilk örneklerine rastladığımız 11-13. asırlar arasında Türk asıllı şairler eserlerini Farsça yazmışlardır. Bu çağın şair ve ediplerinin Farsçayı edebî dil olarak benimsemeleri, tıpkı Türk soyundan gelen âlimlerin, Arapçayı ilim dili olarak kabul edip, eserlerini Arapça yazmaları gibidir.

Bu asırlarda Türk hanedanları siyasî hâkimiyetlerini Farsça konuşan halkların çoğunluğu teşkil ettiği sahalarda kurmuşlar ve siyasî gerekçelerle saraylarında edebî dil olarak Farsçayı benimsemişlerdi. Sâmânoğulları’ndan sonra gelen Gazneliler, Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar (Harezmşahlar) zamanında sarayda Farsça konuşuluyor ve edebî eserler bu dilde veriliyordu. Bu saraylar çevresinde her milletten şairler vardı ve bunlar ortak bir edebî dil olan Farsça ile şiir yazıyorlar ve hükümdarlardan büyük takdir ve himaye görüyorlardı. Sultan Melikşah’tan itibaren Selçuklu sarayında şairler büyük saygınlık kazanmışlardı. Şiirlerini Farsça söyleyen bu şairlerin içerisinde Türk asıllı olanlar önemli bir yer tutmaktaydı. Bunun yanında sultanlar, melikler ve hânedan mensupları da şiirler kaleme alıyorlardı. Bunlar arasında meselâ, Melikşah, Sultan Sencer’in yeğeni Celâleddin b. Süleyman Selçukî, Toganşah b. Alp Arslan,

Kılıç Arslan b. İbrâhim, Irak Selçuklu Hükümdarı Sultan Tuğrul; Hârizmşahlardan Atsız, Tökiş, onun oğulları Alâeddin Muhammed ile Tâceddin Ali Şah ve Merginân Meliki Yabgu'yu sayabiliriz.

Fars nüfusunun ağır bastığı bölgelerde hâkimiyetini sürdüren ve değişik etnik unsurlardan oluşan nüfusu, birlik ve beraberlik hâlinde tutmak için çok yönlü siyasetin uygulandığı bu Türk devletlerinde Oğuz lehçesine dayanan Batı Türkçesi henüz yazı dili olma keyfiyetini kazanamamıştı. Bu hükümdarlıkların saraylarında Fars hayranlığı devam ediyor ve Türk asıllı şairler, eserlerini Türkçe yerine Farsça kaleme alıyorlardı. Bunlar arasında Ferruhî, Muizzî, Zahir-i Faryabî, Nizamî-i Gencevî, Enverî, Hüsrev-i Dihlevî ilk sıralarda sayılmalıdır. Ana dillerini bırakarak Farsça şiir yazan bu Türk şairlerinin o dönemde Türkçe adına yapabildikleri şey, önceleri Farsça şiirlerinin arasına birkaç Türkçe kelime veya ibare yerleştirmeleri; daha sonraları ise, kaleme aldıkları mülemmaları içerisine sınırlı sayıda da olsa Türkçe mısralar koymaları idi.

Anadolu Selçukluları 11. asrın ikinci yarısından itibaren Türklüğün Anadolu'yu da içine alan yeni ve çok uzun sürecek bir hâkimiyet dönemini başlatıyordu. Türk dili ile yazılı edebiyata geçişin henüz emarelerinin bile görülmediği bu dönemde de Farsçanın rakipsiz hâkimiyeti devam etmekte; saray ve çevresinde devrin Fars soyundan gelen ediplerinin yanı sıra, çeşitli soylardan gelme şairlerin sultanların ve emirlerin himayesinde Fars dili ile yoğun bir şiir ve edebiyat faaliyeti sürdürdüğü görülmektedir.

Anadolu'da Türk dili ile yazılı edebiyata geçişin en önemli âmillerinden birisi, bu bölgede gittikçe kuvvetlenen ve milletimizin dünya görüşünü oluşturan değerler sisteminin en başında yer alan tasavvuf cereyanıdır. Tasavvuf Türklerin İslâmiyet'ten önceki inanç, ahlâk, hattâ ibadet sistemi ile İslâm dininin akide, ahlâk ve ibadet sisteminin bir buluşma noktasını teşkil ettiği için Türklüğün millî karakterini, millî duygularını ve

hassasiyetini koruma, geliştirme ve muhafaza etme misyonunu da üstleniyordu. Bu misyonun en talihli tecellilerinden birisi de Türklere kendi dilleri ile duygularını dile getirme ve edebiyat dili olarak Türkçeye dönme zaruretini, dolayısıyla de olsa, hissettirmiş olmasıdır.

13. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Anadolu'ya doğru büyük bir sufî akını başlamıştır. Moğol zulmünden ve baskısından kaçan birçok büyük mutasavvıf Anadolu'ya gelmişler ve bu bölgede I. Alâeddin Keykûbad Devri'nden başlayarak tasavvufî düşüncenin yerleşmesine ve gelişmesine hizmet etmişlerdir. Bunun yanında, Horasan bölgesinden Anadolu'ya doğru yine aynı sebeplerle akın akın gelen Türkmen şeyh ve dervişleri Anadolu insanına tasavvuf düşüncesini kabul ettirmek için büyük bir seferberliğe girişirler. Büyük kültür merkezlerinde Farsça bilen şehir halkına ve Farsça bilmeyen kitlelere tasavvufun ahlâk anlayışını ve değerlerini tanıtma yolunda büyük bir gayretle çalışan bu Türkmen şeyhleri ve dervişleri edebiyatın ve musikînin imkânlarını da kullanarak büyük bir düşünce ve kültür değişiminin öncüleri olmuşlardır. Bu gayeye matuf olarak yazılan dinî ve tasavvufî eserlerde, Oğuz Türkçesi edebiyat ve yazı dili hüviyetiyle kendini göstermeye başlar. Böylece 13. asrın ikinci yarısından itibaren Türk dili ile dinî-tasavvufî karakterli bir edebiyatın doğuşuna şahit olunur.

Bu asırda Anadolu sahasında, tasavvufun etkisi ile ortaya çıkan didaktik karakterli bu dinî-tasavvufî edebiyat cereyanı yanında profan ve lirik şiirin de temellerinin atıldığı anlaşılmaktadır. Yani klâsik Türk edebiyatının artık 14. asırdan itibaren kendi sahasının özelliklerini aksettiren eserlerini verebilecek bir seviyeye ulaşmış olduğunu söylemek mümkündür.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra onun yerini alan Anadolu Beylikleri Dönemi'nde Türkçe artık beylerin saraylarında itibar görmeye başladı. Çünkü bu beylerin çoğu Farsça bilmiyorlar ve her yerde Farsça yerine Türkçe kullanmayı zorunlu kılıyorlardı. Böylelikle Türkçe,

Farsça üzerindeki baskısını giderek artırıyor; buna paralel olarak da Farsçanın hâkimiyeti çözülerek Türkçe yazı dili olarak kendini kabul ettirmeye başlıyordu.

Bu beylikler arasında en göze çarpanı ve ileride Anadolu birliğini gerçekleştirerek büyük bir imparatorluğa dönüşecek olan Osmanlı Beyliği siyasî hâkimiyet sahasını genişletme çabaları yanında kültür, sanat ve edebiyatın gelişimine de büyük önem veriyor; Osmanlı sarayı kısa bir zaman içerisinde ilim ve sanat adamları ve şairler için merkez olma özelliğini kazanıyordu.

Klâsik şiirin alt yapısını medrese kültürü ve saray hayatının yüksek bir estetik zevki besleyen renkli ve aristokratik gelenekleri oluşturuyordu. Bu çok kültürlü, çok dilli ve çok etnik unsura dayalı klâsik edebiyatı besleyen en önemli unsurların başında medreselerde benimsenen ilim anlayışı ve padişah ve şehzade saraylarında yaşanan hayatın renkli ve aristokratik tezahürü gelmekteydi. Osmanlı ülkesinde daha Sultan Orhan zamanında (1324-1360) medreseler kurulmuş ve Sultan I. Bayezid Devri'nde de (1389-1403) saray hayatı teşekkül etmişti. Yani Divan şiiri dediğimiz Anadolu sahasında teşekkül etmiş klâsik edebiyatın temelleri bu iki sultanın saltanatları devrinde atılmış oluyor ve büyük şairlerini Yıldırım Bayezid Devri'nde yetiştirmeye başlıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişim çizgisi takip edildiğinde görülecektir ki, milyonlarca kilometrekarelik bir coğrafya üzerinde dünyanın en güçlü ve en uzun süre yaşamış devletlerinden biri olan bu imparatorluk kısa bir zaman içerisinde siyaset açısından nasıl dünyanın merkezi hâlini almış ise; kültür, sanat, mimarî, musikî ve edebiyat sahasında da orijinal ve güçlü gelişmelere sahne olmuş; bu imparatorluğun sarayları ve yüksek kültür kurumlarında ilme, ilim adamına, sanata ve sanatkâra

gösterilen samimî ilgi, himâye ve destek bilhassa klâsik Türk şiiri ve şairi söz konusu olduğunda en ileri boyutlara ulaşmıştır.

Hemen tamamı şiir dostu ve şair olan Osmanlı sultanları, şehzadeleri ve devlet adamlarının maddî ve manevî himayesindeki klâsik Türk şiiri sarayın yanı sıra yeni kültür ve himaye çevrelerinin de desteğinde altı asır devam edecek uzun ve soluklu yürüyüşünü sürdürecek ve bu dönem içerisinde yüzlerce güçlü şair yetiştirip binlerce eser vererek dünya edebiyat tarihindeki tartışılmaz yerini alacaktır.

Klâsik Türk şiiri bir taraftan Farsçanın ve Fars şiirinin etkisi altında başlayıp, Türkçenin bir edebî dil olarak Farsçanın yerini almaya başladığı Beylikler Devri'nde sürdürdüğü, yolunu bulma ve kendi temellerini kurma serüveni sonucunda ve Osmanlı asırlarında kendine has geleneklerini oluşturup Osmanlı hayatından aldığı hayat soluğu ile imajlar, semboller, mazmunlar sistemini zenginleştirirken bir taraftan da Türkçenin diğer büyük kolları olan Kıpçak, Hârizm ve Azerî sahalarında da gelişimini sürdürecektir.

Ancak klâsik Türk şiiri Osmanlı sahasında 13. yüzyılın sonlarında başladığı yolunu bulma ve kendini inşa etme işini 19. asra kadar kesintisiz sürdürür ve büyük şair yetiştirme ve kalıcı eserler verme müsabakasında dünya çapında bir başarıya sahne olurken, diğer Türk lehçelerinde 16. asırdan sonra büyük şairlerin yetişmediği görülür. Bu da Osmanlı asırlarında yaşanan nev'i şahsına münhasır hayat tarzının ve sosyal hayat pratiğinin klâsik Türk şiirinin kendine has gelişimini nasıl olumlu yönde etkilediğinin bir kanıtı ve dolayısiyle Osmanlı asırlarında vücuda gelen klâsik Türk şiirinin komşu topraklarda doğsa da bizim vadimizde akan, bizim gözelerimizden beslenen, güçlenen ve bizim rüzgârlarımızla dalgalanan coşkun bir ırmak olduğunun bir göstergesidir.

Yukarıda değişik vesilelerle ifade ettiğimiz gibi, klâsik şiir vadisinde kendi dilleri ile eser vermeye başlayan Türk şairlerinin ilk verimleri hiç şüphesiz İran'ın büyük üstadlarının tesiri altında ve onlara benzeme arzusu ile vücut bulmuştur.

Klâsik Türk edebiyatının teşekkülü devresinde kaçınılmaz olan bu tesir, örnek alma ve hattâ taklit, zamanla (özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve Anadolu ve Balkanlar'da birliği gerçekleştirmesinden itibaren) yerini kendi millî ruhunu, tarihinin, coğrafyasının, ictimaî hayatının ve kültürünün gerçeklerini terennüme bırakmış; İran şiirinden alınan temel mazmunlar, mefhumlar ve güzellik unsurları bu şiirin binasında temel yapı malzemesi olarak varlığını sürdürmeye devam etmesine karşılık; siyasî ve sosyal hayatın güçlenişine paralel olarak artık bütün cepheleri ile gelişim sürecine giren yerli eda ve millî bakış açısı edebiyatın iç ve dış mimarisinde de kendini kuvvetle hissettirmeye başlamıştır. Yani klâsik İran şiirinden alınan mazmunların yanına millî ruhun kaçınılmaz terennümüne dayalı yepyeni ve orijinal mazmunlar, klişeleşmiş istiareler, millî tarihin ve millî kültürün meselelerini hatırda canlı tutan yepyeni telmihler ilâve edilmiş ve klâsik edebiyatın dünyası altı asır süren çok canlı ve renkli bir sosyal hayat pratiğinin etkisi ile nev'i şahsına münhasır (sui generis) bir hüviyete bürünmüştür. Türk şairleri İran'ın büyük klâsiklerinin açtıkları vadide yürüyüşlerine başlamışlar; o büyük mirasa sonuna kadar saygılarını, sevgilerini ve sempatilerini muhafaza ederek ve o geleneğin muhteşem birikimini kendi ruhlarının süzgecinden geçirip yeni ve ileri bir terkibe de ulaşarak şahsî yollarını (şahsiyetlerini) bulmuşlar ve altı asır devam eden muhteşem bir edebiyatın saraylarını inşa etmişlerdir.

Bu o kadar böyledir ki; klâsik Türk şiirinin büyük ustalarının şiirini okuyanlar onların İranlı şiir ustalarına hayranlık duymalarına karşılık,

zaman zaman kendilerini onlarla mukayese ettiklerine ve hattâ onları şiirde geçtikleri yolunda iddialar ileri sürdüklerine şahit olurlar.

Meselâ 16. yüzyılın büyük şairi Bakî bir gazelinde şairliğini överken kendini Câmî'ye benzetir:

Cihânı câm-ı nazmım şi'r-i Bâkî gibi devr eyler

Bu bezmin şimdi biz de Câmî-i devrânıyız cânâ

(Baki Divanı, gazel 13, by. 5)

Aynı şekilde, 18. yüzyılın ekol sahibi bir büyük şairi Nedîm, Sultan III. Ahmed'in veziri ve damadı Nevşehirli Damat İbrâhim Paşa'ya sunduğu bir kasidesinde onu Sultan Sencer'e; kendisini de şair Enverî'ye benzetmekte ve hattâ şiirde ondan üstün olduğunu iddia etmektedir:

Ki oldu bir vesîku't-tarh bu kasîdem kim

Eder isbât-ı fazlım Enverî-i nükte-dân üzre

Ya sen de ey hidîv-i muhterem etmez misin isbât

Kemâl-i fazlını Şeh Sencer-i huld-âşiyân üzre

O etmiş Enverî'ye sâyesin memdûd düşmez mi

Senin de sâye-i lutfun Nedîm-i nükte-dân üzre

(Nedim Divanı, kaside 5; by. 46)

Klâsik Türk edebiyatının en fazla kendine güvenen ve şairliği ile övünen sanatkârı Nef'î ise kendisini İran'ın büyük şairleri ile mukayese ve hattâ onlardan üstün olduğunu iddia işini bir hayli ileri noktalara götürmüştür. Bir kasidesinde kendisini "Hallâk-ı maânî" (manâ yaratıcısı) ünvanlı Kemal-i İsfehânî ile mukayese etmekte ve asıl kendisinin "hallâk-ı maanî" olduğunu şöyle söylemektedir:

İşte Hallâk-ı Maânî şimdi geldi âleme

Gûş edin âsârını kim tercemânıdır sözüm

Sonra gelsem dehre Hallâk-ı Maânî'den n'ola Kâleb-i huşk-i hayâle rûh-ı sânîdir sözüm

(Nef'î Divanı, kaside I, by. 17, 18)

Bir başka kasidesinde de yine şairliği ile övünürken mucizevî şiirler kaleme aldığını ve bu yolda Vassâf, Firdevsî ve Hâkânî'nin bile kendisi ile yarışamıyacağını söylemektedir:

Ben ol Vassâf-ı ahdim kim gelince medh ü evsâfa

Benimle hem-zebân olmaz ne Firdevsî ne Hâkânî

(Nef'î Divanı, kaside 12; by. 36)

17. yüzyılın dik başlı ve mağrur şairi Nef'î, Sultan IV. Murad övgüsünde yazdığı bir kasidesinde de aynı şekilde kendisini İran'ın büyük şairleri ile mukayese etmekte ve şiirlerinin sağlamlık ve incelik açısından onları geçtiğini ifade etmektedir:

Nezâketde metânetde kelâmım benzemez aslâ

Ne Urfî'ye ne Hâkânî'ye bu bir tarz-ı âherdir

(Nef'î Divanı, kaside 20; by. 36)

Nef'î yine Sultan IV. Murad'a takdim ettiği bir başka kasidesinde Hâfız, Muhteşem ve Hâkânî gibi büyük üstadlardan bahsetmekte ve tumturaklı ve hoş edada onlara üstün olduğunu söylemektedir:

Sözde nazîr olmaz bana ger olsa âlem bir yana

Pür-tumturâk u hoş-edâ ne Hâfız'am ne Muhteşem

Hâkânî'yem ben Muhteşem yanımda serheng-i haşem

Hâfız olur leb-beste-dem hâmem edince zîr ü bem

(Nef'î Divanı, kaside15; by. 34, 35)

Klâsik Türk edebiyatının bu ölümsüz şairleri kendilerini İran'ın büyük üstadları ile mukayese eder ve hattâ onlardan daha üstün şiirler söylediklerini iddia ederken sadece kupkuru bir tefahur duygusu veya milliyetçilik hisleri ile hareket etmiyorlar; ama bir hakikati dile getiriyorlardı. O da şu idi: Klâsik Türk edebiyatı şaiirleri, İran'ın büyük ve ölümsüz ustalarından ders almış ve onları örnek kabul etmişler; ancak, o

büyük mirasa sonuna kadar hürmetle bağlı kalmakla birlikte, zaman içerisinde kendi şiir atlarının dizginlerini bambaşka bir vadiye çevirmişlerdir. Bu yeni vadi de hudutlarını Osmanlı hayatının siyasî, sosyal, kültürel, tarihî, coğrafî hususiyetlerinin belirlediği yepyeni, renkli, farklı ve orijinal bir ifade tarzı ve hakikatle mecazın ayrılmaz paralelliğine dayalı bir şiir üslûbudur.

Bu yeni vadide artık Osmanlı şairleri İran'dan aldıkları klâsik mazmun, mefhum, teşbih, istiare, telmih malzemesine kendi hayatlarının pratiğinden süzülmüş yeni mazmunlar, mefhumlar, teşbih, istiare ve telmih unsurları katıyorlar ve klâsik edebiyat dediğimiz bu şiir ve edebiyat tarzının sınırlarını bir hayli genişletiyorlardı.

Klâsik Türk şairlerinin divanlarını dikkatli ve araştırıcı bir gözle inceleyenler onlardaki bu canlı ve dinamik yönün hemen farkına varacaklardır. Bu divanlardaki hayat soluğu teneffüs edilmeden, Osmanlı döneminde yaşanan hayatın renkli tezahürleri mecaz perdesi aralanarak tesbit edilmeden klâsik Türk edebiyatı hakkında hüküm vermek mümkün değildir. Böylesine ciddî ve ilmî bir dikkat klâsik Türk edebiyatındaki İranî unsurların ne nisbette ve nasıl bulunduğunu; nereden itibaren ve hangi şekilde yerli hayatın edebî metinlerde kendisini hissettirdiğini ve bu yerli ve millî unsurun klâsik Türk edebiyatı için ne ifade ettiğini tesbit edecek; tarihin ve coğrafyanın ve İslâm dininin kardeş olmaya mecbur kıldığı bu iki milletin edebiyatları arasındaki ilişkinin gerçek boyutunu ortaya çıkaracaktır.

Türk şairlerinin divanlarından alınmış birkaç örnekle bu hususu daha da vuzuha kavuşturmaya çalışalım:

1. Kec-nigâh İtmemeğe Çâre mi Var Nâyzenler

Nağmenün kadrini bilmezleri seyr itdükçe

(Müziğin ve nağmenin değerini bilmeyenleri seyrettikçe, neyzenlerin (bunlara) hışımla bakmamalarına çare var mı?). Nabi Divanı, g. 548, b. 1.

2. Basdugı-çün Neyleri Âvâzını Nâlem Benüm

Ben garîbe nâyzenler egri egri bakdılar

(Benim inlemelerim neylerinin sesini bastırdığı için, neyzenler ben garibe ters ters baktılar.) Zati Divanı, g. 257, by. 4.

İlk beyitte 17. yüzyılın usta şairlerinden Nabî musikiden anlamayan, ahenkten nasibini almamış kişileri eleştirmekte ve onlara karşı kızgınlığını hüsn-i ta'lil yardımı ile dile getirmektedir. Burada hüsn-i ta'lile esas olan bilgi, neyzenlerin ney üflerken başlarının mecburen eğrilmesi hadisesidir. Nabî bu tabiî hadiseyi neyzenlerin ters ters bakışı (neyzen bakışı, eğri, ters bakış) gibi göstermiştir. İkinci beyitte de bu sefer 16. yüzyıl şairlerinden Zatî aşk yüzünden çektiği ıstıraplar sebebi ile feryat ve figan ettiğini söylemekte ve bu ağlayıp inlemelerinin şiddetini anlatırken yine aynı hadiseye telmihte bulunarak hüsn-i talil yapmaktadır. Zatî aşk derdi ile öylesine inlemektedir ki, bu inleyişler ney seslerini bile bastırdığı için neyzenler Zatîye eğri eğri (ters ters, öfke ile) bakmaktadırlar…3. Pür-hevâdur Başumı Kes Kubbe-i Eflâke at

Ey perî hammâmda tut ki uçurdun bir habâb

(Ey perî gibi güzel sevgilim, başım aşk arzusu ve hevesi ile doludur, onu kes de gökkubbeye fırlat; tut ki hamamda sabun köpüğünden bir balon uçurmadasın). Zatî Divanı, g. 257, by. 4. Klâsik edebiyatımızın en orijinal şairlerinden birisi olan Zatî, şiirinde Osmanlı hayatının izlerini de en fazla aksettiren bir sanatkârımızdır. Onun kasideleri ve gazelleri dikkatli bir şekilde tedkik edildiğinde 16. yüzyıl Osmanlı hayatının bugün unutulmuş birçok teferruat bilgisine ulaşmak mümkün olmaktadır. Yukarıdaki beyit bunun tipik örneklerinden birisidir.

Beyitte Zatî sevgilisine aşkını ifşa etmektedir. Başı aşk arzusu ve hevesi (hevâ) ile dopdoludur. Sevgilisinden başını kesip gökkubbeye fırlatmasını istemektedir. Bu, Divan şiirinde çokça rastlanan, âşıkların sevgilileri karşısında fedâ oluş, kendilerini feda ediş ve hattâ aşklarını ispat için intihar etme davranışının bir örneğidir. Ancak Zatî şiirinde bu duyguyu dile getirirken aynı zamanda günlük hayatın bir sahnesine de atıfta bulunmakta ve bizi çocukluğumda şahsen benim de oynadığım bir oyunun renkli manzarası ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bu manzara, çocukların hamamda anneleri kurnada yıkanırken sabun köpüğü ile dolu avuçlarında köpükten balon şişirip bunları nefeslerinin gücü ile hamamın kubbesine çıkararak oynadıkları bir oyundur. Hamama gitmenin ve hamam kültürünün artık neredeyse tarihe karıştığı günümüzde, o manzaraya atıfta bulunularak çatısı kurulmuş bir beyti anlamak oldukça güç olmalıdır. Beytin doğru anlaşılması için metinde, perilerin su kenarlarında, çeşme başlarında, hamam külhanlarında yaşadıkları yolundaki batıl inanca yapılan telmih de unutulmamalıdır.

4. Gamunla Muztarip Oldukça Dil İder Nâle

Mahâll-i zelzelede âdetâ ezân okınur

(Ey sevgili, gönül senin aşkının gamı ile ızdırap çekdikçe feryat ve figan eylemektedir. Tıpkı, zelzele mahâllinde ezan okunduğu gibi.) Kubûrî-zâde Rahmî, Nuhbetü'l-âsâr, v.25b.

Şair Rahmî, Nuhbetü'l-âsâr'da geçen bu beytinde, sevgilisine aşk yüzünden çektiği acıları ve bu yüzden ettiği feryat ve figanları duyurmaya çalışmaktadır. Gönlünün çektiği sıkıntıları zelzeleye, feryat ve figanlarını da okunan ezana benzetirken, şair eskiden zelzele olan mahâllerde ezan okunması âdetine telmihte bulunmakta ve yine bizi Osmanlı hayatına ait bugün unutulmuş bir uygulamadan haberdar etmektedir.

5. Menhec-i İlmin Nice Hasm Olmasın Erbâbına

Çarhı pâ-mâl etmedir kasd âsmânî mûzeden

(İlim yolu yolcularına nasıl düşmanlık edilmesin ki; (onların) mavi çizme giymelerinden kasıt, gökyüzünü ayaklarının altına almalarıdır.) Nedim Divanı, g. 110, by. 4.

Beyitte Osmanlı toplum düzeninde ve siyasî sisteminde ilim adamlarına verilen yüksek değerin bir sembolizm harikası hâlinde yaşandığı bir gelenekten bahsedilmektedir. O da, ilmiye sınıfı mensuplarının mavi renkli çizme giymeleri yolundaki yaygın ve resmî uygulamadır. Nedim'den başka daha birçok şairin şiirlerinde doğrudan doğruya veya dolayısiyle konu ettikleri, Osmanlı hayatının renkli ve canlı tanıkları durumundaki bazı minyatürlerde şeyhülislâm, kazasker, kadı v.b. ilmiye sınıfı mensuplarının resmedildiği sahnelerde ve Osmanlı ülkesine seyahat eden Batılı seyyahların kaleme aldığı çeşitli seyahatnamelerin sayfaları arasına serpiştirilmiş (zaman zaman da renklendirilmiş hâldeki) gravürlerde açıkça görülen bu örfün ve buna benzer nice diğer âdet, gelenek ve teşrifat kuralının varlığından ancak yukarıdaki ve benzeri beyitler sayesinde haberdar olabilmekteyiz. Nedim'in örnek olarak aldığımız beytinde açıkça ifade edildiği gibi, Osmanlı toplum düzeninde ilim yolcularına ve ilim adamlarına o kadar büyük bir değer verilmektedir ki, çizmeleri ve ayakkabıları mavi deriden (mavi, gökyüzünün rengidir) yapılarak, onların gökyüzünden daha üstün bir mertebede oldukları (yani gökyüzünü adetâ ayakları altına aldıkları) kabul ve ilan edilmiş olmaktadır.

6. Lebün Üzre Sanasın Ca'd-i Zülfün

Asılmış ber-der-i meyhâne çenber

(Ey sevgili, zülfünün kıvrımı dudağının üzerine gelmiş…Sanırsın ki, meyhanenin kapısı üzerine çember asılmış.) Mesihî Divanı, g. 80, by. 3.

15. yüzyılın önemli şairlerinden biri olan Mesihî bu beytinde sevgilisine komplimanda bulunmakta ve ona yüzünün, saçlarının ve dudaklarının

güzelliğinden bahsetmektedir. Sevgilinin kıvrım kıvrım zülüfleri gelmiş, kıvrılarak dudağının üzerine konmuştur. Bu durum şairin zihninde birçok çağrışımlar yapmaktadır. Şair bu çağrışımları o gün yaşanan hayatın önemli unsurlarından biri olan meyhanelere ait küçük bir teferruatla birleştirerek tablolaştırır ve şiirin arka plânında (mazmun hâlinde) bize bir espri demeti olarak sunar. Sevgilinin dudağının üzerinde kıvrılmış zülüf, meyhanelerin kapılarında asılı bulunan çemberdir artık. Şairi bu tabloyu resmetmeye sevkeden düşünce, klâsik edebiyatımızın klişeleşmiş istiareleri (şeklî mazmunları) arasında en çok bilineni olan, “ağız-meyhane” benzetmesidir. Çünkü sevgilinin dudakları şarap gibi tatlı ve kırmızıdır. Yine sevgilinin ağzından çıkan sözler şarap gibi etkilidir ve âşıkları sarhoş eder. Bu sebeple, sevgilinin ağzı bütün mest âşıkların gözlerini diktikleri meyhaneye benzetilmiştir.

Emrî’nin de aşağıdaki beytinde dediği gibi, meyhanelerin kapılarına halka ve çember asılmasının sebebi, oranın meyhane olduğunu belli etmek ve yanlışlıkla girilmesine mani olmaktır:

7. Mey-kede Bellü Olur Halkası Olsa Asılu

Duyulur la’l-i lebün zülf-i girihgîründen

(Meyhaneler, kapılarının üzerindeki asılı halkalarından anlaşıldığı gibi, senin lâl renkli (küçücük) dudağın da ancak üzerinde birikmiş kıvrım kıvrım zülüflerinden fark edilebiliyor). Emrî Divanı, g. 389, b. 3.

Müslüman olanların meyhaneye gitmelerinin yasak olduğu devirlerde yanlışlıkları önlemek üzere başvurulan bu âdet günümüzde artık unutulmuştur. Ancak bugün eskiden bir gayeye hizmet için başvurulan bu âdetin gaye unsuru unutulmuş olsa da devamı mahiyetindeki bazı uygulamalara tesadüf edilmekte ve meselâ bazı içkili lokantaların, kuruluş mazisi eskilere dayanan meyhanelerin kapıları üzerinde otomobil lastiği

veya at arabası tekerleği gibi yuvarlak cisimlerin asılı olduğu görülmektedir…

8. Hüsrevân-ı Mülk-i Gam Her Arsada Fîrûzdur

Görmedi kimse livâ-yı dûd-ı âhı ser-nigûn

(Gam ülkesinin padişahları (olan âşıklar) her arsada galiptirler. Hiç kimse (yanık bağırlardan çıkan) ah dumanının sancağını başaşağı (yenilmiş) vaziyette görmemiştir.) Azmizâde Haletî Divanı, g. 601, by. 2.

Azmizâde bu güzel beytinde bize âşıkların hâlinden bahsederek onların gam ülkesinin padişahları olduğunu söylüyor. Şaire göre, âşıkların böyle perişan, yıkık ve üzüntülü hâllerine bakıp aldanmamalıdır. Onlar en kudretli hükümdarlardan daha güçlüdürler ve her meydandan, her savaştan muzaffer olarak çıkmaktadırlar. Onların silahları, yaralı gönüllerinden ve yanık bağırlarından çıkan feryatlar ve ahlardır. Mazlumların, garip âşıkların ahları en delici oklar gibi etkilidir. Bu ahlar, zaman zaman da, büyük bir gürültü ile patlayıp arkasında simsiyah dumanlar bırakarak gökyüzüne çıkan ve feleğin kalesini yerle bir eden toplara benzetilir.

Yalnız beyti daha anlamlı kılan şey, şiirde Osmanlı ordusunun savaşlarında geçerli olan bir uygulamaya, bir savaş âdetine yapılan telmihtir. Bu âdete göre, savaşta mağlup olmuş düşmandan ganimet olarak alınan sancaklar eski püskü siyah kumaşlara sarılarak veya siyaha boyanarak direği ortasından kırılmış ve baş aşağı çevrilmiş bir hâlde padişahın huzuruna getirilirdi. Bu, Osmanlı Devleti’nin ve ordusunun kudretini ve gücünü ispat eden sembolik bir davranıştı. Şairler bu ilginç âdeti âşıkların ruh hâllerini, ya da bir çiçeğin görünüşünü anlatmakta mecaz unsuru olarak kullanmışlar ve bizi böyle bir âdetin varlığından da haberdar etmişlerdir.

Şair Necatî bir kasidesinde menekşenin başı eğik hâlini tasvir ederken bu âdete telmihde bulunmuş ve siyah renkli menekşeyi gül sultanının

eşiğine baş aşağı ve direği ortasından kırılmış hâlde getirilen düşman sancağına benzetmiştir:

Düşman alemi gibi gelir şâh eşiğine

Baş aşağa münkesir ü kara benefşe

(Menekşe, başı aşağıya eğilmiş, yenik ve siyah (a boyanmış) bir hâlde (gül) sultan (ın) ın eşiğine getirilir.) Necatî Divanı, k. 22, by. 30…

Bilindiği gibi klâsik edebiyatımızda gül, çemen ülkesinin sultanıdır. Gül, gerek güzelliği, gerek ihtişamı ve padişahlara mahsus olan kırmızı rengi ile dalların üzerinde ve yeşil yapraklardan oluşan zümrüt tahtında bir sultan gibi gururla oturmaktadır. Buna karşılık, toprakta biten (yani gülün eşiğinde bulunan) ve yaprakları yere dönük vaziyette olan menekşe de (edebî metinlerde menekşenin sıfatları arasında “münkesir” yani ‘kırgın, küskün, utanmış’ sıfatı çokça zikredilir) o hâli ile yenilmiş düşmanın kırık ve başaşağı döndürülmüş sancağına benzemektedir.

Bu örnekleri sonsuza kadar çoğaltmak mümkündür. Divanlarımız, yazıldıkları dönemin bütün hususiyetlerini şiir dili ile aksettirmekte ve bu açıdan da tarihimizin gerçeklerine ayna tutmaktadırlar.

Hâl böyle iken bazı çevrelerin ve özellikle kimi Batılı garazkâr müsteşriklerin dinî, siyasî ve ideolojik saiklerle klâsik Türk edebiyatı hakkında ileri sürdükleri objektiflikten ve ilmîlikten uzak kanaatleri gerçeği ifade etmemektedir. Bu peşin hükümlü ve ön yargılı görüş ve düşünce sahiplerine göre klâsik Türk edebiyatında hayat soluğu bulunmamaktadır ve bu edebiyat, başlangıcından sonuna kadar İran klâsik şiirinin kopyası durumundadır.

Bu, tarihin kaydettiği en haksız hükümlerden birisidir. Milletimizin inancına, kültürüne ve dünya görüşüne karşı olan ve bunlara karşı düşmanlık hisleri ile dolu bulunan çevrelerin bu tek yanlı ve haksız

düşünceleri Türk şairlerinin divanları arasında yapılacak küçük bir gezinti ile geçersiz kalacak ve hakikat bütün çıplaklığı ile ortaya çıkacaktır.

Bu gerçeği insaf ve vicdan sahibi Batılı bilim adamları ve araştırıcılar da teyid etmektedirler. İlmî gerçeklere ve tarafsızlığa önem veren bu bilim adamlarından birisi olan Washington Üniversitesi (Seatle) Yakın Doğu Dilleri ve Kültürü Bölümü profesörü Walter G. Andrews, Poetri's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry (Türkiye'de yapılan tercümesi: Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı) adlı kitabında bazı Batılı müsteşriklerin klâsik Türk şiirine vurmaya çalıştığı bu haksız damganın ve hakikate karşı yöneltilen töhmetin gerçek sebeplerini araştırmakta ve gerçeğin şahitliğini yapmaktadır. Prof. Dr. Andrews kitabının 28. sayfasında önce Osmanlı şiiri üzerine yazılmış anıtsal eserin sahibi E. J. W. Gibb'in klâsik Türk edebiyatı ile ilgili görüşünü şöylece özetler:

"Bu uzun dönem boyunca, ona (Osmanlı şiirine), yetiştiği dar okul dışında hiçbir sesin ulaşmadığını; Fars kökenlerden doğup, sonuna kadar da bu ana gövde içinde kaldığını; bu dar çerçeveden kurtulmak için verdiği boş bir mücadelenin ardından, ölü bir kültürün durgun bataklığına sürüklenip kaldığını gördük." (E. J. W. Gibb, A History of Ottoman Poetry, c. 5, s. 3.)

Prof. Andrews daha sonra Gibb'in İngiliz İmparatorluğu'nda hâkim olan bir inancı dile getirişini ve Batı kültürünün Türkiye'de benimsenmesi vesilesi ile onun Batı kültürünün üstünlüğünü vurgulayan düşüncelerini aktarır:

"Asya, yerini Avrupa'ya bırakma noktasındadır ve asırların geleneği geçmişe karışmak üzeredir. Batı dünyasından gelen bir ses, Doğu semalarında İsrafil'in suru gibi yankılanmaktadır ve işte, Türkiye'nin ilham kuvvetleri ölüm uykusundan uyanmakta, bütün ülke coşmuş bayram etmekte, hayat bulmaktadır, çünkü insanların gözleri önünde yine bir dünya, yeni bir sema doğmuştur. İnsanların kulakları, şu anda ilk defa,

dağların, tepelerin, vadilerin seslerini duymakta; gözleri açılıyor, artık bulutların ve dalgaların anlatmak istediklerini görebilecekler.” (E. J. W. Gibb, aynı eser, c. 5, s. 3).

Dr. Andrews, Gibb’in bu görüşlerini iktibas ettikten sonra, dile getirilen düşüncelere şiddetle itiraz eder ve kendi görüşlerini şöyle ifade eder:

“Bunlar, yalnızca en etkili ve en çok yankı uyandırmış seslerden seçilmiş örneklerdir; bu görüşe karşı çıkanların en yüreklileri bile sonunda şöyle der gibidir: ‘Evet, ama Fars edebiyatını taklit ederken harika bir iş yapmıştır, sahteliği de çok güzel bir sahteliktir…’ Şurası bir gerçek ki, yukarıda dile getirilen görüş, yerleşmiş eleştiri ölçütünün ayrılmaz bir parçasıdır. Yine de, bana öyle geliyor ki, bu görüş tamamen yanlıştır. Gibb’in veya Köprülü’nün ya da onlardan sonra gelen kuşakların, verilerini bozduğunu ya da vardıkları yargıları sinik bir şekilde tersyüz ettiklerini söylemek istemiyorum. Demek istediğim yalnızca şudur: Politik, sosyal ve kültürel etmenler yargılarını öylesine etkiledi ki, bu yargılar Osmanlı divan şiirini değil, o dönemin koşullarında geçerli olan yaygın ve köklü bir dünya görüşünü yansıtmaktadır….”

“Türklerin, Avrupalılardan öğrenmeden önce kendilerini ve kültürlerini edebiyatla ifade etmekten âciz oldukları türünden bir inancınız yoksa, yukarıdakiler de dâhil olmak üzere Gibb’in söylediği pek çok şeyin, ırkçı saçmalıklardan öteye gitmediğini görürüz. Ne yazık ki, Gibb’in A History of Ottoman Poetry adlı eserinde, yararlı bilgilerden oluşan o zengin dağar, bu tür bir renk taşıyan ve ırkçılıkla lekelenmiş eleştirel ifadelerle iç içe geçmiştir ve olgusal malzemenin geçerliliği, çok sayıda temelsiz varsayıma da inandırıcılık kazandırmak gibi bir işlev görmüştür…”

“Sonuç, Elimizdeki kanıtların ışığı altında, şunu söylemek son derece akla yatkın gözüküyor: Osmanlı divan şiirinin, yaklaşık beş yüz yıl boyunca serpilip gelişmesine kaynaklık eden başlıca şey, bu şiirin geniş bir kitlenin

ilgilendiği önemli konuları akıcı, anlamlı ve dolaysız bir biçimde dile getirmiş olmasıdır. “Gerçek” hayatla hiçbir ilgisi olmamak şöyle dursun, çok büyük bir ihtimalle, kendisini üreten kültürün ve toplumun hayatıyla her türlü alışverişi vardır…” (Walter G. Andrews, Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 28, 29, 30).

Hakikat âşığı araştırıcılardan ve doğunun kültür ve edebiyatına Batı’nın üstünlüğü ve efendiliği psikozunun etkisi altında yaklaşmayan bilim adamlarından birisi de Ohio Eyalet Üniversitesi’nde doçent olarak görev yapan ve “Osmanlı ve Modern Türk Dili, Edebiyatı ve Kültürü” dersleri veren Dr. Victoria Rowe Holbrook’tur. Princeton Üniversitesi’nden Fars Dili ve Edebiyatı alanında master derecesi aldıktan sonra, yine aynı üniversitede “Osmanlı Edebiyatı” alanında doktora yapan bayan Holbrook 18. yüzyıl Osmanlı şairlerinden Şeyh Galib’in Hüsn ü Aşk adlı fantastik mesnevîsi ile ilgili olarak neşrettiği The Unreadable Shores of Love; Turkish Modernity and Myistic Romance (Türkçe çevirisi: Aşkın Okunmaz Kıyıları-Türk Modernitesi ve Mistik Romans, İletişim Yayınları, İstanbul 1998) adlı araştırmada da aynı görüşler dile getirilmekte ve Osmanlı divan şiiri ile ilgili olarak ileri sürülen tek yanlı, politik, ideolojik ve milliyetçiliğin sakatladığı düşünceler geçersiz kılınmaktadır.

Bütün bu gerçekler muvacehesinde sözümüzü şöyle bağlamak istiyoruz:

Altı asır boyunca yüzlerce şair ve binlerce eser veren klâsik Türk şiiri üç büyük dilin (Arapça, Farsça, Türkçe) kelime ve terkiplerini kullanarak inanılmaz bir ifade gücüne ulaşmış, Türk, Fars ve Arap uluslarının gerek İslâm öncesi ve gerekse İslâmî dönemde teşekkül etmiş bütün kültür, din, medeniyet ve estetik mirasını muhteşem bir terkibe ulaştırarak benimseyen, başlangıç olarak Fars ve Arap edebiyat geleneğinden beslenmekle birlikte kısa zamanda kendi millî sentezini oluşturmasını bilen, Osmanlı asırlarında Asya, Anadolu, Avrupa, Balkanlar, Afrika, Akdeniz, Karadeniz bölgelerine

yayılmış milyonlarca kilometrekarelik bir alanda yaşanan canlı, renkli, çok dilli, çok dinli ve yüzlerce etnik unsura dayalı bir yaşam pratiğini yansıtan orijinal bir edebiyat ve şiir geleneğidir. Bu şiir geleneği, yukarıda da yeri geldiğinde ifade ettiğimiz gibi klâsik İran şiirinden aldığı unsurları hiç yüksünmeden ve herhangi bir komplekse kapılmadan benimsemiş ve içselleştirmiş; köklü bir medeniyete dayalı bu şiirin dünya çapındaki dehalarının muhteşem hatıralarına sonuna kadar bağlı kalmakla birlikte, Osmanlı Türkiyesi'nin altı asır devam eden sosyal pratiğini, adâlet ve iman bayrağını asırlarca Batı'ya taşıyan fatih bir milletin ruhunu mısralara, beyitlere, gazel, kaside ve mesnevîlere ve divanların sayfalarına ihtişamla ve kudretle aksettirmesini bilmiştir.

Dîvan Şiiri ve Devrin Diğer Güzel Sanatları Arasındaki Ruh Akrabalığı / Prof. Dr. Cihan Okuyucu [s.690-700]

Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

A. Güzel Sanatların İlişkisi ve Bunun Sebepleri Üzerine Fikirler

Güzel sanatların birbirleriyle ve kendilerini var eden kültürle münasebetleri özellikle Batıda birçok tartışmanın konusu olagelmiştir. Rothacker, bir kültürün çeşitli kompartımanları arasında bir iç ilgi olduğu fikrindedir. Her toplum; "Başkaları gibi değil de kendi istediği gibi olmak, kendi bildiği gibi yaşamak" ister ve bu uslup muhtelif kültür alanlarında bir "ortak ruh" olarak kendini gösterir. Rothacker, bu birliğe örnek olarak W. Dilthey'in Roma sanatı hakkındaki şu fikirlerini kullanıyor: "Bir civic romanum (bir Roma vatandaşı). medeniyeti her tarafa yayan, boyunduruk altına aldıklarını koruyan, dikbaşlıları yola getiren roma imparatorluğu vatandaşı olmanın verdiği bu taşkın gurur. Bu uslup Roma sanatında, Roma edebiyatında, Roma dininde de dile gelir.Roma eseri olan herhangi bir su yolunun her kemerinde, bir roma anıtı üstündeki yazının her harfinde, Roma dilinin her cümlesinde insan ayni Roma ruhunu duyar."1 Wellek ise bu fikrin uygulanışı ile ilgili örnekler verir. Ona göre bütün eserlerde ortak "devir ruhu" arama fikri daha ziyade Almanya'da benimsenmiştir. Sözgelimi Wölfflin'e göre, Rönesans sanatı çizgiye dayanır. Çizgi sanatında hatlar net olarak belirgin, diğerinde ise ana hatlar siliktir. Rönesans ressam ve heykeltraşları figürleri dengeli ve simetrik bir tarzda işlemişler, "kapalı" bir teknik kullanmışlardır. Bunlar belirli ayrı kısımlara sahip olduklarından dağınıktırlar, dikkati kenarlara ve dışa çeken Barok'ta ise bir derinlik ve gözü uzağa çekiş vardır. Bu farklılık Wölfflin'e göre bu iki devrin görüş tarzından kaynaklanır. 1916 yılında Walzel sözkonusu fikri edebiyata uygulamaya çalışmıştır.2 Walzel'e göre Şekspir sanat özellikleri bakımından-karakterlerin eşit olmayan ağırlığı vs-barok'tu. Buna karşılık o bütün perdelere aynı önemi veren Corneille ve Racine'i Rönesans oyun

yazarları saydı.3 Rothacker, hayat uslubunun sanata yansımasının en iyi örneği olarak dili görüyor: “Bir insan topluluğu ile bu topluluğun şuur muhtevası arasındaki bu kanuni münasebeti, en iyi şekilde onun dilini inceleyerek anlayabiliriz. Her hangi bir dilin sözlüğü bize realitenin bütünü içinde nelerin özel bir kelime ile tespit edilecek kadar dikkate değer olduğunu gösterir.”4 “Bu yaşayış tarzı bir yol şuur kazanıp dilde formülünü buldumu, artık bu medeniyetin özünü en toplu şekliyle canlandıran kelimelerde kendisini ifade eder.5 Yazar bu fikirlerine uygulama alanı olarak Roma ve Yunan dillerinden bazı karakteristik kelimeleri seçiyor.

Fikir ve felsefeye ait; “Kosmos, Logos, Eros gibi kavramları ancak Yunanlılar yaratabilirlerdi” Buna karşılık sert ve disiplinli bir toplumun ruhunu gösteren: ” Pietas, Auctoritas, Dignitas, Gravitas, Virtus… İmperium gibi kavramlar da tam Romalılara öz kavramlardır.”6 “Virtus; erlik demektir. ” Günümüzde epeyce farklı bir anlamda kullandığımız; ”Res publica genel olarak yetişmiş kişilerin işi demektir. ” Rothacker’e göre aile dahil bütün kurumları askeri bir disipline tabi olan Roma kültürünün karakteri bu kelimelerde açığa çıkmıştır. Bir dilde yer alan kelimelerin belli konularda yoğunlaşması yanında onların -nitelikleri de-maddi yahut manevi kavramlara ait oluşu- anlamlıdır: “ Bunun böyle olması bir kültürün olgunluk derecesiyle ilgilidir. Arkaik-primitif kültürler abstrakt düşünme yetisini henüz elde edememişlerdir.

Hangi pirimitif dili tahlil edersek edelim hep şu olayla karşılaşırız; böyle bir dilde özel deyimler adeta kaynaştığı halde, bunların yanıbaşında üst kavramlara rastlanmaz. Bir alman köy ağzındaki kelimeleri saymışlar, duyularla kavranabilir objelere ait 4260 kelimeye karşılık sadece 210 abstrakt kavram bulunmuş.”7 Sonuç olarak yazar şu kanaate varıyor: “Böylece bize lazım olanı elde etmiş bulunuyoruz; ki o da şu: İhtiyar köylünün yaşama tarzı, hayat uslubu konuştuğu dille ifadesini bulur ve

köylünün olsun, çobanın olsun yaşama tarzıyla, yahut hayat uslubuyla tabiatta gördüğü şey, yani dünya-tablosu, evet dilde ifadesini bulduğu şekliyle dünya-tablosu birbirinden asla ayrılamaz.

B. Bizim Sanatlarımız

Yukarıda başka kültürlerin sanatları ile hayatları arasındaki ilgilerden bahsettik. Acaba aynı uslup birliği, diyelim ki Roma kültürü için Dilthey'in söyledikleri kendi kültürümüz için de düşünülebilir mi? Yazımızın bu kısmında bu sorunun cevabını arayacağız. Ama önce bakış açımızı belirleyelim. Türk-İslâm sanatının muhtelif şubeleri arasındaki devamlılığı ve iç ilgiyi gösterebilmek için onu kuşbakışı da olsa tarihi bir devamlılık içinde ele almak gerekiyor. Zira; kültür dikine kesilmiş bir pasta gibi çeşitli katmanlardan oluşuyor. Türk sanatını incelemeye Anadolu'dan başlamak bir nehrin ortasında durmaya benzer. Tarihi sürekliliği incelemek neyin gelip neyin çekildiğini tespite yarar. Ortaçağ İslâm sanatları hakkında dikkate değer tespitleri olan Mülayim de Rothacker gibi mimari, plastik sanatlar, halı, kilim, maden ve ahşap bezemelerde eğer motif akrabalıkları varsa bu sayede dönemlerin düşünce yapısı hakkında ipucu değeri taşıdıklarını düşünür (Mülayim, 49)8 Zira, ona göre bütün insan faaliyetlerinde eşyaya şekil verme cehdi vardır ve bu eşyaya kişilik kazandırır. Eşyadaki kişiliğin teşhisi ise bizi o medeniyetin kişiliğine götürür. Mülayime göre, sanatta uslubu sağlayan üç temel eleman; teknoloji, sosyoloji, ideoloji'dir. Bunlardan birincisinde kullanılan aletler, ikincisinde kişilerin toplum hayatına katkıları, sonuncusunda ise din ve sanat yer alır.9 Uslubun asıl belirleyicisi kültürün materyali değil ideolojisidir yazara göre.

Yukarıdaki bakış açısıyla kültür tarihimize baktığımızda, gerek İslâm öncesi gerek İslâm sonrası Türk kültür hayatı ile dönem sanatları arasında bir karakter birliğinden söz edebilir. Nitekim dışa dönük, sert, güçlü ve atak

Bozkırlı-alp tipi-dönemin sanatlarına; dil, destanlar, yazı, müzik, resim, heykel vs. ye kendi karakterini vermiştir. Sözgelimi eylem insanı olan bozkırlının dilinde -Göktürk abidelerini kastediyoruz- kelime kadrosunun ekseriyetinin fiillerden oluşması manidardır. Keza destanlarda yer alan ideal kahramanların özelliklerinden hareketle bu kültürün ruhuna nüfuz edebiliriz. Dönem kültüründe estetik yerine kuvvet hakimdir. Oğuz Destanı'nda kahramanımızın çeşitli hayvanlara benzetilmesi ileri düzeyde olmasa bile mevcut resim ve heykel malzemesinin hareket halindeki hayvan figürlerinden oluşması manidardır. Döneme ait basit ve tok sesli müzik aletlerinde de bu sert ve hareketli karakter kendini belli eder. Hülasa döneme ait dil ve sanat verimleri dışa dönük, hareketli ve basit bir hayat tarzına uygundur. Uygur döneminde ise yerleşik hayatla ve kabul edilen yeni dinle birlikte çevre dikkatinin geliştiği ve içe yönelik bir hassasiyet teşekkül ettiği gerek dilin kelime kadrosunun değişmesi gerekse muhtelif güzel sanatların gelişmesiyle kendisini gösterir.

Şinasi Tekin bu değişmenin dildeki tezahürlerini Göktürk ve Uygur dönemlerine ait dil verimlerinin karşılaştırması yoluyla tespit etmektedir.10 İslâm sonrası Türk sanatında yeni dinin tesiriyle hayatın bütününde ve buna bağlı olarak sanatlarımızda temelli bir değişiklik olduğu genel bir kabuldür. Ancak bu tesir tedricen gerçekleştiği için devirlere ve coğrafyalara göre ton farklılıkları söz konusudur. Sözkonusu değişiklik-yukarıda Müllayim'in tasnifiyle-asıl olarak ideolojik alanla ilgilidir. Bu ruh dilde, musiki ve mimarideki müdahaleleri yanında özellikle süsleme sanatlarında mücerrede yönelen bir ilgi şeklinde kendini gösterir. Gerek İslâm sanatlarının kendi arasındaki iç ilgi, gerekse bunların her birinin Müslüman zihniyetiyle ilgisi üzerinde esaslı olarak duran ilk müsteşrik, L. Massıgnon'dur.

Massıgnon, İslâm sanatının yabancı sanatların etkisinde kalmadan İslâm metafiziğinin etkisinde büyüdüğünü kabul eder ve Rothacker gibi sanatı şekillendiren unsur olarak bir cemiyetin kainat tasavvurunun esas alınması gerektiğini düşünür. Demek ki -arka plandaki belirleyici olduğuna göre- İslâmın sanat anlayışından önce onu belirleyen İslâmın dünya karşısındaki tutumunu kısaca ele almamız gerekiyor. Zira-Turgut Cansever'in ifadesiyle-; " Sanat eseri varlık-kainat tasavvurunun yapılana yansımasıdır. Eserini ortaya koyarken aldığı her karar sanatkarın varlık ve varlığın güçleri hakkındaki tasavvuruna göre şekillenir."11 Bunun neticesi olarak güzel sanatlarımızın özellikle Osmanlı döneminde nasıl ortak bir ruh ve şuura sahip olduğu birçok düşünürün dikkatini çekmiştir. Sözgelimi C. Meriç, eski cemiyetin sosyal ve fikri homojenliğinden ve "Ortak Şuur"undan bahseder: İslâmiyet Süleymaniyede kubbe, Itride nağme, Bakide şiir"12 Tanrıkorur da musikiyi ele aldığı bir yazısında, Osmanlı sanatlarının karakteri ve kendi aralarındaki iç ilgiyi şu cümlelerle özetliyor:

"Osmanlı musikisi, tezhibi, nakşı (minyatürü), halısı, hattı ve ebrusuyla Batılıların Sublime art dedikleri "ulvi" bir güzellik olan Osmanlı sanatının-mimarideki taş yerine-seste billurlaşmış şeklidir. Tablolarında uzun süre ne koyu bordo, narçiçeği ve kestane renklerini kullandıktan sonra paletinde siyah ve griden başka renk ve tualinde belirsiz dikdörtgenlerden başka şekil bırakmayan M. Rothko'nun (1903-70) resmi gibi en yalın ezgilerle zaman ötesini anlatan derinliğiyle insanı sonsuza kanatlandıran bir müzik; Mehter ile başkasına karşı olan küçük savaşı (cihad-ı asgar), ayin ve zikirleriyle ise kendi benliğine karşı olan asıl büyük savaşı (cihad-ı ekber) kazanmayı hedeflemiş bir iman müziği."13

Yahya Kemal de dönemin bütün sanat şubelerinin nasıl bir zevk ve uslup birliğine sahib olduğunu ve toplumun bütün kesimlerince benimsendiğini şu veciz cümlelerle hülasa ediyor: "Şair bütün öteki

sanatlara bağlıydı. Hattat yazıyor, mücellit ciltliyor, müzehhip tezhipliyor ve bestekar ondaki şarkıları besteliyor…Şaire mimar cami'lerinin mescidlerinin, saraylarının, hanlarının, medreselerini, çeşmelerinin, şadırvanlarının cephelerinde bir yer ayırıyordu, taşcı kitabe taşını kesiyor, hattat kitabeyi yazıyor, hakkak oyuyordu. ". "Hasılı şair bütün sanatlara, bütün hayata böyle bağlarla bağlı ve o cemiyetin timsali idi. Şiirin aletleri, usulleri, lisanı, zevki birdi ve her yerde aynı seviyeye hitap ediyordu. Teselya Yenişehir'indeki şairin gazelini Diyarbekir konaklarında, Urfalı şairin kasidesini Bosna-Saray konaklarında okuyor, anlıyor, coşuyorlardı."14 Levend'e göre de Müslüman Türk dünyasının yarattığı güzel sanatların çeşitli dalları arasında aynı ruh, aynı anlayış ve karakter hakimdir. Bilim, felsefe, hukuk, ahlak ve güzel sanatlar arasında bu uyum görünür. Mimaride bir gotik, barok ya da rococo olmadığı gibi edebiyatta da klasik, romantık veya realist yoktur. Minyatürdeki tavır edebiyatta canlandırılan hayat ve tiplere uygundur. İkisinde de tabiat, zaman ve mekan dışılık mevcuttur. Sanatçı da minyatür gibi dünyayı alımlı göstermekten kaçınır, onun vefasız ve geçiciliğini vurgular vs.15 Yukarıda sanatın bir kültürün varlık anlayışına göre şekillendiği üzerinde durmuştuk. O halde biz de öncelikle kainat ve varlık aleminin bir sufi gözüyle nasıl göründüğünü tespit etmeye çalışalım.

B. A. Tasavvuf ve Varlık Anlayışı

1. Allah ve Eşya

İsmail Hakkı Bursevi'ye göre, Allahın varlık ve birliğine inananlar arasında görülen fikir ayrılıkları Allah ve tabiat aleminin birbiriyle ilişkisini izahtan kaynaklanmaktadır. Bu konuda birçok farklı fikir sahibi varsa da bunları; bir vücut ve iki vücuda kail olanlar, şeklinde ikiye indirmek mümkündür.16 İslâm düşüncesinde yaratılışı esas alan klasik akaide karşı Sufi anlayış, Platonun etkisiyle Allah ve kainat münasebetini çok zaman

sudur modeliyle izah etmekte İslâm filozoflarına tabidir. Sudur, ilahi varlığın fezeyanı ile aşağıya doğru tabakalaşması olduğuna göre zaruri olarak vucut mertebeleri-varlık basamakları-anlayışına yol açar. İslâm dünyasında bu fikrin yayılmasını sağlayan en önemli şahsiyetlerden biri şüphesiz İbnü'l-Arabi'dir. Bu itibarla biz de vucut mertebeleri konusunda onun fikirlerini burada hülasa edeceğiz: Vücut birdir fakat libasları muhtelif ve çoktur. Yani bütün mertebelerde zuhur eden Hakkın bir olan vucududur. Mevcudat mutlak vucudun 7 mertebede tenezzülü ile zuhura gelir ki şöyledir:

1. Vucud-ı mutlak ve la-taayyün: Hiçbir isim, sıfat ve fiil ile mukayyed olmayan Zat makamıdır. Bu makam tecelliden de münezzehtir. Zira tecelli dileme ile olur; oysa vucut bu sıfattan da uzaktır. 2. Taayyün-i evvel, Hakikat-i Muhammediye, akl-ı evvel: Zuhura meyl için gereken dileme veya sıfatlarla sıfatlanma makamıdır. 3. Vahidiyet mertebesi: İlm-i ilahide daha sonra var olacak bütün varlıkların hakikatlerinin bulunması. 4. Ruhlar mertebesi: İlmi suretlerin basit cevher olarak kendini ve Rabbini bilen basit bir ruh şeklinde tenezzülü. Ruhlar zat olarak bir, nisbet itibarıyla çoktur. 5. Misal alemi: Cisimler aleminde kazanılacak olan şeklin bir benzerinin hasıl olmasıdır. Ruh ve cisim arasında bir berzah vardır. O, aynadaki suret gibidir, görülür ama tutulamaz, latiftir. Bu misal alemi uykuda ve havass için uyanıklıkta da görülür. 6. Şehadet alemi: Zatın cisimler şeklinde tecellisi. Burada varlıklar bölünebilir, bitişebilir. Her varlığın 3. mertebede ayan-ı sabitede bir müdebbir ayn'ı vardır ve onun tarafından idare edilir. Ancak her varlıkta eşit derecede hayat tezahür etmemiştir. Diğer taraftan her suret daimi bir oluş ve yok oluş içindedir. Bu yüzden araz, yani, "iki zamanda baki olmayan şey"dirler. Bu durum ilahi isimlerdeki zıtlıktan; Hayy ve kahhar vs. doğar. 7. İnsan-ı kamil: Şehadet aleminden sıfatlar mertebesi olan vahdet mertebesine kadar bütün mertebeleri kendisinde

toplayan bir duraktır. Allahın Ademde kendisini müşahede etmesi fikri buradan kaynaklanır.17

2. Bu Anlayışa Göre Sanatın Gayesi

Batı medeniyetinin, özellikle Nevton fiziğinden sonra ortaya çıkan sabit ve katı madde anlayışına karşı, varlığı muhtelif tabakalara ayıran ve zayıflatan bu teori Doğu sanatlarında zengin bir sembolizme yol açmıştır. Eflatun ve Plotinus'a göre sanat eseri kendisi aracılığı ile o nesnenin ilahi alemdeki asli şeklinin kendisine bakanlar tarafından görünmesini sağlamaya ve insanın ruhunu dünyevi düşüncelerden kurtarmaya çalışır.18 Livingstona göre gerçek sanat natüralist olamaz. Zira saf sanat dünyanın ulaşılması mümkün olmayan mükemmelliği ile rekabete kalkışmaz. Sanat insanın dikkatini asli bir değişikliğe uğramaksızın daima duran İlahi alemi algılanabilir kılmak için bu daimi değişen dünyaya bağlılıktan uzaklaştırmaya vasıta olmalıdır.19 Nasr'a göre, minyatür dünyası kavranabilir alem ile üst alem arasında bir ara alemi, melekutu temsil eder. O bazı özellikleriyle dünyaya bağlı bazı yönleriyle de-renklerin tabiata sadık olmayışı vs-ondan farklıdır. Melekut alemi-Aristo felsefesince-maddeye değil fakat biçime sahiptir. Bu alem latif bir cisme, "suverü'l-muallaka"ya tekabül eder. Bu alem bir yönüyle perdedir, bir yönüyle ise üst aleme açılır, rengi ve kokusuyla onu hatırlatır. Eğer üç boyutlu olsaydı minyatür melekut alemine değil mülk alemine ait bir kopya olacaktı.20 Tarlan bu durumun divan şairinin sanatına yansıyışını şöyle izah ediyor: " Şair daima kendi alemindedir. Realiteye kıymet vermez. İdealist bir edebiyat olduğu için her mevcudun en mükemmel şekli, onun kafasındadır. Mevcut daima nakıstır. Bu bir taraftan, bir de sanatkarın ruhunda meseleler bulunmamasından dolayıdır ki divan edebiyatı adeta bir odada süs için konan bir vazo gibidir. Bir desti, bir bardak, bir masa, bir sandalye değildir ki odanın hayatına iştirak etsin, o hayatın tesiri altında üzerinde izler

belirsin.”21 Thomas Carlyle’e göre de: ”Lisanın sembolik görevi, sonsuzluğu insanların anlayacağı hale getirmek ve insanlara göstermektir.”22 Bir şeyin güzelliği Allahı yüceltmesinde yatar, ilahi bir niteliği yansıttığı oranda bir şey güzeldir.23

B. B. Varlık Tasavvurunun Sanat ve Sanatkara Yansıması

1. Doğu ve Batılı Sanatkar Tipi

Ayvazoğlu Batı ve Doğu sanatlarını açıklarken Niestzche gibi Apollon-Dyonisos tiplemelerine baş vurur. Apollonik tip iradeyi, aklı, gururu ve dünyeviliği temsil eder. Bu husus onun daha ziyade, malzemesi madde olan sanatlara ilgi duymasını ve bu alanda sivrilmesini sağlar. Dionysos ise görünenlerin ardındaki asıl hakikati arayan, bilgiyi irfanda bulan, ayrıldığı Öz’e geri gitmek isteyendir. Birinci tip bu dünyada vatanındadır, ikincisi ise gurbette. Bunun neticesi dünyaya ve maddeye bağlı natüralist sanatlarla, “asli vatan”ın şekillerini arayan sembolik ve idealist sanatlar şeklinde tezahür eder. Divan şairleri bu iki tutumdan daima ikincisini benimserler. Birinci tipin aksine onlarda aklın yerini aşk almıştır. Bu sebeple temsil ettikleri estetik bir “aşk estetiği”dir. Bu tutum neticede sufilerin tutumuna benzemektedir.24 Şimdi bu tipin sanattaki görünüşüyle ilgili bazı tespitlerde bulunalım.

2. Sanatçı ve Ferdiyet

İslâm bilinci benci yaklaşımları dışlar -sanatsal yaratıcılığın coşkusunu küçümsememekle birlikte- İslâm sanatına kişiler üstü ve yüce bir nitelik kazandırır.25 Böyle bir sanatta sanatçının yaratma coşkusu bir şey kaybetmeden bireysellik yok olur. Çok tefekkür ve az ihtiras kendini gösterir. Kendinde müstakil bir varlık görmeyen sanatkar mütevazi ve mahviyetkardır. İbnü’l-arabi’nin ifadesiyle nasıl gölgenin bütün hareketleri gerçekte gölge sahibine aitse, gölgeden ibaret olan sanatkarın fiilleri de gölge sahibi olan Allah’a aittir.26 Coomaraswamy’e göre, bütün klasik

kültürlerde ortak olan bu sanatkar mahviyetinin sebebi şudur: “Sanatçının anonim oluşu, kendi şahsi Benliğinden kurtulma arzusunun ağırlıkta olduğu bir kültürde mümkündür. Bu felsefenin bütün çabası ’Ben işimin failiyim’ (Bu işi yapan benim) şeklindeki aldatıcı hayale (gaflete) karşı mücadele etmektir.

Ben aslında fail değil bir aletim; İnsanın şahsiyeti (Zahiri Ben’i) bir amaç değil sadece bir vasıtadır. Aletin tek görevi verimlilik ve itaattir; Tabi olanın (tebaanın) gözü Taç’ta (krallıkta, yükseklerde) olmaz. Hz. İsa, ”Hiçbir şeyi ben kendiliğimden yapmam” dediği halde nasıl olur da bir Hıristiyan herhangi bir işi kendisinin yaptığını düşünür! Veya Krishna ‘Algılayan (olayları, kavramları-yaratan değil, fakat-anlamaya çalışan) kişi, ben yaptığım işin failiyim şeklinde bir fikre sahip olamaz’ dediği halde nasıl olur da bir Hindu fiilinin faili olduğunu düşünür. Ya da ‘bu işin failinin ben olduğum bilinsin’ düşüncesinin, henüz olgun (reşit) olmayan bir insanın düşüncesi olduğuna inanan bir Budist nasıl olur da fiilinin faili olduğunu düşünür”27 Peki ama böyle bir tavır Romantik sanatın vazgeçilmez bir değer saydığı sanatta ferdiyetin ve yaratıcılığın kaybolmasına yol açmaz mı? Diğer bir deyişle sanatkarı kendi eserinden kovmaz mı? Coomaraswamy’e göre; Geleneksel sanatçı aslında kendi sathi kişiliğini ifade etmemekte, daima eseri ile ifade etmek istediği şey ile özdeşleştikten sonraki, yani daha açık bir ifade ile kendisini yapılacak eserin iyiliği uğruna vakfettikten sonraki kendisini ifade etmektedir. Söylemek durumunda olduğu şey değişmez. Fakat, kendi içinde yaşadığı zamana özgü bir stilistik dil ile meramını anlatır. Geleneksel sanatçı olabildiğince Allahın zatındaki bilgiye ulaştırmaya vasıta olmalıdır.28 Dolayısıyla bir kimsenin sanatını gereği gibi yapması kendi insani güçleri ve aklına çok güvenmesi ve onları ön plana çıkarması ile değil ancak güçleri ve aklını gerçek efendisi olan Allaha tabi kılması ile mümkündür.

Eckhart bir sufi tavrıyla şöyle söyler: “Hiçbir şeyin yapıcısının kendin olduğunu düşünme ve iddia etme!Kendini aradan çıkart ve senin yerine Allah hareket etsin.”29 Bu fikir birçok İslâm mütefekkiri ve sanatkarı tarafından da dile getirilmiştir. Bunlar arasında eserlerini bir nevi vahiyle yazdığını söyleyen İbnü’l-Arabiyi, şiirinin vehbi olduğunu söyleyen Yunusu ve Mevlana’yı hatırlayabiliriz. Eckhart’a göre yaptığı işin Allah’ın huzurunda yapıldığını unutmayan kişi kendi benliği itibarıyla ölmüş olduğundan o işi aslında yapan Allahtır. Allah’ın yaptığı şeyler ise ölümsüzlüğü kazanır.30 Burckhardt, arabesk ve İslâm tezyini sanatlarına da bu gözle bakar; arabesk resmin karşılığı değil reddidir. Zihin bu süslemede ben diyen herhangi bir biçime takılmaz. Zira, Arabeskin merkezi hem her yerde hem hiçbir yerdedir.31

Ekrem Hakkı Ayverdi de aynı mahviyeti mimarimizde bulur: ”Türk ahlakında Mikel Anj’ın “Söyle” feveranıyla Hazret-i Musa heykelinin dizine çekiç indirmesi gibi tezahür ve gurur nakisesi yoktur. Hakiki sanatkar yaptığının “ezelin” elinden çıktığını bilendir.”32 Romantik eserde abartılmış sanatçı kişiliğine karşılık hemen bütün İslâm sanatlarında ustaların eserleri üzerine imza koymaktan çekinmesini karakteristik bir fark olarak hatırlayabiliriz.33 Öyle ki birçok kitabın müellifi bu tevazu sonucunda meçhul kalmıştır.

3. Sanatkar, Gözlem ve Hatırlama

Doğu ve Batı sanatları arasındaki temel ayrışma noktalarından birisi bilgi kaynağı olarak birinin aklı, diğerinin kalbi tercih etmesidir. Rönesans, gerçeklik kavramını akıl ve duyular dünyası ile sınırlayan ve bu özelliğiyle eskiden kopan bir dönemi temsil eder. Oysa Gazzaliye göre duyular ve akıl bizi gerçeğe götüremez. Zira Akıl varlığı bölerek idrak eder, oysa marifet varlığın birliğini kavramak, zıtlıklardan kurtulmaktır. Görünür alemdeki kusurlu şekilleri değil, ideler aleminin sabit ve kusursuz görünüşünü esas

alan sanatkar zaruri olarak gözleme iltifat etmez. Sanskritçe Sukranitisara isimli esere göre sanatçı eşyanın ilahi alemdeki şeklini tefekkür ederek görme (yoga-dhyana) konusunda uzman olmalıdır ve taklit edeceği nesneyi zahiren doğrudan gözlemleme yoluyla değil, ancak bu şekilde aklen seyrettiğinde, yaptığı eserlerden beklenen sonuçlar elde edilebilir.34 Bu tavrın İslâm sanatlarına nasıl yansıdığını Suut Kemal Yetkin minyatür yoluyla izah ediyor: "Müslüman nakkaşın Müslüman şair gibi gözlerini dış gerçeğe kapayarak şekil vermek istediği iç gerçeğe açtığı, dış gerçeğin hakikatte bir iç gerçek olduğu meydanda iken onun dış ve iç gerçeklerin uzağında değişmez yahut sadece usluplara göre değişir bir mücerret şekiller dünyasını tekrarladığını söyleyerek onu küçümsemek, sonra da Paul Klee'nin kendi resmi arkasından bize "bunlar tabiatın değil benim renklerim ve çizgilerimdir" demesini benimsemek insafsızlık olmaz mı. Klee'de renkler ve şekiller daha çok ressamın oluyor da bir Bihzad'da, bir Osman'da neden nakkaşın malı olmuyor. "İslâm Minyatürünün Estetiği", İlahiyat Fak. Dergisi I-1958, Müller, 42) Hak alemde hem gizlidir hem açık. Bu ise ancak vecd halinde kavranır. Bu kavrayışa vecd mantığı, yahut "mükaşefe/hatırlama" diyebiliriz. (Aşk Estetiği, 79-86) Böylece, geleneksel kültürde bilginin sonradan kazanıldığına değil hatırlandığına inanılır. Sanatkar "hatırlama"nın gerçekleşmesi için akıl aynasını temiz tutmak, dağılan dikkatini teksif etmek üzere oruç ve meditasyon gibi nefsi terbiye yollarından yararlanır. (Livingston, 63) Hakiki bilgiye ancak mükaşefeyle varılabilir. Mevlana bunu birbiriyle yarışan Çin ve Rum ressamları hikayesiyle anlatmıştır. Eflatun aynı fikri: "Yazıların en iyisi bile ancak bildiklerimizin hatırlanmasıdır" şeklinde ifade eder. Estetik deneyim aslında bu hatırlamadan ibarettir. (Livingston. 71) Madem ki ilahi bilgi vasıtasızdır; o halde gerçek bilgi de; "Dünya resmini, Allahın gördüğü şekilde bir bütün olarak bir şimşek hızıyla görmektir". Diğer taraftan

bütünü gören göz açısından görme; “nesnelerin daima taze, yaşlanmamış ve yaşlanmayan… mükemmel halleriyle” görülmesidir. (Livingston, 192) Tıpkı minyatür ve divan şiirindeki tasvirler gibi.

4. Kutsal Sanatta Sanatçı ve Kurallar

Dini sanatın bir özelliği geleneksel oluşudur. Gelenekten maksat ilahi kanunlara tabi olmak anlamındadır. İlahi kanunlarsa sabittir değişmez. ”Dini sanat yeniliğe açık olsa da yenilik ezeli ve ebedi kanunların kalıbındadır. ” Geleneksel sanatkar ilmi olmasa bile fıtri olarak bu ilke ve kanunların bazılarını tanır. O bu ilkeleri ayaklar altına alan bir yeniliğe yanaşmaz ve günümüz anlamında yenilikçi değildir. Günümüzde ise sanatın bütün kanunlarını çiğnemek pahasına yenilik esastır. (Burckhardt, 216). Dinde her beyan tarzı makbul sayılmaz, bazı sabit kurallar vardır. Klasik toplumlarda insanlar dinin ve toplumun belirlediği sınırlar içinde hareket ederler. Buna Ortaçağın teşrifatını da eklediğimizde kuralcılığın bütün hayatı ve sanatı yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Bu şekilde geleneğin sınırları içinde hareket eden sanatçı git gide uyduğu kaidelerin daha az farkında olur ve davranışları refleks halini alır. Böylece bu kaideleri kendisinin ikinci fıtratı haline getirir ve otomatik olarak onlara uymaya başlar. Kurallar, ancak daha iyi olanların başarılı olmalarına imkan tanır. (Livingston, 84) Nitekim, Aziz Thomas’a göre; günah en umumi anlamıyla, usul ve adabtan, tertib ve düzenden uzaklaşıp uçlara gitmektir Geleneksel sembolleri kullanarak yazılmış eserlerde, yazarın niyeti ne olursa olsun sembollerin taşıdığı anlamdan gelen bir kuvvet vardır ve seyir çabasındaki bir okuyucuya çok şeyler verebilir. (Livingston, 234-37) Divan şiirinde görülen kuvvetli kuralcılık yanında, Arabeskteki simetrik ve geometrik esasa dayanan kompozisyonların da gizli bir düzen isteği olduğu söylenebilir. (Mülayim, 173)

5. Sembolik Dil

Geleneksel toplumda din dışılığa hiç yer olmadığı için bütün çabalar insan hayatının bütün yönlerini kutsallaştırmaya yöneliktir. Coomarasvamy'e göre nazari ve ilhama dayalı bütün sanatların nihai konusu Allah'tır. O ilahi kaynakla temas derecesine göre sanatları üçe ayırır: 1. Saf akli ve nazari sanat. 2. Dünyevi ihtiraslar ve duyu organlarıyla yaşanan tecrübelerden kaynaklanan dinamik sanat 3. Sahte sembol kullanan sahte ve bir şey söylemeyen sanat. Bunlardan ilkinin metodu olan sembolizm, ilahi alemdeki hakikatin fiziki alemdeki ona tekabül eden başka bir hakikat ile temsil edilmesidir. Eski kültürlerin birçok sembolü ortaktır ve bu durum anlaşmayı sağlar. Mesela ip sembolü Eski Yunan, Çin, Hint ve İslâm kültürlerinde ortak ve 2 bin yıldır kullanılıyor. Semboller baki olan şeyleri fani şeylerle bize bildiren köprülerdir ve bu sembolik dil dışında en yüce hakikati ifade edebileceğimiz başka bir vasıtamız yoktur. Efsane de metafiziğin kendine mahsus lisanıdır. Efsanelerin her yerde birbirine çok benzemesi onların nasıl temel hakikatlere dayandığını gösterir. Coomaraswamy'e göre efsane ve dini hikayelerden kahramanlık ve aşk hikayelerine, oradan da gerçekçi romanlara doğru gidiş bir düşüştür. Sanatın ve kutsal kitapların mecazi ve ikili yapısı "Yarısını göster yarısını sakla" sözüyle çok iyi ifade edilmiştir. (Livingston, 122-35) Gerek ilahi kitaplarda gerekse Dantenin eserinde hem zahiri hem de batını manalar vardır. Zahiri mana inanmayanların ilahi hakikatle alay etmesini önlemek içindir. Sanatkar da böylece batını manayı zahirin içinde kasten gizler. (Livingston, 189) Origen, İncil'in üç türlü yorumlanabileceğine inanır; zahiri mana, harici benin psikolojik yönüne bakan mana, manevi ergenlerin anlayabileceği batıni mana. (Livingston, 199, dipnot 47) Bu fikrin Kuran-ı Kerim için de sözkonusu olduğunu hemen bütün tefsirlerde görmek mümkündür. Kuran'da müteşabih ayetler olması şairler için de sembolizmin gerekçesi oldu. Hegel sembolü (istiare) özellikle Doğu milletlerinin

kullandığına dikkat etmiştir. Minyatürdeki gibi mesela bir sevgili tasvirinde şair her uzuv için en ideal teşbihleri bir araya getirir ve irreel bir kompozisyon yaratır. Türleri birbirine katışıyla bir nevi modern resme yaklaşır. Hüsn-i talil sanatı, şaire tabiatı olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin dışında seyretme hürriyeti tanır. ” (Aşk Estetiği, 173-8) Daima sembollerle konuşan Divan şairinin de bir nevi kutsal kitapların metodunu takip ettiğini düşünebiliriz. Sufi şairler eski aşk ve şarap tabirlerini alarak onlara yeni manalar yüklemiş ve böylece sırri bir dil vucuda getirmişlerdir. Sevgiliye ait güzellik unsurları; yanağı, saçı vs. hep bu şekilde mazmunlaşmıştır Mevlana ve Hafız’da sembolizmin en yüksek şekline varılır. Aynı irfan devrin mimarisinde de harc ve tuğla şeklinde tezahür eder. (Burckhardt, 230) Çok zaman şiirdeki bu malzeme şairin mizacına göre dünyevi veya uhrevi bir tefsire tabi tutulur. Okuyan onu istediği gibi anlar. Bu sembolik yahut “üst dil”in divan şiirindeki en üstün temsilcisi şüphesiz Şeyh Galib’dir. Biz de bir örnek olmak üzere Hüsn ü Aşk’ın sembolik diliyle ilgili olarak Bilgegilin tespitlerine yer vermek istiyoruz: “Şair; sidre, kürsi, arş alemleriyle onların ötesinde kalan mıntıkaların; parıltıdan, renkten, ışıktan, berraklıktan, beyazlıktan-hatta bir çerçeve olarak-siyahlıktan meydana gelen, maddeye inmemiş, ”cezbe”ler halindeki tezahürlerini; hasselere ait remizlerle, dünya dillerine tercüme eder. Böyle kurulan, bazan zümrüt, bazan yakut, bazan zebercet, bazan sedef mahfazalı hayal külçeleri; Arz çocukları için Hüsn ü Aşk sahifelerinde o alemlere ait nurdan haberler halinde gülümser. Hiss ü şehadet, melekut, ceberut alemlerinin herbirinde yeni renkler kazanarak tenzihler ülkesine kadar yükselen bu nurdan kanatlı muhayyile ile dünya çocukları arasındaki anlaşma; hasseler diliyle sağlanır. Galib, neşvesinin bu dile kabil olanlarını “image” olarak şiirine indirmiştir”. (Bilgegil, Hüsn ü Aşk, 43)

6. Teksif

Sembolik dille birlikte eserde yoğun bir teksif divan şiirinin karakteristik özelliklerindendir ve bu husus onu Batı'daki örneklerden ayırır. Vasfi Mahir Kocatürk bunu şöyle ifade ediyor: " Şark toplayıcı, garb yayıcıdır. Garbın bir cümle ile anlattığını şark bir hece ile duyurur. Avrupalı bizimkilerin bir mısradan duyduğunu bir kitap okumadıkça anlayamaz. Onun için aynı duygunun ifadesi Fuzuli'de bir gazel, Shakespeare'de bir kitap olur. Garblı müşahhastan anlar. Bu mücerret fikir ve duygu hülasasını onun gözünün önünde açmak, yaymak, canlandırmak lazımdır. " "Fuzuli yarım kilo bal için iki çeki odun yemeye gelemez. " (Kahraman, 70)

Doğu edebiyatlarında teksifi temin eden sanatların Batı'ya göre daha zengin olduğu eskiden beri birçok araştırıcının dikkatini çekmiştir. (Gibb, 104) Bilgegil'e göre Galibin Hüsn ü Aşk'ı şiirimizdeki teksifin en uç örneğidir. Öyle ki benzetmelerde bir taraf kaldırılmış; iki unsur ancak görülmez bir bağla birbirine bağlanmıştır. Hemen bütün sanatları tek bir beyit içinde çeşitli simetrilerle bir arada bulabilmek onun şiirine bir arabesk özelliği verir. (Bilgegil, Hüsn ü Aşk, 45) Teksif yahut kısa anlatım anlatılacakları belli kalıplara sokmak, en etkileyici, anlam bakımından çeşitli çağrışımlara yol açan öğeleri seçmekle sağlanır. Dante'nin cehennemindeki güzellik Eliot'a göre mümkün olduğu kadar az sözle, çok az sayıda benzetme ve istiare ile, kelime seçiminde mümkün olduğunca sadeliğe özen göstermekle elde dilmiştir. Öylesine yoğun bir söyleyiş vardır ki üç dizenin açıklaması bir parağrafta, aynı dizedeki gönderimler ise bir sayfada açıklanabilir. Yahya Kemal: "Şair Heredya, bütün bir bahçenin güllerinden bir damla gülyağı, bütün Atlas okyanusunun uğultusundan bir sedefte kalan sesi çıkaran şairlerdendir. Duygularını yaymaz toplar, bir dinamit tanesi haline getirir. " der. Reverdy'e göre de: " Yaklaştırılmış iki gerçeğin arasındaki bağıntılar ne kadar uzak ve yerindeyse, imge o kadar

güçlü olacak ve o kadar heyecanlandırma gücü ve şiirsel gerçeklik taşıyacaktır. ” (Aksan, 29-30)

Her üst dil gibi divan şairi de ancak üstün bir idrak ve kültür sahibinin anlayacağı imgelerle ve mazmunlarla konuşur. Şair mazmun yoluyla teksif imkanı bulur. His ve fikir teksifinni temin için klasik şiirin sıkça başvurduğu vasıtalardan biri de çağrışımdır. R. Graves'e göre şiirde her kelimenin sade anlamı değil uzak çağrışımları ve birbiriyle ilgisi de göz önünde tutulur. Bu yüzden şiir başka bir dile çevrilemez. (Aksan, 95)

7. Realite Karşısındaki TutumGelin ey ehl-i hakikat çıkalım dünyadan

Gayr yerler gezelim özge safalar sürelim Fuzuli Divan şiirinin en fazla tenkit edilen taraflarından biri, yukarıdaki beyitte de karşımıza çıkan bir tavır olarak onun dış aleme itibar etmemesi, tabiat ve hadiseler karşısında irreel bir tutum takınmasıdır. Bu özellik diğer İslâm sanatları, mesela minyatür için de sözkonusudur. Aslında bu tutum sanatın kendi doğasında vardır. Zira; "her yaratma bir soyutlamadır…tabiatın alanında bulunan şeyler sanatın alanına geçerken aynı kalmazlar, değişirler". (Müller, 16) Görünüşler İslâm mistisizmine göre istikrarsız ve varlıklarını hiç değişmeyen Tanrıdan alıyorlar.

Bu manevi öz, eşyada tecelli eder. Minyatür irreel tavrıyla iç ve dış gerçeği, görünenle görünmeyeni birleştirmektedir. Serviler ve bahar ebediyet semboludür. vs. Müller bu tutumu realiteye aykırı bulmuyor: "Gerçeğe karşı kayıtsızlık yüzünden değil, fakat tersine gerçeğe mümkün olduğu kadar az ihanet etmek amacıyla, her şeyi onun gerçek niteliğini -ve şiir bakımından değerini- daha iyi belirten bir açı içinde göstermek…. Bu sanatın kendisine göre gerçekci olduğu inkar edilemez. Bu sanat düşünceye bağlı gerçekçilik adı verilen sanatı belirtiyor. Düşünceye bağlı gerçekçilik eşyayı bakışımızın onlarda görebildiği özelliklerden ziyade düşüncemizin

onlara verdiği nitelikleri hesaba katmak suretiyle resmetmek arzusuna cevap verir” (Müller, s. 92).

Minyatürde bir dış dünya tasviri değil, eşyanın ayan-ı sabitedeki mükemmel şekillerinin tasviri vardır. Öyle ki bir at herhangi bir at değil mefhum olarak attır. Minyatürde şeffaf aydınlık bir rüya havası vardır. (Burckhardt, 202) Çocukca bir sadelik aslında akılcılığın ta kendisidir. İran minyatürü eşyanın geçici görünüşlerini ferdi bir algılayışla kavrayan ferdiyetçi Batı sanatına karşı eşyanın tabii gerçek görünüşünün şiddetli bir yansımasıdır. Yani irfani bir resimdir bu. (Burckhardt, 203) Cennet daimi açan çiçekleri ve sularıyla ebedi bir bahardır ve gerek minyatür gerekse çinilerde bu bahar mevcuttur. (Burckhardt, 204) Resimdeki soyutlama İslâm minyatüründen etkilenen Matisse ve Picasso gibi ressamlarda kendisini gösterir. Müller’e göre; “Modern sanatın en ayırt edici özelliği soyutlamadır. ” (Müller, 14) Minyatürde vurgulanmak istenen özelliklerin -mesela sevgilinin boyu- abartılı ele alınışına uygun olarak Picasso da yaptığı Balzac tablosunda yazarın fikir enerjisini iyi ifade edebilmek için onu kocaman bir kafa gibi çizmiştir. (Müller, 131) Keza, Gaugin, Cezanne ve Seurat gibi ressamlarda yukarıda bahsi geçen “düşüncedeki realizm”e uygun olarak benzer deformasyon ve transpozisyonlar görülür. (Müller, 82) Onlar realite karşısında serbest hareket ederler. Zira; ” Tabiat bir veridir. Tablo bu veriden itibaren serbest bir şekilde bazan arzuya göre düzenlenir, yaratılır” (Müller, 120) Şiirimize gelince. Tarlan’a göre şiirimiz bir yönüyle devrinden bağımsızdır, diğer yönüyle ise devrini takip eder: “Siyasetle alakası olmayan taraf şiirin mutlak telakkisi ve daha açıkça mimarisi. Yoksa bunu haricinde devletin esas bünyesine değil de onun üçüncü dördüncü derecedeki teferruatına ait tenkitler, on yedinci asırdan sonra mahallileşen mesneviler, bilhassa mukattaat kısmındaki dini, tasavvufi, içtimai, ahlaki, terbiyevi manzumeler, hicivler, tarihler. Bunlar elbette harici alemden

müteessir olan sanatkarın aksülamellerini aksettiren aynalardır.” (Tarlan, 46) Edebiyatın devre ayna olması, yazara göre mutlak değil estetik bir tarzda gerçekleşir: “Yanlış anlaşılmasın divan şairinde realite daima mevcuttur. Denebilir ki eserinin ikinci planında hemen daima bunu görürüz. Ancak o realiteyi kendi ruhi veya fikri hedefi uğrunda ve onu teferruatından, yani realitedeki değişikliklerinden mücerred, mutlak bir surette almıştır. Eserine aldığı harici hadiselerde mesela bir minyatür manzarası görürüz. O hadiseler üzerine eğilip onun hayati hareket ve teferruatını tespit etmez. Yoksa estetik bir tarzda bütün muhitini görmüş ve eserine almıştır. Ancak bunda zevkin ve lirizmin kendisine gösterdiği yolda intihabını yapmıştır.” (Tarlan, 47)

8. Tenzih

İslâm sanatlarının titizlikle riayet ettiği bir husus, tenzih, yani zat ve sıfatları bakımından hiçbir şeyde Allah’a benzememektir. İslâm sanatı daima soyuta yönelmiştir. Bu yüzden geometrik unsurları tercih etmiş, tabiattan aldıklarını adeta “tabiatsızlaştırarak” almıştır. Bu durum sadece süslem sanatını değil, minyatür sanatını açıklamak için de bize ipucu vermektedir. Kaligrafi, arabesk ve minyatür sanat kollarının gelişmesini sadece “tasvir yasağı” gibi puta tapmayı önleme gayesini güden bir tedbire bağlamak doğru değildir. Aslında İslâm dünyasında tasvir çok yaygın olmamasına rağmen, daima varolmuştur. Soyuta yönelişin arkasındaki itici güç, kanatimizce yukarıda temas ettiğimiz tevhid ve tenzih prensipleri olmuştur. Ve bu prensipler “dini-sanat”ta da, “din-dışı sanat”ta da büyük bir ciddiyetle gözetilmiştir. ” (Aydın, 238) Bu ilkelerin sonucu olarak minyatürde insanın 3 boyutlu ve gölgeli resmini vermekten kaçınılmıştır. İnsanda Allahtakine benzer 7 nitelik vardır; görme, işitme, hayat vs. Resimde bunların hiçbirisi yok, sırf beden vardır. Bu yüzden resim insana bir saygısızlık sayılır. (Burckhardt, 242) İslâm, İnsanın resmini yapmayarak

onun tam olarak kendi olmasına yardım eder. İslâm sanatında bu imge ibadet alanlarında tamamen yasak, sanat alanında ise şarta bağlı bir inkara tabidir. Hadiste Allahın yarattıklarını taklit eden sanatkar suçlanır. Ancak minyatürdeki gibi canlı intibaı vermeyen şekliyle resim var olabilmiştir. (Burckhardt, 231) Müslüman sanatçı nesnelerin direnişini kırarak en son noktada, dış dünya ile hiç ilgisi kalmamış soyut formlara, Arabesk ve hat sanatına ulaşır. Mülayim, Arabeskin temel malzemesi olan nokta ile konu arasında ilgi kuruyor:" Bütün şekillerin başlangıcı noktadır. Tıpkı bir hiç gibi. Hiç gerçekte yokluğu ifade etmez; herşeyi birden ifade eder. Külli bir varoluş felsefesine sahipsek, nokta her şeyden önemlidir. Noktanın uzunluğu, genişliği ve kalınlığı yoktur." Nokta, bu bağlamda duygularla değil, akılla kavranan bir uzaydır. Bu yüzden nokta cismani değildir. Arap rakamı sıfır'ı

anlatmak üzere sadece nokta koyar." "Sıfır ile daire arasındaki ilişki de çok anlamlıdır. Her ikisi de hiçlik ve fasit daire kavramlarını farklı anlatımlarla üstlenirler." Nokta çizginin başlangıcıdır. Noktanın hareketiyle yalnızca uzunluğu olan bir boyut elde edilir. Çizgi de cismani değildir, yüzeylerin başlangıcıdır. Çizginin hareketiyle oluşan yüzey de cismani değildir." "Ancak bu şekillerin birkaç türünü birden bünyesine alan ve yepyeni anlayışlarla sistemler kuran bir geometrik tabloyu, sembolik motiflerin ötesinde, sadece İslâm düşüncesinin ürünü ve belirtisi olarak yorumlamak gerekiyor. (Mülayim, 174) Mukarnas da geometrik tezyinatın üç boyutlusu sayılabilir. Mukarnası ustalıkla oyan Müslüman eli heykele varmadan orada durmuştur. İslâm sanatları arasında onun ideallerini yansıtmaya en müsait olanı musikidir. Tek sesli yapısıyla bu musiki tıpkı resimde perspektif, hikayede dramın olmayışı gibi genel tabloya katılır. (Aşk Estetiği, 188) Gobelins halılarındaki 350 renge karşılık İslâm halısında çok az ton vardır. Bu da bir nevi canlılığın inkarıdır. Halılardaki

renklerle resmedilen hayvan ve bitki motifleri bu bakımdan uyum içindedir. Bu hayvan ve bitki resimleri adeta işkenceye uğramış ruhani sembol haline gelmiştir. Nakkaş elindeki canlıyı nasıl çizgi haline sokarak onu canlı olmaktan çıkarıyorsa, şair de tasvir ettiği tipleri canlı ve dinamik göstermekten çekinir.

9. Boşluk

Titus Burckhardt'a göre boş olan iç yapısıyla Kabe mana ve şekil bakımından İslâm sanatlarında beyan edilen her şeyi bir çekirdek gibi içinde toplar. Bu tek noktaya yöneliş insanın külli irade ile birliğini gösterir. O, boşluğu ile insan kalbine benzetilirse, içindeki putlar da kalbi çevreleyen istek ve şehvetlerdir. (Burckhardt, 192-96) Nasr'a göre de Tevhid Allahın gayrını inkarla başlar. Sanatta boşluk işte bu inkarı ifade eder. Bu boşlukla Allahın aşkın varlığı ve nesnel alemin geçiciliği vurgulanmış olur. (Nasr, 234) Sanatta boşluk Allahın her yerde hazır ve nazır oluşunu ifade eder. (Nasr, 236)) Boşluk maddeyi şeffaflaştırır, onun süreksizliğini ifşa eder. (Nasr, 240) Arabesk süsleme süregiden ritmi ile boşluğu destekler. O ritim, akış ve bitimsiz melodidir. Süsleme ne kadar zengin olursa olsun mimarinin itidali ve sadeliğini bozmaz. Romanesk kilisenin iç mekanı mihraba, Gotikte ise yukarıya doğru hareketlidir. Caminin içinde ise hiçbir dinamik element yoktur. (Burckhardt, 253) Statik, kişi ötesi nitelikleriyle İslâm sanatının yarattığı boşluk insanın tam olarak kendi olmasını ve huzur bulmasını sağlar. (Burckhardt, 254) Yukarıdaki tarifleri esas alarak klasik şiirde çok büyük yer tutan süslemenin de bir nevi bu boşluğu temin vasıtası olduğunu söyleyebiliriz.

10. İlim ve Sanat/Güzel ve Fayda

Bütüncü bir hakikat anlayışına sahip olan İslâmda güzel ile faydalı; bilim ile sanat birbirinden ayrılmaz. Aslında bu durum diğer klasik kültürlerde de böyledir. Batıda Rönesans'tan beri zihin ile duygu, mantık ile

şiir arasında bir uzaklaşma var. Oysa bu iki disiplin arasında Yüce hakikata götüren ortak bir prensip İslâm dünyasında mevcut. Doğu'da şiirde mantıksal bir bakış, mantıkta da şiirsel bir yaklaşım mümkün. Alemde her şey bir suret ve iç manadan müteşekkil. Şiirde de bu böyle ve mana surete hakim olmalı. Mantık ve şiir ortak bir Akıla sahiptir ve karşıt olmak yerine birbirini tamamlar. Zira şiir bazen didaktik bazen sanatkarane bir tarzda ortak hakikatin ifadesi için bir araçtır. Ancak o bu özelliğini kaybedip öznel bir fikir ve duygunun ifadesi olunca bu özelliğini kaybeder. Allah büyük geometrici, müzisyen ve şairdir. Bu yüzden Doğu geleneklerinde birçok kişi aynı anda şair, matematikçi ve metafizikçidirler. (Nasr, 120-24) Böylece şiir hakikati ifade etmenin bir yolu olduğu için mantığa benzer fakat saf mantıkla ulaşılamayan bilgileri elde ediş bakımından da onu bütünler. O halde şiir sadece duyguların değil, bu yüce bilginin ifade edilmesinin aracı ve Batıdaki gibi mantıkla bu yüzden tezat içinde değildir. Ortak irfanın mahsulü her ikisi de. (Nasr, 128)

İslâm sanatlarında, mesela geometrik şekillerde bilim ve sanat bir aradadır. Bu sanat tefekküre ve birliğe yöneltmektedir. Bir kubbenin gerçek profilini aramak yahut çizgisel bir süsün ritmik gösterisi doğrudan sanatçının ruh haliyle ilgili değil. Bu yönüyle İslâm sanatı nesneldir. İslâm sanatları bu prensibe göre sıralanırlar; en yukarıda hat ve mimari gelir. (Burckhardt, 232) İslâm sanat ruhunu en iyi temsil eden Arabesk, Burckhardt'a göre; hem ritmik, hem mantıksal, hem matematiksel hem de melodiktir. (Burckhardt, 247) Arabesk hakkında oldukça ilginç dikkatleri olan Mülayim de bu sanatın zihniyetle olan ilgisini şöyle tespit ediyor:

"Mükemmel bir geometrik sistemin ne bir eksiği ne de fazlası yoktur. İnsan aklını yeteri kadar oyalayan dönemeçlerle duyguyu değil, fakat düşünceyi uğraştırır. Geometrik süslemeler İslâm enternasyonalinin sanattaki tek simgesi gibidir. Bitkisel tezyinat, hatta yazı türleri bile

düşünceyi bu ölçüde soyut ve güçlü bir mesajla yansıtamazalar. Hesap hatası yapmaksızın şekil örgüsü tamamlanmak zorunda olduğundan, sistemi tasarlayan insan aklı şebeke üzerinde inceden inceye çalışır” (Mülayim, 172) Yazar Karatay medresesindeki tezhibin söylenen özellikleri çok iyi temsil eden bir örnek olduğunu belirtiyor (Mülayim, 183) Divan şiirinin de büyük ölçüde zihni bir şiir olması bu genel çerçeveye uygun düşmektedir.

Tarlan’a göre İnsan hayatı nazari olarak “zihni” ve “teessüri” olmak üzere ikiye ayrılır. Prensip olarak zihni hayatın mahsülü akla müstenid ilimler, teessüri hayatın verimleri ise sanatlardır. (Tarlan, 17). Ancak; “His ve fikir şuurumuzda birbirine öyle sarmaş dolaş olmuş bir tarzda akar ki, ikisinden birini tam ve mücerred olarak ele almak istesek muvaffak olamayız. Hangisini biraz derinleştirsek ekseriya diğeri ile karşılaşırız… Edebiyat; duygu ve duygu ile imtizac etmiş fikirdir”. (Tarlan, 22).

Şiir ferdi bir tahassüs olmaktan çıkıp belli kurallara tabi olunca sanatçı da tabiatıyla öncekilerin eserlerine ve geleneğe bağlı olmak zorundadır. Bu ise bir nevi hırfet olarak algılanmıştır. Nitekim bazı şiirlerin-tahmis, taştir, müşterek gazel vs-bunu göstermektedir. Başkasının sözünü kendi sözünün devamı yapmak sade hüneri değil, içten bir uygunluğu da zaruri kılar: ” İşte bütün bu teknikten gelen zaruretler ve yaklaşmalar eski şiire, şahıs ve söyleyiş değişikliklerine rağmen hiç olmazsa dışardan bakanlara tek bir benliğin geniş zaman içinde konuşması manzarasını verir. ” “Bu temrinler eski şiiri hakiki bir atölye çalışması haline getiriyordu. ” (Tanpınar, 19. Asır, 21). Tanpınar, Baki’nin saraç çocuğu oluşunu anlamlı bulur: ”Çünkü şiir ve alel-umum sanat her şeyden evvel bir zanaatkarlık, madde üzerinde çalışma işidir. Parmaklarının arasında dili, şekil vereceği bir madde gibi görmeyen şair, hiçbir surette şair olamaz. ” (Tanpınar, Makaleler, 143). Fuzulinin Farsça Divan önsözünde söyledikleri bütün bir sistemin izahı gibidir; büyük şair hem geleneğe bağlı kalmak hem de onu aşmak

durumundadır. Şiirde, tezyinatta ve musikide Batı sanatlarında görülmeyen derinlik, incelik bu cehdin sonucudur.

11. Şematizm ve Sükun

Minyatürden şiire kadar İslâm sanatlarının ortak özelliklerinden biri de şematizm, yahut her şeyin belli bir kalıba göre ifadesidir. Bu özelliği ile o eski Mısır ve Mezapotamya sanatına benzer; bu sanatta bireysellik ve güncellik yoktur. Mısır heykelinde, insan bedeninin geçici görünüşünü aşan ve yüzlerce yıl bir gelenek olarak süren dayanıklılık ilkesi görülür. Sonsuzluk anlatımı cephe duruşu ile anlatılabilirdi ve öyle olmuştur. Kabartma ve resimde ayaklar ve baş profilden, göğüs ve gözler ise karşıdan çizilir. Nesnelerin uzaklığa göre küçülmesi prensibine uyulmaz (Mülayim, 207). Aynı şekilde Selçuklu figürlerinde, Avrupa resminin bir aşamasında ortaya çıkan bir dram anlatımı bulunmaz. Mülayim diğer sanatlarla da ilgi kurarak bunun sebeplerini açıklıyor: “Portrelerde kızgın veya sevecen bir ifadeye rastlayamayacağımız gibi duruş ve yüz ifadesine yansıyan duygusal anlatımları da göremeyiz. Bireyin kendine özgü davranış ve tutumları, dış görünüşte sergilenmez. Korku, üzüntü, gerginlik ve heyecan olmadığından karakter de yoktur. Duygu belirtisi yoktur çünkü, insandaki davranışı ve tutum alışı yönlendiren en önemli etkenler, Sünni akideler veya tasavvufla denetim altına alınmıştır. İnsanı fani kaderiyle başbaşa bırakan bu düşünce onun hayatını Tanrının iradesi altında, daha baştan belirlenmiş bir yazgıya göre çiziyor. Bu anlayış figürü kabullenmek durumunda kaldığında, onu dekoratif bir ortama sokuyor, nakış kategorisinde şekillendiriyor, fakat mümkünse en kısa zamanda saf-dışı etmeye çalışıyor. ” (Mülayim, 208-9). Aynı resim anlayışı 6-11. yy’a ait Aziz figürlerinde de görülür. Bunlarda yüz aldırışsız bir maske gibi çizilmiştir. (Gombrıch, 118). Mısırlı sanatçı bildiği şeyi, Yunanlı gördüğünü, Ortaçağlı sanatçı ise duyduğu şeyi çizer. Bu dönemin sanatçısı tabiata sadakatten ve güzel şeyler yapmaktan ziyade

kutsal tarihin içeriğini dindaşlarına bildirmek istiyorlardı (Gombrıch, 120). Gombrıch'e göre başka hiçbir dönemde Avrupa sanatı, Roman sanatının doruğa ulaştığı zamanki kadar Doğu sanat ülkülerine bunca yaklaşmamıştır. Arles heykellerindeki katı ve törensel yerleştirimi 12. yüzyılın minyatürlü birçok elyazmasında da görülür. Bunlar öyküyü katı ve devinimsiz bir biçimde, bir Mısır kabartması gibi betimlemektedir." (Gombrıch, 132).

Batı sanatının zamanla kaybettiği bu sükunet İslâm mimarisinde de çok iyi görülür. Camide yerle gök arasındaki bütün gerilim kaldırılmıştır. Kilisede yapı dış dünyadan mihraba doğru bir yönelişe göredir. İlahi varlık mihrabın üzerinden nurunu saçar. Camide ise merkez yoktur, mihrap sadece Mekkeyi gösterir. (Burckhardt, 244). Müslüman evi de cami gibi dünya ve ahiret ayrılığı göstermez. Keza İslâm toplumunda din adamları ile halk arasında bir ayrım yoktur, herkes imam olabilir. Hayattaki bu birlik hayatı idrakteki homojenlikte kendini gösterir. Her yerde denge, sükunet ve arılık vardır. (Burckhardt, 245). Divan şiirine yönelen eleştirilerden biri, romantik sanatın esasını teşkil eden dramın, gerginliğin bulunmamasıdır. Aslında bu hayata ve sanata hakim olan tasavvuf düşüncesiyle ilgilidir. 16. asırda Tasavvuf, İran ve Anadolu'da önüne geçilemeyecek derecede yaygın ve cezbedici özellikleriyle şiir dünyasına egemendir. İradenin bulunduğu yerde Trajedi de vardır. Trajik kahraman bir değeri kurtarırken bir diğerini çiğner. Faust bu durumu çok iyi temsil eder. Ama Müslüman için daima bu trajediyi bozacak mucizeler hazırdır.

Tanpınar, Müslüman yazarın bu mucizeler yüzünden kendi kaderiyle hiç karşı karşıya gelememesine dikkat çeker: "Harikulade, şark hikayesinin realiteyi inkar eden. kolaylık mekanizmasıdır. Binbir gecede hakikaten dramatik denecek tek bir vaziyet bulmak güçtür. " (Tanpınar, 19. Asır, 26). Resimde nasıl perspektif yoksa mesnevide de kahramanlar zaman ve mekandan bağımsız olarak hür bir şekilde hareket ederler. Hikayeyi cazip

kılan unsurlardan biri bu sürprizlerdir. Mesnevilerde de hazır mazmunlar gibi hazır kahramanlar mevcuttur. Bunlar hangi ülkede olursa olsunlar sanki kendi ülkelerindedir ve tek dil konuşurlar. (Aşk Estetiği, 159).

Trajedi yokluğu günümüz okuyucusu nezdinde klasik mesnevilerin değer kaybetmesine sebep olmuştur. Eliot, modern okuyucunun Dante'nin eserinde daha çok cehennem bahsini okuduklarına, araf ve cennete ilgi duymadıklarına dikkat çeker. Zira: "Modern dünyanın cehennemi ortamı içindeki insanların cennet gibi gerilim ve çelişkilerden uzak bir bölümü yeknesak ve heyecansız bulmalarının temelinde, geleneksel sanat ile modern sanat arasındakı fark yatmaktadır. " (Armağan, 13)

12. Tekrar/Mazmun

İslâm sanatlarında belli formların tekrarı dikkat çekicidir. Arabeskte, kullanılan elemanların sayısı sınırlı olmakla birlikte gerçekleştirilen düzenlemelerin sayısı çok fazladır. Diğer kültürlerde Arabesk basit zikzaklardan ibaretken İslâm sanatında çok gelişmiş bir kompozisyon şekli kazanmıştır. "Oldukça basit bir formun yüzey üzerinde farklı doğrultularda tekrarlanmasıyla ortaya çıkan bir örgü, Türk sanatının farklı malzemelerinde pek çok kez karşımıza çıkar. " (Mülayim, 175). Tanpınara göre; "Mazmun Müslüman süsleme sanatlarındaki o girift ve tenazurlu şekiller-arabeskler-gibi her tarafı birbirine cevap veren kapalı bir alemdi. Bu kapalı aleme her kelime kendi hususi manaları ve çağrışımlarıyla gelir, ancak bilmece çözüldüğü zaman gizliden gizliye kurmuş olduğu bu kıyaslarla ve oyunun araya koyduğu psikoloik mesafeden söylemek istediğini söyler, yahut çok defa ima ederdi." (Tanpınar, 19. Asır, 11-12). Asırlar içinde geleneğin ağır yürüyüşü dışında yerden yere veya şairden şaire değişen bir ilham dünyası yoktur. Şair arının peteğini doldurduğu gibi şiirini işler. Geleneğin dışına çıkmak sanatın dışına çıkmak gibi anlaşılır. Ele alınacak her unsur kendi ilgileri ile birlikte kapalı bir daire teşkil eder.

(Akün, 421) Divan şiirinde gelenek sadece şekli belirlemez, muhtevayı da kayıt altına alır. Hazır konular, fikir ve duygularla hazır bir imaj sistemi bu kabildendir. Şair başka yabancı kültürlere açık olmadığından daima bu geleneğin çerçevesi içinde hareket eder. Sanatkar önceki büyüklerin eserlerini kendisine model alır. Bunun için bolca ezber yapmak gerekir. Nizami-i Aruzi asgari olarak 20 bin beyit ezberlemeyi, 10 bin beyti de kendine model almayı şairlik için şart koşar. Şems-i Kays da bu iş için eski üstatların divanlarını devamlı okumak gerektiği, bu sayede ilhamın gürleşeceği fikrindedir. (Akün, s. 413) Böylece şair için gelenek her şeyin hazır bulunduğu bir “duygu mektebi” oluşturur (Akün, 414).

Mazmunlar hazır ve müşterek olmakla birlikte yine de şairler aralarında hiç fark bulunmayan değişmez bir şematizimin uygulayıcıları durumuna düşmemişlerdir. Bunlar konuyu işleyişte bir farklılık ve şahsiyet gösterebilmişlerdir. Nitekim Baki, Fuzuli, Nedim ve Şeyh Galib birbirinin aynı değildirler. Bu durum iskelet yapısı aynı olan insanların yine de görünüşce farklı oldukları gerçeğine benzer. Şairleri iskelet hükmündeki malzeme müşterekliğinden dolayı aynı saymak, röntgende görünüşü esas alarak iskelet yapısından hareketle bütün insanları birbirinden farksız saymaya benzer. (Akün, 424).

13. Bu Anlayışın Aşka Yansıyışı

Burada yukarıdan beri söylediklerimizin örnek bir tezahür alanı olmak üzere eski edebiyattaki aşk anlayışını ve bu anlayışın örnek hikayesi olarak da Leyla ve Mecnun hikayesini ele alacağız. Tanpınarın ifadeleriyle alalım: “Mecnun. O daima birin etrafında toplanmak ister. , onun için bir şeylerden soyunur, her adımda bir şeyler atar. Daima en esaslıyı, aslinin ta kendisini bulmak için gene çok esaslı bir şeyden Leylanın kendisinden ve kendi hayatından vazgeçer…Ölümle ebediyetin böyle el ele verişi Müslüman Şarkın ezeli birlik rüyasıdır” (Tanpınar, Makaleler, 152). Sufi anlayışa göre

hakikatte birden fazla varlık olmadığından, seven, sevilen ve sevgi de ayrı şeyler değildir. Böyle olunca aşık ve maşuk birbirlerine benzerler. Fuzuli; "Mecnun aynaya baksaydı Leylaya heves etmezdi" diyor. Bu bir nevi aynileşmedir. Kültürümüzde bu motif birçok eserde işlenmiştir: Mecnun Leylanın canı yanmasın diye kan aldırmaz. (Aşk Estetiği, 67-75) Modern anlayışta aşk iki kişi arasında yaşanır. Oysa, Platon'a göre önce bir güzelin fiziksel güzelliği bizi cezbediyor sonra da bu güzelden güzellik aşkına yükseliyoruz. Çünkü bu bir zamanlar seyre dalınmış olan güzellik imgesini bize hatırlatır, geçmiş hayatımızla ilgili özlemimize cevap verir. Bu çeşit bir aşk ise iki insan arasında olup biten faal bir aşk olmaktan çok nedensel, kişi üstü bir aşktır. Aşk güzelliğe varmak için bir hizmetçi konumundadır. Mevlana Leyla'yı Mecnun'un şarap içtiği bir kadehe benzetir. Bu yüzden şairler kadeh -Leyla- üzerinde fazla durmaz. Şarabı içip gayeye ulaşan niye bir daha dönüp ona baksın. Mecnun dilinden ifade edersek.

Etmişti sana beni mukayyet/Guya okur idi ders-i ebced

Hala kıluben kemal hasıl/Ebced sebkin okur mu kamil

(Sufi Gözüyle Kadın, 144)

Sonuç olarak iki aşk anlayışındaki temelli bir fark Platon'un birey anlayışından kaynaklanır. Ona göre birey uçucu bir şeydir. Ona ait duygular da böyle. Oysa modern aşk bireye inanmaya ve onun duygularını ciddiye almaya bağlıdır. (Simmel, 179-84). İslâm kültürü de bireyi ve bireyciliği ikinci plana atan Platonun aşk anlayışı ile ilginç bir uyum gösterir.

Sonuç

Biraz dağınık bulunabilecek bu yazıda biz güzel sanatlarımızın kendisine vücut veren zihniyetle olan ilgisini ve bu zihniyetin nasıl bütün uygulama alanlarına "ortak bir ruh"verdiğini göstermeye çalıştık. Çıkan tablo bize göre, Dilthey'in Roma kültürü için söylediği; "kendisine mahsus yeni bir dünya tabosu" tanımlamasına uygundur.

1 Rothacker, Erich, Tarihte Gelişme ve Krizler, Çevirenler: Hüseyin Batuhan ve Nermi Uygur, İstanbul 1955, s. 55.

2 Wellek, R;Warren, A, Edebiyat Biliminin Temelleri, Çeviren Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, Ank.1983, s.178-9.

3 A.g.e., s. 180.

4 Rothhacker, a.g.e., s. 59.

5 A.g.e., s. 52.

6 A.g.e., s. 52-53.

7 A.g.e., s. 60.

8 Mülayim, S., Değişimin Tanıkları, Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme Ve İkonografi, Kaknüs, İstanbul 1999, s. 49.

9 A.g.e., s. 58.

10 Tekin, Ş., Eski Türkçe, Türk Dünyası El Kitabı, T. K. A. E. Ankara 1976 s. 148-49.

11 Ayvazoğlu, B., Geleneğin Direnişi, Ötüken Yay. 1996, s. 325.

12 Meriç, C., Mağaradakiler, İletişimYayınları, 1997, s. 228.

13 Tanrıkorur, Ç., ”Musiki”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İRCİCA, C. I, c. I, 1994, s. 493.

14 Beyatlı, Y. K., Edebiyata Dair, İstanbul 1971, s. 52.

15 Levend, A. S., Türk Edebiyatı Tarihi, C. I, T. T. K. Ankara 1973, s. 61.

16 Tahralı, M., Vahdet-i Vucut ve Gölge Varlık, A. Avni Konuk, Fususü’l-hikem Tercüme ve Şerhi, C. 3, Hazırlayan M. Tahralı-S. Eraydın, M. İ. Y. V. İstanbul 1990, s. 9-10.

17 A.g.e., s. 9-27.

18 Livingston, R., Geleneksel Edebiyat Teorisi, İnsan Yayınları, Tercüme. Necat Özdemiroğlu, İstanbul 1998, s. 175.

19 A.g.e., s. 52.

20 Nasr, S. H., İslâm Sanatı ve Maneviyatı, İnsan Yayınları, İstanbul 199?, s. 227.

21 Tarlan, A. N., Edebiyat Meseleleri, Ötüken Yayın. İstanbul 1981, s. 46.

22 Livingston, a.g.e., s. 237.

23 Burckhardt, T., “Dini Sanat, İslâm Sanat Felsefesine ve İlkelerine Bir Bakış”, (Avani, Gulamzade) Hikmet ve Sanat, İnsan Yay. İstanbul 1988, s. 248.

24 Ayvazoğlu, B., Aşk Estetiği, Ötüken Yay. 1996, s. 26.

25 Burckhardt, a.g.e., s. 230.

26 Tahralı, a.g.e., s. 56.

27 Livingston, a.g.e., s. 58, dipnot 35.

28 Livingstone, a.g.e., s. 157-59.

29 A.g.e., s. 80.

30 A.g.e., s. 163, dipnot 57.

31 Burckhardt, a.g.e., s. 247.

32 Ayvazoğlu, a.g.e., s. 28.

33 Mülayim, a.g.e., s. 190.

34 Livingstone, a.g.e., s. 75.

Aksan, Doğan, Şiir Dili ve Türk Şiir Dili, Ankara 1995 (Aksan).

Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil III, TDK 1982, s. 59.

Akün, Ö. F., Divan Edebiyatı, TDYV İslâm Ansiklopedisi, c. 9, s. 389-427 (Akün).

Aydın, Prof. Dr. Mehmet, Din Felsefesi, İzmir, 1990 (Aydın).

Ayvazoğlu, Beşir, Aşk Estetiği, (Aşk Estetiği), Ötüken Yay. 1996.

Ayvazoğlu, Beşir, Geleneğin Direnişi, Ötüken Yay. 1996.

Beyatlı, Yahya Kemal, Edebiyata Dair, İst. 1971 (Beyatlı).

Bilgegil, M. Kaya, Cehennem Meyvesi, İst. 1944.

Bilgegil, M. Kaya, Hüsn ü Aşka Dair, Dergah 1975, (O. Okay ve H. Ayan'ın neşrettiği esere önsöz).

Burckhardt, Titus, Dini Sanat, İslâm Sanat Felsefesine ve İlkelerine Bir Bakış, (Avani, Gulamzade) Hikmet ve Sanat, İnsan Yay. İst 1988.

Burckhardt, Titus, Aklın Aynası İnsan Yay. 1989 (Burckhardt).

Gıbb, E. J. W., Osmanlı Şiiri Tarihi, c. I, Burhaneddin Matbaası, İst. 1943 (Gıbb).

Gombrich, Sanatın Öyküsü, Çeviren. Bedrettin Cömert, Remzi Kitabevi, 1986 (Gombrich.

Armağan, Mustafa, Geleneksel ve Modern sanat Çevreleri, İzlenim, sayı. 32, s. 12-18Nisan 1996.

Kahraman, Yard. Doç. Dr. Mehmet, Divan Edebiatı Üzerine Tartışmalar, (Kahraman).

Levend, A. Sırrı, Türk Edebiyatı Tarihi, I. cild, T. T. K. Ankara 1973 (Levend).

Livingston, Ray, Geleneksel Edebiyat Teorisi, İnsan Yayınları, Tercüme. Necat Özdemiroğlu, İstanbul 1998 (Livingston).

Massıgnon, Louis, İslâm Sanatlarının Felsefesi, B. Toprak, Din ve Sanat, 1962 (Massıgnon).

Meriç, C., Mağaradakiler, İletişimYayınları, 1997 (Meriç, Mağaradakiler).

Muller, Joseph-Emile, Modern Sanat, Çeviren Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, İst. 1972 (Muller).

Mülayim, Selçuk, Değişimin Tanıkları, Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi, Kaknüs, İst. 1999 (Mülayim).

Nasr, Seyyid Hüseyin İslâm Sanatı ve Maneviyatı, İnsan Yayınları, İstanbul 199 (Nasr,).

Tanrıkorur, Çinuçen “Musiki”,, Osmanlı Devleti ve Mdeniyeti Tarihi, İrcica, c. I, c. I, 1994, s. 493 vd.

Rothacker, Erich, Tarihte Gelişme ve Krizler, İst. 1955 Çevirenler: Hüseyin Batuhan ve Nermi Uygur (Rothacker).

Tahralı, Doç. Dr. Mustafa, Vahdet-i Vücut ve Gölge Varlık, A. Avni Konuk, Fususü’l-hikem Tercüme ve Şerhi, c. 3, Hazırlayan M. Tahralı-S. Eraydın, M. İ. Y. V. İst. 1990 (Tahralı).

Tanpınar, A. H., 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 7. Baskı, İst. 1988 (Tanpınar, 19. Asır).

Tanpınar, A. Hamdi, Edebiyat Üzerine Makaleler, DergahYayınları, 68. Baskı, İst. 1977 (Tanpınar, Makaleler).

Tarlan, Prof. Dr. A. N., Edebiyat Meseleleri, Ötüken Yay. İst. 1981 (Tarlan).

Tekin, Şinasi, Eski Türkçe, Türk Dünyası El Kitabı, T. K. A. E. Ankara 1976 s. 142-92 (Tekin).

Wellek, R. -Warren, A. Edebiyat Biliminin Temelleri, Çeviren Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983 (Wellek).

Edebî Sanatların Terim Olarak Dîvanlardaki Kullanımı Üzerine / Dr. Menderes Coşkun [s.701-707]

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Günümüzde divan şiiri ile ilgili tahlil çalışmalarında vazgeçilmez bir rol oynayan edebî sanatlar, acaba bu şiirin gerçek temsilcilerinin, yani divan şairlerinin, ne kadar gündemindeydi? Acaba bizim bugün onların şiirlerinde yaptıklarına inandığımız edebî sanatların adlarını ve tanımlarını, şairlerin kendileri ne kadar biliyorlardı? Bu bilgiler şiir yazımı için gerekli miydi? Bu soruların dolaylı cevaplarını ilk olarak bu şairlerin divanlarında, ikinci olarak belâgat ve edebî sanatlar konusunda Türkçe eser kaleme alan yazarların beyan ve imalarında aramak gerekir.1 Bu yazıda divan şairlerinin edebî sanatları terim olarak divanlarında kullanıp kullanmadıkları konusu ele alınacaktır.

Edebî sanatlar konusunda günümüzdeki yaygın görüş, divan şairlerimizin bu sanatları çok iyi bildikleri ve şiirlerini kaleme alırlarken bu teorik bilgilerini kullandıkları yönündedir. Aslında sadece bir kanaat veya varsayımdan ibaret olan bu görüş yazılı ve sözlü kaynaklara inilerek ispatlanmaya çalışılmamıştır. Divan şairlerimizin konuyla ilgili pek fazla

eser yazmamaları, onların bu konuda ne düşündüklerini kesin bir şekilde belirlememize engel olmaktadır. Konuyla ilgili elimize ulaşan eserler, daha çok âlim kimlikleri ön plâna çıkmış kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Bunlar arasında, Ahmet el-Bardahî'nin 1502'de kaleme aldığı Kitâbü Câmi'i'l-Envâ'i'l-Edebi'l-Fârisî'si,[2] Sürûrî'nin Bahrü'l-Ma'ârif'i,[3] Şeyh İsmail Hakkı Ankaravî (öl. 1631) 'nin Miftâhu'l-Belâga ve Mısbâhu'l-Fesâha'sı[4] ve Müstakîmzâde (öl. 1788) 'nin Istılahâtü'ş-Şi'riyye'si gibi eserler vardır.[5] Bu eserlerden ilk üçü, Farsça ve Arapça birtakım belâgat kitaplarına bağımlı kalınarak hazırlanmıştır. Bu eserlerde tanımlar Türkçe, örnekler ise çoğunlukla Arapça ve Farsçadır. Arap ve Fars belâgatının daha iyi anlaşılması gayesi ile meydana getirilen bu eserleri, Türk belagat kitapları olarak kabul etmek mümkün değildir. Müstakîmzâde'nin eseri ise, her ne kadar tercüme olmasa da, edebî terimler ve sanatlar konusunda oldukça basit ve yetersiz bilgiler içermektedir.[6]

Türk belâgatıyla ilgili Tanzimat öncesi yazılmış özgün eserler yetersiz olunca, edebî sanatların klâsik Türk şairlerinin nazarındaki yerinin belirlenmesinde, başvurulacak en önemli kaynak olarak, divanlar ön plâna çıkmaktadır. Nitekim, Edebiyat Lügati'nin yazarı Tahir-ül Mevlevî, 1934 yılında, edebî sanatlar ve terimler konusunun ilmî bir şekilde ortaya konabilmesi için "hiç değilse Fuzûlî, Bâkî, Nef'î, Nâbî, Nedîm, ve Şeyh Gâlib gibi en meşhur şairlerin divanları, bunlardan başka Siyer-i Veysî, Hamse-i Nergisî ve Şefîknâme" gibi önemli mensur eserlerin taranması gerektiğini iddia etmiştir.[7] Edebiyat Lügati adlı eserinde iğrâk, münşeat, mısra-ı berceste, me'ânî, belâgat gibi terimleri anlatırken bu terimlerle ilgili divan şiirinde geçen beyitleri iktibas eden Mevlevî, yukarıda ileri sürdüğü düşünceyi, bu eserinde uygulamaya çalışmış olmalıdır. Fakat muhtemelen malzeme azlığından dolayı Mevlevî, düşüncesini söz konusu eserinde gerçekleştirememiştir.

Lügatine aldığı kelimelerle ilgili örnek bir mısra, beyit veya cümle söyleme gayreti içinde olan Muallim Nâcî'nin, lügatinde belli başlı edebî sanatlarla ilgili bir beyit veya mısra söylememesi de, divan şiirinde edebî sanatların terim olarak pek kullanılmadığına işaret etmektedir.

Şeyhî,8 Ahmed Paşa,9 Hayâlî,10 Fuzûlî,11 Muhibbî,12 Nev'î,13 Mustafa Âlî,14 Nef'î,15 Nâbî,16 Şeyh Gâlib,17 Sünbülzâde Vehbî18 ve Nedîm19 gibi şairlerimiz, şiir ve şairle ilgili düşüncelerini doğrudan veya dolaylı olarak şiirlerine ve divan dîbâcelerine20 yansıtmışlardır. Fakat şairlerin şiir ve şairle ilgili yaptıkları teorik tanımlarda veya kullandıkları sıfatlarda, edebî sanatlar, bir kıstas olarak pek yer almamaktadır. Aksine, şairliğin bir Allah vergisi olduğunu,21 herkesin şair olamayacağını, bunun için "tab'-ı mevzûn", "istidâd", "aşk", "dert", "ilm"in yanı sıra ilhâm (sünûhât) veya "gayb âlemi ile münâsebet"22 gerektiğini, onun "kesb ü tahsîl"le elde edilemeyeceğini ifade ederler.23 Şairlerin kendi şiirleri ile ilgili yaptıkları değerlendirmelerde24 veya birbirleri hakkında söyledikleri sözlerde de edebî sanatlar, söz konusu edilmemektedir.25 Meselâ, ideal şairin tanımı yapılırken, onun için, îhâm-pesend, tevriye-gû, leff-ü-neşr-perdâz gibi sıfatlar kullanılmamaktadır.

16. yüzyıl tezkirelerini ayrıntılı bir şekilde inceleyen Harun Tolasa, tezkirelerde "sanâyi-i şi'riyye, sanâyi-i eş'âr, sanâyi-i bediiyye" gibi ifadelerin geçtiğini, fakat yazarların bunlarla neyi kastettiklerinin genellikle belli olmadığını söyler. Tolasa'nın daha sonraki cümlelerinden, daha çok Âşık Çelebi ve Latîfî tezkirelerinde tecnîs, tevriye, îhâm, istihdâm gibi edebî sanatların adlarının nadiren geçtiğini anlamaktayız.26 17. yüzyıl tezkirecileri, eserlerinde yaptıkları şair ve eser değerlendirmelerinde ise kriter olarak edebî sanatları hemen hemen hiç kullanmamışlardır. Çünkü Filiz Kılıç'ın konu üzerindeki ayrıntılı çalışmasında edebî sanatlardan herhalde yalnız "tecnîs"in adı geçmektedir.27

Şairler, poetikalarını ifade ettikleri beyitlerde, güzel şiirin veya iyi şairin nasıl olması gerektiğini söylemişlerdir. Şiir için âbdâr, arûs, beyt-i ma'mûr-ı me'ânî, belâgat, fesâhat, cevâhir, cihân-gîr, bikr-i fikr, darb-ı mesel, dil-âvîz, dil-efrûz, dür, dürer-bâr, dürr-i şehvâr, ebkâr-ı efkâr, efsûnlu, füsûn, garrâ, güft-ü-gû, güher, hayâl-engîz, hayâl-i hâs, hemvâr, hikmet-âmiz, ibret-engîz, hoş, hoş-âyende, hoş-tab'âne, hoş-lehçe, hüner, hüsn-i beyân, yalan, hâl-bahş, hâlet-engîz, hayâl, hüsn-i edâ, ıkd-i dür-i nazm, ihtira-ı hâme-i mu'ciz-beyân, i'câz, ilhâm, ince hayâl, lâf, latîf, köhne, kumaş, levendâne, ma'mûr, ma'nî-i nâ-güfte, mesel-âmiz, metânet, metîn, mu'cize, muhkem, ter, nâzik, nezâket, nev-edâ, nükte, pâkîze-edâ, pür-ma'ânî, pür-kâr, reh-i nâ-refte, rengîn, rindâne, rengîn, sarîr-i hâme, selâset, sihr, sihr-âver, sihr-i beyân, sihr-i helâl, sûz-nâk, şeker, şîrîn, zerâfet, zarîfâne, vird-i zebân, nazm-ı pâk, vâridât-ı gayb, hâs, tâze, îcâd, cân-bahş, tâze-zemîn, selîs, i'câz, vâzıh, yâkût-ı rümmânî, nâzik, perîşân, gülistân, pür-sûz, rûh-bahş, rûşen, ince hayâl, pür-vehm, pür-sûz, hâyîde, nâ-hôş-edâ, nâ-muntazam, rakîk, şûr-engîz, herze, yâve gibi kelimeler kullanılmıştır. Bu sözcükler genellikle nazm, şi'r, eş'âr, gazel, beyt, edâ, reh, tavr, tarz, üslûb gibi kelimelerle terkip oluşturmuşlardır.

Şair için ise pâkize-suhan, dür-efşân, îsâ-nefes, sencîde-edâ, me'ânî-perver, bâğ-bân, bezle-gû, bülbül, fevvâre-i ma'nî, Nizâmî-tab', nükte-şinâs, nükte-gû, nükte-dân, nükte-perdâz, nükte-senc, gavvâs (-ı efkâr), sâhir, mucize-perdâz-ı hayâl, mu'cize-gû, mu'cize-güster, mu'ciz-tırâz, murg-ı hoş-nevâ, nev-edâ, sarrâf, tâze-gû, ressâm, nâdire-gûy, mâhir, meşşâta, bülbül, tûtî, tab' (tab'-ı gazel-perdâz ve tevsen-i tab' gibi), sâhir-pîşe, şeker-rîz, ta'bîri hoş, nikâtı muhayyel, beyânı şuh, hüner-ver, gencîne-perdâz, hüner-mend, peyrev, sühan-ârâ, sühan-gû, şûh, sühan-senc, sâhib-belâgat / fesâhat, hallâk-ı me'âni, nâ-hoş-edâ, safsata-gûy, düzd-i ma'nî, yâve-gû, zâğ gibi tabirler kullanmışlardır.28 Bunların yanı sıra divanlarında

mazmûn, mersiye, gazel, mısra'-ı berceste,29 redîf,30 kâfiye,31 makta, matla',32 nesr, sec',33 inşâ, şâh-beyt,34 beytü'l-kasîd,35 metâli', muammâ, lügaz,36 müfred, kasîde, gazel, rübâ'î, müstezâd, şarkı,37 tahmîs (ve diğer musammatların adları), tazmîn, belâgat, tertîb-i dîvân38 gibi kelimelerin çoğu, edebî terim olarak, sıkça kullanılmıştır.

Bizim taramalarımızın yanı sıra, divanlarla ilgili ayrıntılı tahlil çalışmaları gösteriyor ki divan şairleri, şiir ve şair değerlendirmelerinde, edebî sanatları isim isim pek kullanmamışlardır. Yalnız, şairlerin bu sanatların adlarını kullanmamaları onların bu sanatları hiç bilmedikleri ve daha önemlisi şiir içinde yaptıkları bazı söz inceliklerinin tesadüfî olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar adlarını eserlerinde pek telâffuz etmeseler de, şairler şiirlerindeki manaya ve lafza ait güzelliklerin veya sanatların farkındaydılar ve bunların en azından bazılarını39 zihnî bir çaba sarf ederek, muhayyilelerini ve gramer bilgilerini kullanarak ortaya koyuyorlardı. İçinde mana ve söz inceliği bulundurmayan şiirleri sâde diyerek eleştiriyorlardı. Meselâ, Nev'î sade şiirlerinin, döneminde "ehl-i sanâyi" olarak tanımladığı okuyucular tarafından beğenilmediğini şöyle ifade eder:

Bu sâde nazmı ehl-i sanâyi' beğenmezse
Nev'î ne gam bizüm sözümüz âşıkânedür40

Halbuki Nev'î'nin, şiirinin sade olduğunu söylediği bu makta beyitte, günümüzdeki yaklaşıma göre, tezat ve nida sanatı, hatta biraz zorlanırsa "ne gam"da istifham sanatları bulunabilir. Fakat bu sanatları, şair zihnî bir çaba ile bulmamıştır ve sanat olarak da muhtemelen değerlendirmemiştir. Bu, şairlerin sanat olarak gördükleri mana ve lafız inceliklerinin günümüzdeki anlayışa göre biraz daha sınırlı olduğuna işaret etmektedir.

Divan şairleri, şiirlerindeki söz ve lâfız inceliklerini daha çok "nükte", "hüner", sihr, efsûn, i'câz, "hüsn-i edâ", "hayâl", "tahayyül", "mesel" gibi

yukarıda sıraladığımız kelimelerle oluşturulmuş tabirler vasıtasıyla ifade etmişler ve bu konuda bir çeşit terminoloji oluşturmuşlardır. Divan şairlerinin ve tezkirecilerinin kullandıkları bu terminoloji, Tanzimat'tan sonra yavaş yavaş terk edilmiştir.41

Şairlerin şiir için kullandıkları kelimeler, söz sanatlarıyla bir bakıma sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Şairin gayesi hüner göstermek, karşıdakini büyülemek (sihr ü füsûn), mucize gibi ulaşılamaz seviyede şiir yazarak okuyucuyu aciz bırakmaktır (i’câz). Bunu yaparken edebî sanatları veya söz güzellik ve inceliklerini araç olarak kullanır; fakat kendini sonuç ilgilendirdiği için araç olan edebî sanatları şiirlerinde ifade etmez, diye düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle, şair şiirde sihr ve i’câz dediği seviyeyi yakalamaya çalışırken 19. yüzyıldan itibaren tasnif ve tanımları ortaya konulmaya çalışılan edebî sanatları bir araç olarak kullanmıştır. Fehîm-i Kadîm bir gazelinde geçen “fenn-i i’câz” tabiriyle herhalde edebî sanatları veya belâgat ilmini kastetmektedir. Fehîm, bunları kitaplardan değil de sevgilinin büyüleyici bakışından öğreneceğini nükteli bir şekilde ifade eder:

Fenn-i i‘câzı serâpa bileyim dirse Fehîm Gamze-i sâhir-i cânân ana üstâd yeter42

Şairlerin şiir ve şair değerlendirmelerinde kullandıkları bazı kelimelerle edebî sanatların adları arasında ilgi kurulabilir. Meselâ, divanlarda geçen pür-mesel,43 mesel-gû, mesel-âmîz ve darb-ı mesel44 gibi tabirler, irsâl-ı mesel yerine kullanılmış olabilir.45 Divan şiirinde çok rastladığımız güzel sanatlardan olan hüsn-i ta’lîl, hayale bağlı bir sanattır. “Hüsn-i ta’lîl” tabirine divanlarda pek rastlanılmamaktadır. Fakat, şairler, şiirle ilgili doğrudan veya dolaylı olarak yaptıkları değerlendirmelerde, “hayal”in şair ve şiir için taşıdığı önemi sıkça ifade veya ima etmişlerdir. Meselâ, aşağıdaki beyitlerden ilkinde Şeyh Gâlib, hayal etmenin şair için taşıdığı fevkalâde önemi dile getirir. İkinci beyitte Tacizâde Ca’fer Çelebi, Hevesnâme’de Şeyhî ve Ahmed Paşa’yı eleştirirken onların özgün hayaller bulamadıklarını söyler. Bu beyitlerdeki şiir ve şair değerlendirmesinde kıstas olarak “hayal”in alındığı vurgulanmalıdır:

Bu söze Kur’ân gibi îmân eder ehl-i sühan

Şâirin Gâlib tahayyül rütbe-i i’câzıdır46

Hayâl-i hâssa çün kadir degüller

Hakîkatde bular şâir degüller47

Aşağıdaki beyitte Bâkî, “rengîn” ve “şîrîn” sıfatlarıyla vasıflandırdığı şiirindeki herhangi bir söz inceliği veya sanatı için “nükte” ifadesini kullanır:

Sözüm vasf-ı leb-i la‘lünle hem rengîn ü hem şîrîn

‘Adular nükteyi fehm eylemezler sâdedür dirler 48

Şiir değerlendirmelerinde kıstas olarak şairler tarafından sıkça kullanılan ve muhtemelen edebî sanatları da içine alan kelimelerin en önemlilerinden bir tanesi de hünerdir. Mehmed Çavuşoğlu “Divan Şiiri” başlıklı makalesinde edebî sanatlar için hüner kelimesini ısrarlı bir şekilde, konuya vâkıf bir araştırmacı sıfatıyla kullanmaktadır: “Divan şairi iki hüneri yeni mazmûn bulmakta, manâ yaratmakta çok kullanmıştır: Hüsn-i ta’lil ve teşbih”, “edebî sanatlar denilen bir sürü hüneri bilmek gerekiyordu”… “Teşbihin en ileri derecesi istiâre denilen hünerdir”.49 Ali Nihat Tarlan da “Divan Edebiyatında Sanat Telâkkisi” başlıklı yazısında divan şairlerinin “Türk dilin kıvraklığından, cinas ve tevriye kabiliyetinden de istifade ederek İran edebiyatından çok ayrılmışlar, hattâ ondan çok fazla hüner göstermişlerdir.” demektedir.50

Aşağıdaki birinci beyitte Nef’î, hüner olarak adlandırdığı söz ve lâfız inceliklerinin (edebî sanatlar) kolayca anlaşılmadığını söylemektedir. İkinci beyitte ise ta’lik hattıyla mürettep bir divan hazırlamanın şair değerlendirmesinde geçerli bir ölçüt olmadığını söyler.

Kadrim anlar katı az olsa n’ola ey Nef’î

Çok hünerdür gazeli böylece pâkîze demek51

Şâ’irim derse eger şâire isbât-ı hüner

Hat-ı ta’lîk ile divânı mürettep degil a Nef’î

Birçoğu itibariyle medrese tahsili görmüş olan divan şairlerinin52 edebî sanatların adlarını ve tanımlarını bilmediklerini düşünmek elbette yanlış olur. Çünkü belâgat bir ilim dalı olarak medreselerde okutulmaktaydı. Ayrıca bazı sanatların adları konuşma diline bile geçmişti. Dolayısıyla seyrek de olsa birtakım edebî sanatların adlarına bazı divanlarda rastlamaktayız. Bosnalı Alâ'eddîn Sâbit, bir beytinde leff ü neşr-i müşevveşi, maaş işleri bir türlü düzene girmeyen perişan bir kişinin durumuna benzetirken söz konusu eder:

O leff ü neşr-i müşevveş gibi perîşânuñ

Medâr-ı emr-i ma'âşı olınmazdı tanzîm53

Bu beyitte "olınmazdı tanzîm" ibaresinden, düzensiz leff-ü-neşrin istenmediği ve şairlerce mürettep hale getirilmek istendiği iması çıkartılabilir. Yalnız, bu imayı destekleyecek bir bilgi şu an için elimizde bulunmamaktadır. Bu beyitte kullanılan leff-ü-neşr teriminin şiir veya şair değerlendirmesinde bir kıstas olarak kullanılmadığı vurgulanmalıdır. Fakat Sâbit'in söz konusu sanatın tanımını bildiği de oldukça açıktır.

Teşbîh, mecâz, kinâye gibi konuşma dilimizde de kullanılan terimlere divan şiirinde nispeten daha sıkça rastlarız. Bu kelimelerin terim olarak anlamı divan şairleri tarafından iyi bilindiği gibi Türkçeyi iyi bilen halk tarafından da bilinebilir. Bu terimlerden divan şiirinde en çok kullanılanı herhalde mecâzdır. Bir edebiyat terimi olarak mecâz "kendi öz manasıyla kullanılmayıp, benzerlikle, benzetme yolu ile başka bir manada kullanılan söz"dür.54 Belâgat kitaplarında mecâz; mecâz-ı mürsel, istiâre, kinâye gibi sanatların genel adıdır. Genel olarak kelimelerin veya sözlerin hakikî anlamlarının dışında kullanılmasına mecâz denmiştir.55 Bu anlamda mecaz kelimesi divan şiirinde sıkça kullanılmıştır. Meselâ, aşağıdaki beyitte Zâtî, kendisinin dört sevgiliyi yani dört halifeyi sevdiği için, müminler onun mecazî şiirlerini, ilâhî gibi okuduklarını söyler:

Çâr yârı sevdügünçün cümle mü’minler okur

Her mecâzî şi‘rüni Zâtî ilâhiler gibi56

Konuşma dilimize de geçmiş olan “teşbîh”in kelime anlamı ile terim anlamı arasında oldukça yakın bir ilişki veya benzerlik vardır. Dolayısıyla, kelimenin söz içinde gerçek anlamının mı yoksa terim anlamının mı kastedildiği bazen pek anlaşılamaz. Meselâ, aşağıdaki beyitlerin ilkinde Nazmî, sevgilinin, göze gözükmemesi bakımından, cana benzediğini ifade ederken teşbîh kelimesini kullanır. İkinci beyitte Nev’î, gönül ehlinin başkaları tarafından söylenmiş bir mana veya düşünceyi ağızlarına almayacağını, dolayısıyla dudağını helvaya benzetmesine gerek olmadığını söyler. Üçüncü beyitte Mesîhî, sevgilinin boyunun “serv”e benzetilmesinin, uygun bir teşbih olmadığını istifhâm sanatı ile vurgular:

Allâh Allâh cân gibi gözden nihânsın dâyimâ

Cân dimek hakkâ teşbîhdür cânâ sana (Nazmî)57

Almazlar dehâna ma’nî-i hâyîde ehl-i dil

Teşbîh kılma la’lini helvâya Nev’iyâ58

Serve kim teşbîh ider cânâ bu kadd-i dilberi

Serv hod bir baldırı çıplak uşakdur Hodiri59

Ferîdî bir beytinde “Dostum, Ferîdî’nin düşündüğü, sana kavuşma meselesidir (ve bu kadar), açıklamanın olduğu yerde de kinayeye gerek yoktur; yani düşünce bu kadar açıkça ifade edildiği zaman artık kinâyeye (kinayeli söyleyişe) de ihtiyaç kalmaz.” derken kinâyenin anlamda kapalılık olduğunu ima etmektedir:

Vasluñ durur habîbüm fikr itdügi Ferîdî

Tasrîh olan mahalde lâzım degül kinâye60

Beyitte kinâye, tasrîh’in (açıklamanın) karşıtı olarak gösterilmektedir. Kinâyenin günümüzdeki yaygın tanımı, gerçek veya kök anlamı da söz içinde düşünülebilecek bir ifadenin (çoğu kere deyimin) yalnız mecaz

anlamının kastedilmesi ile oluşan sanattır, şeklindedir. Bu tanıma göre, konuşma dilinde kullanılan ve herkesin duyar duymaz anladığı birçok deyim, şiirde kullanıldığı zaman kinâye sanatı ortaya çıkmaktadır. Kinâyeyi ta'rize yakın bir sanat olarak gösteren ve bu tanımı doğru bulmayan Recâ'izâde Mahmûd Ekrem kinâye için "…hilâfı kasd olunan ifâdâta ıtlâk olunur" demektedir.61 Buna karşılık, Ali Nihat Tarlan, Ekrem'in kinâye ile ta'rîzi birbirine karıştırdığını, kinâyenin "gaye ve mahiyeti" bakımından farklı bir sanat olduğunu söyler.62 Ekrem'in kinâye tanımının kaynağının, Lefranc'ın Traite de Litterature adlı eseri olduğu iddia edilmektedir.63 Ekrem'in yaptığı tanımın doğruluğunu ispat için Sâmî'nin Edirne şehri hakkında söylediği şu beyti aktarması konumuz açısından önemlidir:

Kinâyedir garaz ıtlâk-ı dâr-ı meymeneden

Bu şehre var mı mu'âdil aceb nuhûsetde64

Kinâye kelimesinin benzer bir kullanımı, Yenipazarlı Vâlî'nin Hüsn ü Dil adlı mesnevisinde de geçmektedir.65 Nâbî aşağıdaki beyitte, kinâyenin beyit kaşının süsü / sürmesi olduğunu ve istiârenin de sözü güzelleştirdiğini ifade eder:

Kinâye vesme-i ebrû-yı beytdür Nâbî

Kelâm-ı sâdede hüsn olmaz isti'âre gibi66

Bu beyitte Nâbî, kinâyeyi "vesme"ye benzetir. Vesme eskiden kadınların kaşlarını boyamak için kullandıkları rastık veya çivit yaprağına verilen addır.67 Vesme için sürme de denmiştir. Ebrû (kaş) divan şiirinde kâğıt üzerine yazılmış beyit ve mısraa benzetilmiştir.68 Vesme kaşı, kinâye de beyti güzelleştirir. Hem vesmede hem de kinâyede, gerçeği değiştirerek (yarı kapatarak) güzelleştirme söz konusudur.

İstiârenin divan şairlerince ve belli bir kültüre sahip kişilerce bilindiği bir gerçektir. Bundan dolayıdır ki istiâre bir sanat adı olarak divan şiirinde teşbîh, mecâz ve kinâye gibi beyân sanatlarıyla birlikte nispeten sıkça

geçmektedir. Yukarıdaki beyitte Nâbî, sade sözde istiâre (kullanmak) gibi bir güzellik olmaz veya istiâreli sözde olan güzellik sade sözde olmaz, derken istiârenin şiirdeki önemini vurgulamıştır. Nâbî Hayriyye'sinde istiâreler, tevriye, teşbih, cinas ve iham içermeyen şiiri yazmaktansa hiç yazmamanın daha iyi olduğunu söyler.69 Fehîm-i Kadîm, bir beytinde teşbîh ve istiâreyi edebî terimler olarak kullanır. Teşbih ve istiâreyi şiirde iyi kullandığını ve böylece büyüleyici güzellikte yazdığı bu şiirle birçok şairi susturduğunu iddia eden Fehîm'in bu sanatların adlarını kendi şiirini değerlendirirken bir kıstas olarak söylemesi konumuz için dikkate değerdir:

Teşbîh ü isti'ârene tahsîn senün Fehîm

Çok şâ'irün bu şi'r-i pür-efsûn sükûtıdur70

İstiâreyi, şiirinde söz konusu eden diğer bir şair Mezâkî'dir. Aşağıdaki beyitte Mezâkî, hayal dünyası geniş ve nükteci bir şairin gazelinin sâde değil istiârelerle dolu olması gerektiğini ifade eder.

Mezâkiyâ gazel-i nükte-perverân-ı hayâl

Pür-isti'âre olur böyle nazm-ı sâde degül71

Hem Nâbî hem Mezâkî istiâreli sözü, sâde sözün karşıtı olarak kullanmaktadırlar. "Sâde" kelimesi divan şiirinde beğenilmeyen, basit görülen şiirler için kullanılmış olumsuz bir değerlendirme sıfatıdır. Sâde kelimesi Türkçe olmayan kelime ve tamlamaların kullanılması anlamında değildir. Nitekim Şeyh Gâlib ve Refî'-i Âmidî gibi şairler Arapça ve Farsça kelimelerle yüklü olan Nâbî'nin Hayrâbâd'ını eleştirirken "sâde" kelimesini kullanmışlardır.72 Şeyhülislâm Es'âd Efendi aşağıdaki beyitte istiârenin yanı sıra mecazı söz konusu eder:

Kim eyler idi tasaddî mecâzı tahyîle

Hakîkat olsa teşâbih ü isti'ârât ile73

İstiâre başka bir beyitte Şevket'in şiirleri dolaylı olarak değerlendirilirken bir kıstas unsuru olarak kullanılır:

İstişkâk-ı isti’ârât ile74 şi’r-i Şevket’in

Şimdi düzdân-ı ma’ânî şân u şevket bağladı75

Günümüzde birinci mısraın sonundaki bir kelime veya kelime grubunun hem içinde bulunduğu mısraa hem de bir sonraki mısraa anlam bakımından uygun düşmesiyle oluşan edebî sanat olarak tanımladığımız sihr-i helâl (helâl büyü),76 aşağıdaki beyitlerde Nev’î ve Yahyâ Bey tarafından herhalde büyüleyici güzellikte şiir anlamında77 kullanılmaktadır:

Sühan-ı aşk harâm oldu mey-i nâb gibi

Şimdi her bengî hayâline denir sihr-i helâl78

Bana olaydı Hayâlî’ye olan hörmetler

Hak bilür sihr-i helâl eyler idim şi’r-i teri79

Nef’î, bir beytinde tevriye ve îhâm terimlerini kullanmaktadır. Nef’î, kendisinin eşsiz bir şair olmasına sebep olarak şiirlerinde îhâm ve tevriyenin bulunmasını gösterir. Şiirlerinde bu sanatları şuurlu olarak kullanmamasına rağmen sözlerinde rakiplerini veya dostlarını ilgilendiren bir mananın bulunduğunu ifade eder:

Şâ’ir-i nâdire-gûyum ne desem hisse çıkar

Düşmen ü dosta bî-tevriye vü bî-ihâm80

Nef’î’nin beyitteki kullanımından, îhâm ve tevriyenin bir sözün iki anlama gelebilecek şekilde kullanılması anlamına geldiği düşüncesi çıkartılabilir. Fakat Nef’î’ye göre bu iki terim arasında ne gibi bir fark bulunduğu konusunda beyit içinde net bir bilgi veya ima göze çarpmamaktadır.81 Günümüzde, farklı sanatlar olarak bilinen îhâm ve tevriyeyi Nef’î muhtemelen; Ahmet Cevdet, Muallim Nâcî, Şemseddin Sâmî, Fevziye Abdullah Tansel gibi eş anlamlı terimler olarak kabul etmektedir. Zaten Osmanlı medreselerinde uzun müddet okutulan Kazvînî’nin Telhîs’i gibi eski belâgat kitaplarında tevriye ve îhâm aynı sanat olarak gösterilmiştir.82 Bu beyitten çıkarılabilecek başka bir düşünce

de, şairlerin şiirlerini yazarlarken, tevriye ve ihâm sanatını bazen hiç düşünmeden yaptıklarıdır. Nitekim Nef’î bu beyitte, öyle söz söylüyorum ki tevriye ve îhâmı sanatını bilinçli olarak kullanmamama rağmen sözüm bu sanatları içerebiliyor, diyerek övünmektedir.

Şeyh Gâlib bir gazelinin son beytinde tevriye ve tecnîsi edebî terim olarak anar. Her iki sanat, 16. ve 17. yüzyıl ve tezkirelerinde seyrek de olsa geçmektedir.83 “Ey Esâd, herkesçe kabul gören tevriye ve tecnîsî bilmeden, sözlerini eşsiz güzellikte söylemek istersen, (bak) işte bu!” şeklinde günümüz Türkçe’sine aktarabileceğimiz bu beyitte Gâlib, “tevriye” ve “tecnîs”i, şiirin değerlendirilmesinde bir ölçüt olarak kullanmaktadır:

Bî-nazîr etmek ise sözlerin Es’âd işte

Bilmeden matlab olan tevriye vü tecnîsi84

Şeyh Gâlib ve Sünbülzâde Vehbî’nin mesnevilerinde de birkaç edebî sanatın adının geçtiğini de buraya kaydetmeliyiz. Gâlib’in Hüsn ü Aşk’ta Hayrâbâd’ı eleştirirken, edebî tenkit terimi olarak kullandığı bir edebî sanat vardır: “İğrâk”:

Hem bir dahi var ki ol sühansâz

İgrâkda mürg-ı pest-pervâz85

Sünbülzâde Vehbî, Tuhfe-i Vehbî adlı mesnevisinin giriş kısmında, bu eserinde mürâat-ı nazîr, ezdâd, tecnîs, îhâm ve telmîh sanatlarını kullandığını söylemektedir:

Eyleyüp gâhî mürâ‘ât-ı nazîr Gâhî ezdâdla kıldım ta‘bîr

Hem yazıldı niçe tecnîs-i selîs

Niçe îhâmla telmîh-i nefîs86

Divan şiirinde edebî sanatları karşılayan kelimeler her zaman terim anlamlarıyla kullanılmazlar. Söz içinde bu terimlerin bazen gerçek veya kök anlamları kastedilir. Kemalpaşa-zâde’nin aşağıdaki beytinde böyle bir kullanım vardır. Beyitte îhâm, ikinci mısradan da anlaşılacağı üzere iş’âr ile

yakın anlamlı olarak, düşündürme, akla getirme manasında kullanılmıştır87:

Sûzlar îhâm ider her söz ki ağzundan çıkar

Şûrlar iş‘âr ider ey dil bu eş‘ârun senün88

Sonuç

Gerek kendi divan taramalarımız, gerekse şimdiye kadar değişik araştırmacılar tarafından yapılan divan tahlil çalışmaları, divanlardaki şiir ve şair değerlendirmelerinde edebî sanatların adlarının bir kıstas olarak fazla kullanılmadığına işaret etmektedir. Osmanlı Türkçesinin bütün inceliklerini, yetenekleri nispetinde kullanarak şiirlerini yazan divan şairleri şiir ve şairle ilgili değerlendirmelerinde, günümüzde kullandığımız veya klâsik Arap belâgat kitaplarında var olan edebî sanat terimlerinin yerine daha çok hüner, nükte, sihr, i’câz, hüsn, hayal gibi kelimelerle oluşturulmuş tabirleri tercih etmişlerdir. Aynı tercihi tezkirelerde de görmek mümkündür. Fakat bu, Türk divan şairlerinin edebî sanatları bilmedikleri anlamına kesinlikle gelmez. Osmanlı medreselerinde Arapça ve Farsça belâgat kitaplarının okutulduğu, dolayısıyla belâgat terimlerinin en azından medrese öğrenimi görmüş şairlerce -ki oran bakımından bir hayli yüksektir- bilindiği açıktır.

Nitekim, Nef’î, Nâbî, Fehîm, Şeyhülislâm Es’âd Efendi ve Şeyh Gâlib gibi bazı şairlerin şiirlerinde oldukça seyrek de olsa istiâre, kinâye, teşbîh, tevriye, îhâm, tecnîs gibi kelimelerin, edebî sanat terimi olarak kullanıldıklarını görüyoruz. Yalnız, mecâz, istiâre, teşbih, kinâye gibi terimlerin belli bir kültür seviyesine sahip halk tarafından da bilindiği ve konuşma dilinde bile kullanıldığı hatırlatılmalıdır.

1 Bu konu, başka bir yazımızda ele alınacaktır.

2 Yekta Saraç (2000), Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, R Yayınları, s. 17; Kâzım Yetiş (1996), Talîm-i Edebiyat’ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı

Sahasında Getirdiği Yenilikler, AKM, Ankara, 2; Daha geniş bilgi için bkz. Kemal Eraslan (1980), “Eski Bir Belâgat Kitabı”, Birinci Millî Türkoloji Kongresi (İstanbul, 6-9 Şubat 1978) Tebliğler, İstanbul, s. 3-8.

3 Sürûrî, haz. Yakup Şafak (1991), Sürûrî’nin Bahrü’l-Maârif’i ve Enîsü’l-Uşşâk ile Mukayesesi, basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yakup Şafak (1997), “Sürûrî’nin Bahrü’l-Ma’ârif’i ve Bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 4 (Konya), ss. 217-235.

4 Eserin içerik bakımından bir değerlendirmesi için bkz. Yetiş, 1996: 15-18.

5 Harun Tolasa (1986), “18. yy.’da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü - Müstakimzâde’nin Istılâhâtü’ş-Şi’riyye’si-II, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XXIV-XXV, s. 364.

6 Divan şairlerinin edebî sanatlar konusundaki teorik bilgilerinin durumunu veya Türk belâgatının tarihî seyrini ayrı bir yazımızda ele alacağız. Yalnız burada kısaca Ali Nihat Tarlan’ın şu sözlerini aktarmak istiyoruz: “İslâmiyet’i müteakip ilim dediğimiz mefhum, ancak dinî bilgileri inhisar ediyordu. Medreselerde bunlar okutuluyordu. Kur’ân-ı Kerîm belâgat mucizesine istinâd ettiği için bu bilgilerin arasına edebiyat da girmişti. Ancak edebiyat yalnız Arapçaya hasrediliyordu. Ve şöyle deniyordu: Mevzu-ı edeb, kelâm-ı Arabdır.” (Tarlan, 1990: 71).

7 Tahir-ül Mevlevi (1973), Edebiyat Lügatı, haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 13: “Divanlardan tarama yapalım, bulduğumuz tabirleri, bulundukları beyitler ile birer kâğıda yazalım. Sonra onları tasnif ve izah edelim.” Mevlevî’nin ileri sürdüğü bu düşünceyi, Ahmet Talat Onay, kısmen de olsa Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar adlı eseriyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Divanları iyice tarayarak divan şiirinde kullanılan birçok kavramı ele alan ve şiirlerde

geçtiği şekilde onları açıklayan Onay eserinde edebî sanatlara yer ayırmamıştır (Ahmet Talât Onay, haz. Cemal Kurnaz (1992), Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Türk Diyanet Vakfı, Ankara).

8 Faruk Kadri Timurtaş (1997), "Şeyhî'nin Husrev ü Şirin'i", Makaleler: Dil ve Edebiyat İncelemeleri, TDK, Ankara, s. 441 (441-451).

9 Harun Tolasa (1973), Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Sevinç Matbaası, Ankara.

10 Cemal Kurnaz (1987), Hayâlî Bey Divanının Tahlili, MEB, Ankara.

11 Muhammet Nur Doğan (1996), "Fuzûlî'nin Poetikası", Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, ss. 81-107; Fuzûlî, haz. Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur (1990), Fuzûlî Divanı, Akçağ, Ankara, s. 16.

12 Semra Tunç (2000), "Muhibbî Dîvânında Şiir ve Şair ile İlgili Değerlendirmeler", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 7, Konya, ss. 265-283.

13 M. Nejat Sefercioğlu (2001), Nev'î Divanı'nın Tahlili, Akçağ, Ankara, s. 4-7.

14 Andreas Tietze (1977), "The Poet as Critique of Society a 16th-Century Ottoman Poem", Turcica, 9, s. 136-137 (ss. 120-160).

15 Nef'î, haz. Metin Akkuş (1993), Nef'î Divânı, Akçağ, Ankara, s. 249-252.

16 Nâbî, haz. Ali Fuat Bilkan (1997), Nâbî Dîvânı, MEB, İstanbul, s. 553.

17 Şeyh Gâlib, haz. Orhan Okay, Hüseyin Ayan (1992), Hüsn ü Aşk, Dergah, İstanbul, s. 130-140.

18 İsmet Zeki Eyuboğlu (1994), Divan Şiiri, 2, Say, İstanbul, s. 394; Sünbülzâde Vehbî / 1253 / 1837), Vehbî Dîvânı, Bolak (Süleymaniye

Kütüphanesi, Darülmesnevi, no: 422), s. 11-13.

19 Nedîm, haz. Muhsin Macit (1997), Nedim Divanı, Akçağ, 69-73.

20 Tahir Üzgör (1990), Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

21 Meselâ, bak: Fasîh, haz. Mustafa Çıpan (2001), Fasîh Dîvânı, MEB, Ankara, s. 154-5: Sühanda hüsn-i lehce başka bir feyz-i İlâhîdür - Ki tahsîl eylemek mümkin degil sa'y ile anı.

22 Üzgör, 1990: 28.

23 Meselâ bak: Sünbülzâde Vehbî (1253 / 1837), Vehbî Dîvânı, Bolak (Süleymaniye Kütüphanesi, Darülmesnevi, no: 422), s. 11-13; Doğan, 1996: 84-88; Abdülkadir Karahan (1980), "Âlî'nin Bilinmeyen Bir Eseri: Mecma'u'l-Bahreyn'i", Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, s. 280 (275-286); Tahir Üzgör (1990), Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, s. 27-28:

Kemâl-i şi'r kesbi mümkin olmaz bî-meded andan.

Ana minnet ki tab'-ı nazmı lutf itmiş kerem kılmış (s. 27).

Alî Şîr Nevâyî, Lisânü't-Tayr (haz. Mustafa Canpolat, TDK, 1995)'da şöyle der:

Çün kiçik yaştın mana boldı nasîb.

Nazm edâsıda hayâlât-ı garîb (s. 271).

24 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bak: Harun Tolasa (1982), "Divan şairlerinin kendi şiirleri üzerine düşünce ve değerlendirmeleri", Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 1, İzmir, 15-46.

25 Divan şairlerimizin birbirleri hakkında yaptıkları değerlendirmeler için Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları dergisince yayımlanacak olan "Mesnevilerde Türk Şairlerle İlgili Değerlendirmeler" ve "Mesnevilerde Teorik ve Tatbikî Tenkit" başlıklı yazılarımızla,

muhtemelen Bilig dergisince yayımlanacak olan “Divan Şairlerinin Birbirleriyle İlgili Değerlendirmeleri” başlıklı makalemize bakınız.

26 Harun Tolasa (1983), Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yy.’da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay., İzmir, s. 364-366.

27 Filiz Kılıç (1998), XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler, Akçağ, Ankara.

28 Tezkirelerde yapılan şiir ve şair değerlendirmelerinde hemen hemen aynı kelimeler kullanılmıştır. Bu kelimeler için Tolasa ve Kılıç’ın ilgili eserlerine bakınız. Tezkireci Sehî Bey’in şair ve şiir tariflerinde kullandığı sıfatlar için bak: Günay Kut (1978), Heşt Bihişt, The Tezkire by Sehî Beg, Harvard, s. 10-11; Gazel için kullanılan sıfatlar için bak: Cem Dilçin (1986), “Divan Şiirinde Gazel”, Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II), S. 415-16-17, s. 127-131 (78-248).

29 Meselâ, bkz. Şeyh Gâlib, Naci Okçu (1993), Şeyh Galib: hayatı, edebi kişiliği, eserleri, şiirlerinin umumi tahlili ve Divanın tenkidli metni, I-II, Kültür Bakanlığı, Ankara, s. 613, 229.

30 Meselâ, bkz. Şeyhülislâm Yahya, haz. Rekin Ertem (1995), Yahya Divanı, Akçağ, Ankara, s. 141.

31 Nef’î, haz. Metin Akkuş (1993), Nef’î Divanı, Akçağ, Ankara, s. 314.

32 Meselâ, bkz. Şeyh Gâlib, haz. Okçu, 1993: 487; Şeyhülislâm Es’âd, haz. M. Nur Doğan (1997), Şeyhülislâm Es’âd ve Dîvânı, MEB, İstanbul, s. 324.

33 Şeyhülislâm Es’âd, haz. M. Nur Doğan (1997), Şeyhülislâm Es’âd ve Dîvânı, MEB, İstanbul, s. 292.

34 Sâbit, haz. Turgut Karacan (1991), Bosnalı Alâ’eddin Sâbit, Divan, Cumhuriyet Üniv. Yay., Sivas, s. 422.

35 Şeyhülislâm Es’âd, haz. Doğan, 1997: s. 159, 195.

36 Sâbit, haz. Karacan, 1991: 384.

37 Nedîm, haz. Macit: 1997: 72.

38 Nef’î, haz. Akkuş, 1993: 33.

39 Bazı sanatlar Osmanlı Türkçesinin kendi bünyesinde hazır olarak bulunmaktadır. Şair özel bir gayret sarf etmeden veya adını bilmeden birçok mecaz ve istiâreleri kullanabilir.

40 Sefercioğlu, 2001: 5.

41 Mine Mengi divan şiirinde kullanılan şiir terminolojisinin bugün unutulduğunu “cemiyet” örneği ile vurgularken [Mine Mengi (2000), “Fuzûlî’nin Şiirlerinde Cemiyetli Söz Kullanımı”, Divan Şiiri Yazıları, Akçağ, Ankara, s. 104], Mustafa İsen tezkirelerdeki şair değerlendirmelerinde ortak bir terminolojinin kullanıldığını ve bu terminolojinin “modern eleştiri kavramlarıyla ilişkilerini ortaya koymak” gerektiğini söyler [Mustafa İsen (2000), “Tezkireler Sadece Biyografi Kaynakları Değil Aynı Zamanda Eleştiri Tarihimizin de Kaynaklarıdır”, İlmî Araştırmalar, 10, s. 158-159 (157-160)]. Namık Açıkgöz de bir makalesinde divanlarda ve tezkirelerde karşılaştığımız “âb-dâr” terimi üzerinde yoğunlaşır [Namık Açıkgöz (2000), “Klâsik Türk Şiiri Tenkid Terminolojisi ve “Âb-dâr” Örneği”, Türk Kültürü ve İncelemeleri Dergisi, 2, s. 149-60].

42 Fehîm, haz. Tahir Üzgör (1991), Fehîm-i Kadîm Divanı: hayatı, sanatı, Dîvân’ı ve metnin bugünkü Türkçesi, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, s. 386.

43 İshak Çelebi, haz. Mehmed Çavuşoğlu, M. Ali Tanyeri (1989), Üsküplü İshak Çelebi, Dîvan: Tenkidli Basım, İstanbul 1989, s. 207:

Nazmun dilersen okına makbûl-i halk ola.

Sâfî Necâtî şi’ri gibi pür-mesel gerek (Mevlânâ İshak).

44 Nâbî, haz. Ali Fuat Bilkan, Nâbî Dîvânı, MEB, İstanbul 1997, s. 983, 987.

45 "İrsâl-ı mesel" tabirini Ziya Paşa, Harâbât'ta Nâbî'nin şiirlerini değerlendirirken kullanmaktadır (Mengi, 1990: 31).

46 Şeyh Gâlib, haz. Okçu, 1993: 568.

47 Ca'fer Çelebi, haz. Necâtî Sungur (1998), "Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi'nin Heves-nâme'si: inceleme-tenkitli metin", basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, s. 245.

48 Bâkî, haz. Sabahattin Küçük (1994), Bâkî Dîvânı, TDK, Ankara, 1994, s. 214.

49 Mehmed Çavuşoğlu (1999), "Divan Şiiri", Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler, haz. Mehmet Kalpaklı, YKY, s. 195.

50 Ali Nihat Tarlan (1990), "Divan Edebiyatında San'at Telâkkisi", Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler, AKM, Ankara, s. 74.

51 Nef'î, haz. Akkuş, 1993: 32.

52 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa İsen (1997), "Divan Şairlerinin Meslekî Konumları", Ötelerden Bir Ses, Akçağ, Ankara, s. 221-229.

53 Sâbit, haz. Karacan, 1991: 265.

54 Ferit Devellioğlu (1986), Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi, Ankara, s. 708.

55 Şahin Baranoğlu (2000), "Dil, Mecaz ve Gramer", Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları, 24 (Harvard), s. 67-68 (65-76).

56 Edirneli Nazmî, haz. M. Fatih Köksal (2001), Mecma'u'l-Nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli Metin), 3. Cilt, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, s. 2781.

57 Edirneli Nazmî, haz. Köksal, 2001: 351.

58 Tolasa, 1982: 25.

59 Mesîhî, haz. Mine Mengi (1995), Mesîhî Dîvânı, AKM, Ankara, s. 315.

60 Edirneli Nazmî, haz. Köksal, 2001: 2626.

61 Yetiş, 1996: 264.

62 Ali Nihat Tarlan (1981), Edebiyat Meseleleri, Ötüken, İstanbul, s. 167.

63 Yetiş, 1996: 263.

64 Yetiş, 1996: 264.

65 Fatih Köksal (1996), “Yenipazarlı Vâlî’nin Hüsn ü Dil Mesnevisi; İnceleme - Metin - Sözlük”, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, s. 215.

66 Nâbî, haz. Bilkan, 1997: 1083.

67 Onay, haz. Kurnaz, 1992: 430.

68 Şeyhülislâm Es’âd, haz. M. Nur Doğan (1997), Şeyhülislâm Es’âd ve Dîvânı, MEB, İstanbul, s. 168, 169, 257, 324.

69 Mine Mengi (1991), Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî, AKM, Ankara, s. 37.

70 Fehîm, haz. Üzgör, 1991: 400-4001.

71 Mezâkî, haz. Ahmet Mermer (1991), Mezâkî: hayatı edebî kişiliği ve Dîvânı’nın tenkidli metni, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, s. 459.

72 Ayrıntılı bilgi için “Mesnevilerde Teorik ve Tatbikî Tenkit” başlıklı Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları’nda yayımlanması plânlanan yazımıza bakınız.

73 Şeyhülislâm Es’ad, haz. Doğan, 1997: 283.

74 Kanaatimce “isti’ârât ile” ifadesi hem vezin hem de mana gereği “isti’ârâtıyla” olarak okunmalıdır.

75 Hikmet Feridun Güven (1997), Klasik Türk Şiirinde Hiciv, basılmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi, s. 191.

76 Bilindiği gibi, büyü İslâmiyette haramdır, fakat güzel sözle karşıdakini büyülemek (etkilemek) helâldir. Dolayısıyla etkileyici şiir için sihr-i helâl tabiri kullanılmıştır (Bkz. Mehmed Çavuşoğlu (1983), Yahya Bey ve Dîvânından Örnekler, KTB, Ankara, s. 60).

77 Sihr-i helâl'in bu anlamda kullanımına divan şiirinde nispeten sıkça rastlamaktayız.

78 Tolasa, 1982: 21.

79 Mehmed Çavuşoğlu (1983), Yahya Bey ve Dîvânından Örnekler, KTB, Ankara, s. 60.

80 Nef'î, haz. Akkuş, 1993: 218.

81 İhâm ve tevriye konusunda, "Edebî Sanatlardan îhâmın Tanım Problemleri Üzerine Düşünceler" başlığı ile Türk Dili'nin 2001 Aralık sayısında yayımlanması plânlanan makalemize bakınız.

82 Kazvînî, haz. Yanık vd. trhsiz, s. 134; Saraç, 2000: 177; Akdemir, 1999: 114; Reşîd (1328), Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul, s. 255.

83 Bkz. Tolasa, 1983: 363-366; Filiz Kılıç (1998), XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler, Akçağ, Ankara, s. 270, 284, 287, 291.

84 Şeyh Gâlib, haz. Muhsin Kalkışım (1994), Şeyh Gâlib Dîvânı, Akçağ, Ankara, s. 431.

85 Şeyh Gâlib, haz. Okay, Ayan (1992): 40.

86 Sünbülzâde Vehbî (1300 / 1882), Tuhfe-i Vehbî, Es'ad Matbaası, İstanbul, s. 9.

87 İhâm kelimesinin kök veya sözlük anlamıyla kullanıldığı başka bir mısra Koca Râgıb Paşa'ya aiittir: "Miyân-ı güft-ü-gûda bed-meniş îhâm ider kubhun".

88 Edirneli Nazmî, haz. Köksal, 2001: 1535.

Edebî Eserlerden Tarih Bölgesi Olarak Yararlanma: Dîvanlardaki Tarih Manzûmeleri / Yrd. Doç. Dr. Kenan Erdoğan [s.708-717]

Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Elbette ki tarihçinin edebî eserlerden, edebiyatçının de tarihten yararlanmasının gerekli olduğunu söylemek bile gereksizdir. Bir çok araştırmacı, tarihçilerin edebî eserlerden, edebiyatçıların da tarihî metinlerden yararlanması üzerinde durmuş, bunun nedenlerini araştırmış ve nasıl olması gerektiği konusunda yol gösterici örnekler vermiştir

Edebî metinlerden tarih kaynağı olarak yararlanma imkanlarına ilk defa dikkati çekenlerden biri Necip Âsım olmuştur.1 Necip Âsım, edebî eserlerden Divanların bir de bu gözle okunması ve değerlendirilmesine işaret etmiş özellikle kasidelerin bu bakımdan önemli olduğunu belirtmiştir.

N. Âsım, bu makalesinde Divanların dil, edebiyat, kültür tarihi bakımından olduğu kadar güzel sanatlar, hattâ fen bilimleri ve tabiat tarihi

açısından bile değerlendirilebileceğini Mesihî Divanı'ndan örnek beyitlerle göstermiştir:

Buna göre II. Beyazıt devrinin durumu ve yeniçeri ocağının bozulmaya başlaması; gelinin el ve ayaklarını kınalamak, süslerken altın benler ve duvak yapmak, önünde leğenle cariyenin gitmesi, top ayna kullanmak; denizin buharlaşmasıyla yağmurun oluşması, ayın ışığını güneşten alması, hevayî top ve kıble için pusula kullanılması, kum saati, fener örtüsü gibi maddelerin kullanıldığı ve bu bilgilerin Mesihî (ö. 1512) zamanında var olduğu şiirlerden, dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Daha sonraki Divan tahlilileriyle bu tip unsur tarama çalışmalarının çoğaldığını söyleyebiliriz.

Pek çok bilim dalı yaralanabilir, ancak ona en yakın duran tarihin yararlanmaması düşünülemez. Tarih bilimi ancak edebî eserlerin hangi türü ve şeklinden en çok istifada edebilir, sorusuna değişik cevaplar verilebilir. Başta tarihle ortak paydası olan edebiyat tarihinin temel kaynaklarından olan tezkirelerden, şehrengizlerden, surnâmelerden, gazavatnâmelerden, Selimnâme ve Süleymannâmeler'e; kasidelerden manzum mektup, ramazaniyye,

hammâmiyye türü eserlere, mesnevîlere, terkîb ve tercî-i bendlere; kıt'alardan manzum tarihlerden hattâ gazellere kadar pek çok tür ve nazım şeklinden sosyal ve siyasal tarih, kütür ve şehir tarihi gibi disiplinler pek çok yönleriyle istifade edebilir. Faydalanabilecek türler arasında "tarih manzumeleri"nin yeri, adından da anlaşılabileceği gibi tarih bilimine daha yakın durması, hattâ doğrudan ona malzeme vermesi yüzünden ayrıcalıklı bir yere sahip gibidir. Dolayısıyla biz de bu yazımızda Divanlarda, daha çok kıt'a ve kaside, bazan mesnevî ve nazm, tek tük de terkîb ve tercî-i bend, hattâ müstezâd ve rubâ'î nazım şekilleriyle yazılan bu tür üzerinde duracağız.

Tarih manzumeleri üzerine bilimsel çalışmalar yapılmıştır.2 Bunlar arasında H. İpekten ve M. Özergin'in ortak makaleleri ilk sırada sayılması gerekir. Bu çalışma konunun esaslarını belirleyen ve kaynaklarını gösteren bir makale olarak dikkati çekmektedir.

İpekten ve Özergin tarih manzûmelerinin ihmal edilemez bir kaynak olduğunu belirterek 1128-1141/1716-1728 tarihlerine ait tarih beyitlerinin bulunduğu bir mecmuadaki verileri diğer kaynaklarla da karşılaştırarak yayınlamışlardır.3

Yazarlar burada, edebî eserlerden yararlanırken dikkatli olunması gerektiği konusunda uyarıda bulunarak "tarih manzûmelerinin de diğer edebî neviler gibi, tarih için tam ve yeter bir kaynak olamayacağını, ancak vekâyinâmeler, arşiv vesikaları gibi birinci derecedeki kaynakların verdikleri malumatı tevsik ve kontrol etmek, eksiklerini tamamlamak, müphem yerlerini aydınlatmak bakımından çok faydalı ve lüzumlu bir malzeme sayılabileceğini"4 belirtmişlerdir.

Buna göre Divanlar ve şiir mecmuaları taranıp, hiç olmazsa mühim hadiselere ait tarihler bir araya toplanarak tasnif edilirse, cülûs, doğum, ölüm, sefer, sulh, nasb, azl, çeşme, sebil, cami, saray, kasır, han, hamam tarihleriyle, tarihimizin mısra ve beyitlerden örülmüş çok ilgi çekici ve faydalı bir kronolojisi meydana getirilmiş olur.5

Konuya tarihçiler de ilgisiz kalmamışlar. Bunlardan Prof. Dr Yaşar Yücel," XVI. ve XVII. yüzyıl şairlerinden Bakî, Yahya Bey, Cevrî ve Nef'î Divanları ile Nef'î'nin Sihâm-ı Kazâ'sına göre bu yüzyılların devlet yapısı ve toplum düzenine ait bilgilerin bu eserlere nasıl yansıdığını örneklerle göstermiştir.6

Yücel, edebiyatçının tarihten, tarihçinin de edebî metinlerden yararlanamamasının sebeplerini de maddeler halinde sıralayarak a. tarih ve edebiyatın iki ayrı uzmanlık alanı olması, b. araştırmacıların her iki alanın

kaynaklarına da eğilecek kadar yetişememesi, c. öncelikle kendi alanlarına eğilmek zorunda oluşları, ç. ihtisas dersleri arasında tarihçi ve edebiyatçılara karşılıklı ve yeterli dersler konulmaması, d. tarihçi-edebiyatçı işbirliğinin yeterince olmaması ve buna pek de lüzum görülmemesi, e. özellikle Divan şiirinde şiir anlayışı gereği yeterince malzemenin olmaması. şeklinde özetleyebileceğimiz altı maddede saymıştır.7

Makalede, özellikle konumuz olan tarih manzumelerinden Cevrî Divanı'ndaki tarih kıt'aları üzerinde durularak bunlarda geçen "bâ-fermân-ı âli-şân", "bâ-fermân" gibi ibarelerden, bunların padişah fermanı ve emri ile yazıldığının anlaşılabileceğini, bunun da olayın doğruluğunu ve güvenilirliğini artırdığını ifade eder. Emir üzerine yazılan bu tarihler, aynı zamanda hangi padişahın hangi konuya önem verdiğini de gösterir. Mesela spora çok meraklı bir padişah olan IV. Murad için yazılan 8 manzûmeden 2'si cirid, 2'si tüfek atışları, 1'i köşk, 1'i has oda yaptırılması, 1'i has oda tamiri, 1'i gümüş taht yaptırılmasıyla ilgiliyken Sultan İbrahim için düşürülen 5 tarih de köşk yaptırılması ve tamiri içindir. Kırım Hanı için düşürülen tek tarih ise çeşme yaptırması dolayısıyladır.

Cevrî Divanı'ndaki diğer 98 tarih ise padişahın tahta çıkışı, hanedandan bazılarının doğum ve ölümü; Bağdat'ın fethi; sadrazam, vezir, şeyhülİslâm, kaptan-ı deryâ, nakibü'l-eşraf, kethudâ, kazasker, beylerbeyi, hekimbaşı tayinleri; bunların saray, köşk, ev, cami, mescid, han, hamam, sebil, çeşme, köprü, tekke, türbe yaptırmaları veya tamirleri, kuyu açtırmaları; bazı kişilerin ölümü, çiçek bahçesi yapılışı, kitap yazımı, kışın nasıl geçtiği gibi konularda yazılmıştır. Yücel'e göre "bütün bu malzemeden tarihçinin yararlanamayacağı elbette düşünülemez".8

Edebî eserlerden, özellikle de tarih manzûmelerinden, tarih kaynağı olarak yararlanırken öncelikle tarih düşürmenin ne olduğunu bilmekte yarar vardır: Edebî sanatlar arasında sayılan tarih düşürme, ebced9 alfabesindeki

her harfin bir sayıya karşılık olması özelliğinden istifade edilerek herhangi bir hadiseye, hesaplandığında o hadisenin meydana geldiği yılı verecek şekilde bir kelime, bir ibare, bir cümle, bir mısra veya beyit söylemektir. Buna tarih düşürmek, tarih koymak, tarih çekmek veya tarihlemek gibi adlar da verilmiştir. Tarih düşüren kişiye ise “müverrih” veya “tarihçi” denilir. Tarih düşürme, ebced hesabının en çok kullanıldığı yer olmuş, hatta ebced deyince ilk akla gelen şey o olmuştur.10

Meselâ “ıbret” kelimesi Mevlânâ’nın ölüm tarihidir. Yani bu kelimeyi oluşturan ayın, be, ra ve te harflerinin toplam rakam değeri olan 672 onun vefat yılını gösterir demektir. Böylece soyut rakamları akılda tutmaktansa akılda kolayca kalan manalı kelime, terkip mısra ve beyitlerin tercih edilmesi sonucu, tarih düşürme zevkli ve çok kullanılan bir sanat olmuş, halk deyimlerinde bile kullanılır hale gelmiştir. Bu yüzden “Allâh” lâfzının rakam değerinin 66 olması dolayısıyla “işi 66’ya bağlamak” “o işi Allâh’a havale etmek” demektir.

Tarih düşürmenin önceleri kelime ve terkip halinde manzum ve mensur eserlerde, daha sonraları a. tam, b. tamiyeli, c. mücevher (mu’cem, menkût, noktalı, cevherdâr), d. mühmel (sâde, bî-nukat, noktasız), e. dü-tâ, se-tâ (iki kat, üç kat), f. lafzî ve manevî, g. katıp atmalı, h. birbirine nakil, ı. bilmeceli (lûgazlı, muammâlı) gibi türleriyle çeşitli mısra ve beyitlerde zaman içinde gitgide gelişerek bir belgeleme aracı ve değeri taşıdığını söyleyebiliriz.

Kültür tarihimizde ve medeniyetimizde mansıp ve tayinlerden, doğum, ölüm, sünnet ve evlenmelere, zafer ve felaketlere, her türlü binanın binanın yapılış ve tamirine, kitapların yazılış ve basımına, seyahat, azil, isyan ve anlaşmalara, yeni yıl tebriki ve kutlamalara, hatta sakal bırakmaya kadar pek çok değişik, önemli ve önemsiz konuya tarih düşürülmüştür.

İlk tarihin ne zaman ve kim tarafından ve hangi tarihte düşürüldüğü bilinmemektedir ve tartışmalıdır: Bayezid-i Bistamî’nin vefatına 261

karşılığı olan”vâsılu’l-bekâ”, Abdülkâdir-i Geylanî’nin doğumuna “aşk” (=470), yaşına “kemâl” (=91) tarih düşürülmüş ve toplam 561 vefat tarihi, Mevlânâ’nın vefâtına “ibret” (=672), Hâfız-ı Şirâzî’nin vefâtına “hâk-i musallâ” (=791) Timur’un Sivas’ı yakıp yıkmasına “harâb” (=803) ilk söylenen tarihlerden sayılsa da bunların sonradan mı, o zaman mı söylendikleri bilinmemektedir.

İstanbul’un fethiyle birlikte içinde Sultan Fatih’in de bulunduğu bir çok kimse tarafından ona tarih düşürüldüğü, Hızır Bey’le (ö. 1457) beraber ise kelime ve terkip halindeki tarih düşürmeden mısra ve beyit haline geçildiği kaynakların naklettiği bilgilerdendir. İstanbul’un fethinden sonra XVI. ve XVII. yüzyıllarda Edirneli Nazmî, Bursalı Hâşimî ve Cinânî ile gelişme dönemine giren tarih düşürme, bir sanat ve gelenek halini almış, tarihler ve tarih düşürenler gitgide çoğalarak ve çeşitlenerek Adanalı Sürûrî (ö. 1814) ile altın çağını yaşamıştır. Sürûrî, kendi hayatını tarihlediği gibi kendinden önceki hadiselere bile tarih düşürmüş bu konuda çok müstesnâ bir kabiliyetti. Bazan bir olaya bir çok tarih düşürmüştür. Mısır’ın Fransızlardan geri alınmasına 68 tarih söylemişti. Divanı’nda 2000 kadar tarihi olup Sürûrî Mecmuası basılmıştır. Nükteli ve sanatlı tarihleriyle de çok dikkat çekmiş ve ilginç örnekler vermiştir. Sürûrî’den sonra da tarih düşürenler çoğalmıştır. Meselâ bunlardan Aynî, Divanı’nda 600’e yakın tarihiyle dikkati çekenler arasındadır. Filibe’de 1248’de yaptırılan 40 çeşme için 40 ayrı tarih düşürmüştür. Bundan sonra mezar taşı ve çeşitli mimarî eserlerin kitabesi ta’lik hatla tarih yazılmaya başlanmıştır. Bu arada şairlerin bazan birbirinden habersiz tevârüdle aynı tarih ve mısraı buldukları da olmuştur. Tanzimat’tan sonra edebiyatımızın yönünün Batı’ya dönmesi, yeni türlerin ve gazetelerin çıkışı tarih düşürmeyi olumsuz yönde etkilemiş, Harf İnkılabı’ndan sonra ise tarih düşürme Arap harflerini ve konuyu iyi bilen çok az sayıdaki uzman tarafından devam ettirilmiştir. Daha önceleri

tek tük örneğine rastladığımız mîlâdî ve rûmî tarihle tarih düşürme ise Tanzimat ve özellikle Cumhuriyetten sonra artmış, bu arada Kurtuluş Savaşı ve Atatürk için de tarihler düşürülmüştür. Günümüzde nadiren de olsa Marmara Depremi'nden meşhur şahsiyetlerin vefatına kadar değişik konu ve şahıslara yazılmış tarih şiirlerine rastlanılmaktadır.11

Bu konuda çeşitli sahalarda çalışan (tarih, edebiyat, sanat tarihi, mimari) bilim adamlarının bilim tarihiyle ilgili kaynak olarak kullandıkları Ayvansarayî'nin "Hadîkatü'l-Cevami', "Mecmua-i Tevârih", "Vefeyât-ı Selâtin" ve "Meşâhir-i Ricâl" gibi eserlerine Prof.Dr. İsmail Yakıt'ın "Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesâbı ve Tarih Düşürme (İst. 1992) adlı çalışmasında ilâve etmek gerekiyor. Yazar gerçekten bu kıymetli muhalled eserinde konuyu yeniden ve baştan sona ele almış ayrıca daha önce pek yapılmayan Divanlardaki tarih manzumelerini de gözden geçirerek eserini ortaya koymuştur. Ancak yine böyle kıymetli bir çalışma olan Doç Dr. Turgut Karabey'in "Türk Edebiyatı'nda Tarih Düşürme" adlı doktora tezinin yayınlanarak ilim âleminin istifadesine sunulamaması ise üzücüdür. Biz bu makale boyutları içindeki küçük çalışmamızda kronolojik olarak, daha çok edisyon kritikleri yayınlanmış olan divanları tarayarak bunlardaki tarih manzumelerinin (metinlerini vermek bir yana kim ve ne için yazıldıklarını saymak bile büyük bir yekûn tutacağına göre) önemine bir defa daha dikkat çekeceğiz.

XV. yüzyıla gelinceye kadar şairlerimizin pek tarih söylemedikleri Divanlarından anlaşılmaktadır. Ancak bu Divanların Tanzimat döneminde yapılan baskılarına bir çok tarih söylendiği de Nesîmî Divanı'nın12 1260'da basılmasına Kıbrısîzâde İsmail Hakkı 1, Ayntâbî Raşid Efendi.13 (mektûbi) 2,14 Salih Hayri Efendi 2, musahhih-i Takvim-i Vekayi Cemaleddin Efendinin 1 olmak üzere toplam 6 tarih söyledikleri burdan anlaşılmaktadır.

XV. Yüzyıl

Karamanlı Aynî (ö. 1491-1494?) 15 Karaman şairlerindendir. Aynı zamanda Cem şairlerinden sayılan Aynî'nin Şehzade Sultan Cem'in kendisinin ve halazâdesinin sünnet düğününe, oğlu Oğuz Han'ın doğumuna, Cem'in Mısır'a gidişine ve dönüşüne tarih yazmıştır. Ayrıca oğlu Sâlim'in vefatına Farsça bir kıt'a, mersiyeyi andıran Farsça kasidede Fatih'in vefatına, yine Farsça Mevlânâ medhiyyesinde Gedik Ahmed Paşa'nın Mevlânâ Dergâhı'nı onartmasına tarih düşürmüştür. Karamanlı Sultan Kasım'a yazdığı muammâda da tarih bulunmaktadır.

Ahmet Paşa (ö. 1497) Divanı'nda16 Ermenek Kalesi'nin fethine 1, Sultan Beyazıd'ın cülûsuna 1, cami, Daru'l-hayr ve kendi evinin yapımına ve Ali isminde birinin vefatına birer olmak üzere toplam altı tarih söylemiştir.

XVI. Yüzyıl

Daha çok hamsesiyle tanınan Akşemseddin-zâde Hamdullah Hamdî (ö. 1503/4?), Divanı'nda17 II. Beyazıd'a sunduğu farsça cülûsiyyesinde bir de tarih düşürmüştür.

Necatî Bey (ö. 1509) Divanı'da18 ise ölümü üzerine mersiye yazdığı hamisi Şehzâde Sultan Mahmud için yazılan bir Farsça tarih, ayrıca Farsça iki feth, bir de kasr tarihi vardır.

Yüzyılın başlarında Vasfî (ö. 1510?), Divanı'nda19 Sultan Bayezid'in yaptırdığı bir gemi için bir tarih kıt'ası söylemiştir.

Mesîhî (ö. 1512) Divanı'nda20 yalnız bir sünnet düğünü için söylenmiş bir tarih mevcuttur.

Aynı zamanda iyi bir şair olan ve Divanı Dehnâme ve Nasîhatnâme gibi eserleri bulunan Şah İsmail Hatâyî21 (ö. 1524), ebced hesabıyla tamiyeli ve muammâlı iki tarih düşürmüştür.

Manzum ve mensur bir çok eserin sahibi Lâmiî Çelebi (ö. 1532), seçmeleri yayınlanan Divanı'nda22 biri Moton kalesinin fethine, biri şehzade Mahmud'un vefatına biri de Kanûnî'nin cülûsuna olmak üzere tarih manzumeleri de söylemiştir.

Ömrünün sonuna doğru Şam Kadılığı'na tayin edilen Üsküplü İshak Çelebi'nin (ö. 1536) ise yolculuğa çıkmadan önce orada öleceğini şâm-ahşam kelimeleriyle sezdiği ve orada hastalanınca da günlerinin sayılı olduğunu hissederek kendi vefatına tarih söylediği bildirilir. Sözü edilen beyitler şunlardır:

Cennet kohusı gelmege başladı meşâma

İrişe meger kâfilemüz menzil-i Şâm'a

Gelicek hâlet-i nez'e didi târîhini İshâk

Yöneldüm cânib-i Hakka başı açık yalın ayak

İshak Çelebi Divanı'nda23 biri Kanunî'ye cülûsiyye, biri Canberdi'nin (Gazali) Ferhat Paşa tarafından bastırılarak öldürülmesine, kendisinin yukarda belirttiğimiz Şam yolculuğuna ve bir de Farsça olmak üzere toplam beş tarih vardır.

Fuzûlî (ö. 1556) Divanı'nda24 ise sadece Bağdat vasfındaki Kanunî Sultan Süleyman'a sunduğu kasidesindeki Bağdat'ın fethi dolayısıyla söylenen meşhur "Geldi burc-ı evliyâya pâdişâh-ı nâm-dâr" mısraı bulunmaktadır.

Helakî (ö. 1573-74?) Divanı'nda25 düşürülen 3 tarihten biri tebrik (şeyhülİslâmlık?) ikisi de Şeyh Mahmud Efendi'nin vefatı dolayısıyladır.

Bu yüzyılın en çok tarih manzumesi söyleyen şairlerinden birisi, şüphesiz, Mustafa Cinânî'dir (ö. 1595/6). Mersiye, mektup, tarih manzumesi gibi değişik türlere pek çok örnek veren Cinânî'nin hacimli olan Divanı'nda26 177 Türkçe, 32 de Farsça tarih bulunmaktadır.

Mustafa Cinânî Efendinin bazı tarihlerinde olarak söylenir (s. 435), bazılarında ise şair, “Câize âlî olmak gerekdür böyle bir târîh olay ayrıntılı bir şekilde anlatılır bazıları ise çok kısa bir zamanda (s. 422) âdetâ irticâlî içün” mısraında olduğu gibi, maksadının açıkça caize almak olduğunu pazarlık edercesine söyler. Zeyrek Köprüsü’ne yazdığı tarih şiirinin birinde ise ödül olarak Sultan Murad’ın otuz sikke gönderdiğini ilâve eder (s. 422).

Hacimli bir divan olan Nev’î (ö. 1599) Divanı’nda27 dönemin sosyal, siyasal, kültürel, mimarî tarihi için çok malzeme bulunabilecek sûriyye, îdiyye, şitâiyye, kasriyye, cülûsiyye, bayram ve vezaret tebrikleri gibi pek çok şiir bulunduğu halde sadece vezir-i azam Siyavuş Paşa için düşürülmüş bir tarih vardır.

Evliyâ Çelebi’ye göre vefatından altı gün önce “kad intekale’l-merhûm” şeklinde kendi ölümüne tarih düşürdüğü söylenen ve hacimli bir divan şeklinde şiirleri toplanan Behiştî (ö. 1571)’ Divanı’nda28 kaydedilen tarih ise sadece “Katl oldı Sultan Mustafa” mısraıdır.

Bu yüzyılın ünlü şairi Bakî (ö. 1600) de Divanı’nda29 tıpkı Fuzûlî gibi sadece Kanunî Sultan Süleyman için bir (iki beyit) tarih söylemekle yetinmiştir.

Rumelili Zaifî’nin de yayınlanan seçme Divanı’nda30 yalnızca Pîrî Mehmet Paşa’nın vefatına bir tarih söylediği görülmektedir.

XVII. Yüzyıl

Padişah şairlerden olup Bahtî mahlasını kullanan Sultan I.Ahmed31 (ö. 1617), tarihî hadiseler üzerine bazı şiirler yazdığı gibi bazı tarih manzûmeleri de söylemiştir. Bunlar, Murad Paşa’nın Celâlileri ve hac yolundaki eşkıyayı temizlemesine, Sun’ullâh Efendinin şeyhülislâmlığına, Yahyâ Bey’in Rumeli sadâretine ve kendi cülûsuna söylediklerinden ibarettir.

Tekke Şiirinin önemli temsilcilerinden Aziz Mahmut Hüdâî de (ö. 1628), Divanı'nda 32 arka arkaya dört gün arayla ölen iki oğlu için bir tarih düşürmüştür. Z. Tezeren'e göre kendisinin ölümü için söylenen tarihler ise küçük bir divan oluşturacak kadar çoktur.33

"Katline oldı sebeb hicvi hele Nef'î'nin" mısraının gösterdiği tarihte öldürülen meşhur hiciv şairi Hasankaleli Nef'î'nin (1635) Divanı'nda34 Sultan Murad'ın ok atışı ve kasrı ile yaptırdığı çeşmeye olmak üzere toplam üç tarih söylenmiştir.

Temiz İstanbul Türkçesi lirik ve sade şiirleriyle dikkati çeken Şeyhülislâm Yahyâ da (ö.

1644) Divanı'nda da35 Lehistan seferine, Malkoç efendinin dervişler için tekyede kasr yaptırmasına, Sinan Paşa'nın tâk yaptırmasına, Mustafa Paşa Köprüsü'ne, Sultan Murad'ın han kasr köprü, İmam-ı Azam türbesinin gümüş kapısını, kafesini, şübbekini yaptırmasına, ok ve cirit atışına, Bağdat ve Revan fethine, Valide Sultan ve Kasr-ı Hümâyûn'u yaptırmasına, Diyarbakır'a gelmesine, Vâlide Sultan'ın çeşme yaptırmasına ve Sultan İbrahim'in kasr inşa ettirmesine olmak üzere toplam 23 tarih söylemiştir.

Pek genç yaşta vefatına rağmen arkasından hacimli bir Divan ve güzel şiirler bırakan Fehîm-i Kadîm (ö. 1647) Divanı'nda36 ise Bağdat'ın fethi ve Fettah Han'ın tutulmasına 2, Sultan İbrahim'in cülusuna 1, Ebû Said Efendinin fetvâ makamına gelişine biri rubaî-i müstezâd şeklinde 2, Lebîb Efendinin İzmir Kadılığına 1, Mehmed Paşa'nın sadâret tebrikine 1, Eyup Paşa'nın Mısır'a tayinine 2, Örfî-i Şîrâzî Divanı'nın yazılışına ve Rıza Çelebi'nin sakalına Farsça birer olmak üzere toplam 11 tarih söylemiştir.

Klâsik Edebiyatımızda Sebk-i Hindî üslûbunun önemli temsilcilerinden Nâilî-i Kadîm (ö. 1666) Divanı'nda37 ise Sultan Mustafa'nın doğumuna,

Saçlı İbrahim, Sarı Abdullah Efendi ve Tıflî Çelebi'nin vefatına ve Uyvar Kalesi'nin fethine olmak üzere toplam 5 tarih mevcuttur.

Aynı üslûbun temsilcilerinden Neşâtî (ö. 1674) Divanı'nda da[38] Yanova ve Yenikale'nin fethine, Edirne'de vezir Mustafa Paşa çeşmesine ve çok soğuk geçen denizin bile donduğu bir kış için lafzen ve manen "Be meded tondı sovukdan bin otuzda deryâ" tarihini söylemiştir.

Dönem şairlerinden Mezâkî Süleyman Efendi.[39] (ö. 1676)'de IV. Murad'ın Bağdat'ı fethine, ve kasrına, Fazıl Ahmet Paşa'nın sadaretine, Girit, Uyvar ve Kandiye'nin fethine tarih düşürenlerdendir.

Yüzyıl şairlerinden Sükkerî (ö. 1686) ise Divanı'nda[40] ikisi farsça 22 tarih düşürmüştür. Bunların ikisi 15, üçü ikişer beyitliktir. Beş tanesi ise Türkçe-Farsça mülemma'dır. Dokuzu ölüm tarihidir.

Yunus mektebinin güçlü temsilcisi olan ve hareketli bir hayat yaşayan ve sürüldüğü Limni adasında vefat eden (ö. 1694) coşkun sûfî şair Niyâzî-i Mısrî, ilk milâdî tarihi düşüren olarak bilinmektedir.[41] Ayrıca Divanı'nda[42] şeyhi Uşşâkî Mehmed Efendi için de bir tarih söylemiştir.

Mevlevî şâir Fasîh Dede'nin (ö. 1699) Divanı'nda[43] ise dördü vefat, biri çeşme, bir kâşâne yapımı, biri de kendi Divanının tertibine olmak üzere 7 tarih mevcuttur.

XVIII. Yüzyıl

Hikemî tarzın büyük temsilcisi Nâbî (ö. 1712) Divanı'nda[44] cülûs, Kırım Hanlığı, sadâret, vezâret, şeyhülislâmlık, kadılık, valilik, müftülük tebriki, şehzadelerin ve bir çok meşhur kişi veya yakın tanıdıklarından bazılarının doğumu, sünneti, sakalının çıkması, okumaya başlaması, ok ve tüfek atması, ölümü ve şehit edilmesi; çeşme, sebil, cami, imaret, hamam, tekke, mektep, mezar, saray, kasır, sâyebân, sahil-hâne, mesire, musallâ, ev, bârgâh, otağ, çadır yaptırması tamir ve tecdidi, padişahın bir yere gitmesi,

Celâlîlerin tedmîri, fetih, sefer, zafer, düşmanın ahdini bozması, gaza için tuğ ve sancak çıkarılması, yılın başlayış veya bitişi, eseri Tuhfetü'l-Harameyn'i bitirmesi. gibi çok farklı konularda yazılmış toplam 155 tarihin bulunduğunu görüyoruz.

Nâbî'nin rubâ'î tarzında "musannâ" ve "lûgazli", "cifir" ve "muammâ" yollu tarihler de söylediği, ayrıca uzaktaki bir kasır için belki de sipariş üzerine "gâibâne" tarih de düşürdüğü bir nottan anlaşılmaktadır. Doğum, ölüm sünnet, bina yapımı ve tamiri için yazılan tarihlerin büyük çoğunluğunun İstanbul ve Halep'teki yüksek seviyede idareciler için yazıldığını, ayrıca yeni yıl ve bayram tebrikine tarih söylemenin de artık bu yüzyılda âdet olduğu anlaşılmaktadır.

Aynı yıl vefat eden Bosnalı Sâbit Alâeddin45 (ö. 1712) de söylediği 44 adet tarih şiiriyle tarihe malzeme vermiştir. Bu tarihlerde II. Süleyman, I. Mustafa ve I. Ahmed'in cülûsu, şehzadeler, şeyhülislâm ve kendi oğlunun doğumu ve sünneti, sadâret, vezâret ve kaimmakamlık, Müneccimbaşı, Mezâkî, Kara Halil, Zârî, Edirneli Es'ad Çelebi, Mahmud Giray, Şeyh Veliyyüddin Efendilerin vefatları ve oğlu İsmail'in Tunca'da boğulması, ileri gelenlerin yaptırdığı kasr (2), çeşme (4), cami (2), tekye yapımı, Sultan Ahmed'in tüfek atışı (2), sakal (2), Ayasofya mahfilinin genişlemesi, şehzadenin dişinin çıkması. gibi konular işlenmiştir. Oğlunun sünnetine söylediği tarih meşhur darb-ı meseldir: şeriatın kestiği parmak acımaz.

Eski darb-ı mesel yeni tarih

Acımaz şer' kesdiği barmak

Mevlevî şair Nesîb Dede (ö. 1714) Divanı'nda46 da bir hayli (39) tarih mevcuttur. Bunları özetleyecek olursak: Sultan Mustafa'nın cülûsuna (2), Teberdâr Muhammed Paşa'nın 2. defa sadârete gelmesine, Rami Mehmed Paşa'nın kubbe vezirliğine, İsmail Efendinin Anadolu kazaskerliğine, Abdullah Efendinin 2. defa fetva makamına gelmesine,

Seyyid Abdullah Efendinin nakipliğine, Muhammed Sâdık Efendinin 2.defa müfti olmasına, Behcet İsmail Efendinin Kahire mansıbına, kendisinin Ankara Tekyesi şeyhliğine, Şeyh Bostan Efendinin Şam'a gelmesine ve hacı olmasına, Ârif Efendi, Südcizâde Hâfız Çelebi, Sakız Adasında Şeyh İlyas Efendi, Mevlânâ soyundan Şeyh Bostan Efendi, Şeyh Siyâhî Dede el-Mevlevî, Konya kadısı 'Îdî'nin, müfti Ali Efendi, şair Dürrî Efendi, oğlu Şam kadılığından ma'zûl müfti Ankara'da Hasan Efendi, kendi kızkardeşi ve Vali Ali Paşa'nın vefatlarına; Bostan Efendi oğlu Sadreddin'in doğumuna (2), sünnetine, Şam Kadısı Ebubekir Efendinin oğlunun sünnetine, Seyyid Sâlik Çelebi'nin sakalına, Mevlânâ ve Sadreddin Konevî türbeleri ve Şam Mevlevîhânesi'nin tamir ve tecdidine, Hacı Hasan Camii'nin oğlu Muhammed Çelebi tarafından yaptırılmasına, Sultan Ahmed'in çiçek çıkarmasına söylenmiştir.

Manisalı Mevlevî şair Birrî Mehmed Dede (ö. 1716) Divanı'nda47 ise sadece Hançerîzâde Ârif Efendinin oğlu Ahmed'in doğumuna iki tarih söylendiği görülmektedir.

Tarih düşürmede bir hayli başarılı bulunan Vanlı Dürrî-i Yek-Çeşm (ö. 1722) Divanı'ndaki48 Tarih Manzûmeleri üzerinde master çalışması yapılmıştır. Buna göre Divan'da 154 tarih manzûmesi vardır. Bunların 64 tanesi der-kenardadır ve çoğu tek mısra veya beyitliktir. 90 tanesi ise çoğu kıt'a-i kebire veya kasîde nazım şekliyle yazılmıştır. Şiirlerin çoğu III. Ahmed Dervri devlet adamlarının etrafında döner. III. Ahmed'in cülûsuyla başlar sonra vezir Rami Mehmed Paşa, Kalaylıkoz Ahmed Paşa ve Baltacı Mehmed Paşa'nın sadaretine (2), Kapdan-ı deryâ Veli Mehmed Paşa'ya, şehzade Selim ve Murad'a, hanım sultanlardan Zeynep ve Ümmü Gülsüm'e, Çorlulu Ali Paşa'nın oğlunun doğumuna, camii ve çeşmesine, 1120 tarihli bir cami ve medreseye, Hoca İbrahim Paşa'nın evine, Amcazâde Hüseyin Paşa'ya, şehzâde Abdülmelik'in doğumuna, II.

Ahmed'in cülûsuna tarih düşünülür. Der-kenardakiler ise daha çok cami, çeşme, vefat, velâdet, gibi konulara dairdir. Buradaki ilk tarih Edirne'deki bir çeşmeye, sonra vezir Rami Mehmed Paşa'nın ölümüne, II. Selim'in cülûsuna, Azak Kalesi'nin fethine, Reisü'l-küttap Abdülkerim Bey'in 2. defa tayinine, şair Nâbî'nin İstanbul'a gelişine,sünnet-hâne, âyine-hâne, cebehâne, şahî top, köşk, saray, kasır, sebil, mektep, yeni yıl tebriki, sakal bırakma gibi bir çok konuda yazılmıştır.

Bu tarihlerde padişahın limonu, nargülünü, yumurtayı vurması, Okmeydanı'nda taş diktirmesi, kıratla öndül alması gibi sportif faaliyetlerine de yer verilir. Dürrî'nin kimi yerde "bedîhî emr ile tarihini didi Dürrî", "Dürrî memûren didi tarihini halka" gibi mısraları tıpkı Cevrî'de olduğu gibi tarih yazması için emir aldığı ve teşvik edildiği anlamına gelmektedir

III. Ahmed tarafından kendisine "reis-i şairan" ünvanının verildiği toplumsal konulara duyarlı oluşu, kimi aksaklıkları yermekteki başarısı ve hazırcevaplığı ile dikkati çeken, Hadikatü'l-Mülûk ve Vüzerâ gibi tarihi kaynakların da yazarı Osmanzâde Tâib (ö. 1724), kaside, hicviyye ve hezliyyelerinde zamanının onlarca ileri geleninin farklı yönleri hakkında bilgi verdiği gibi, seçme Divanı'ndan49 anlaşıldığı kadarıyla bir çok tarih manzumesine de imza atmıştır. Bunlardan mesela, Sultan Ahmed'in fethine, Ali Paşa'nın Mora'yı fethine, Nasuh Paşa'nın Hicaz havalisini eşkıyadan temizlemesine, İbrahim Paşa kasrına, "Yakdı İstanbulı valilerinin ihmali" mısraını düşürdüğü Kumkapı yangınına ve Gürcü Yusuf Paşa'nın vefatına söylenmiştir.

Din, tasavvuf, edebiyat gibi farklı dallarda onlarca eserin sahibi büyük mutasavvıf şair İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725), Divanı'nda50 biri (Farsça), Tuhfe-i Şâhidî adlı eserin istinsahına, diğeri de kızı Hadice'nin vefatına olmak üzere sadece iki tarih söylemiştir.

Şuh şarkıları ve lirik gazelleriyle Divan şiirinin en büyük şairlerinden biri kabul edilen Nedim'in (ö. 1730)51 60 kadar tarih şiiri vardır. Bazıları ayrı bir makaleye de konu olmuştur.52 Bunları başta Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın memleketinde yaptırdığı cami, medrese, kütüphane, imaret, çeşme (5), kervansaray; hamama (2) kaymakamlığına tayini tüfekle testiyi vurmasına; ayrıca vezâret, şeyhülislâmlık, defterdarlık, yeni yıl tebriki (3), şehzâdelerin doğumu, cami (2), saray, han, ev, sahilhâne (5), çarşı, kasr (4), maksem, sebil inşasına, Sultan Ahmed'in hattı, devlet ileri gelenlerinin değişik yerlerde yaptırdığı çeşmeler (10), Büyük Ayasofya mahfili, Üçanbarlı kalyonu ve denize indirilmesi, Tiflis'in y ile yazılması Riyâzî Divanı'nın bitişi ve annesinin ölümü gibi konularda yazılmış tarihler olarak sayabiliriz.

İzzet Ali Paşa (ö. 1734) Divanı'nda53 ise Loristan, Gence, Revan (3), Hemedan ve Mora adasının fethine 7, şehzade Abdulhamid (2) ve Mir Mahmud'un doğumu için 3, Ayşe ve Züleyha Hanımların vefatına 2, saray yapımı, Sultan Ahmed ve Rakım Muhammed Efendi kasrına 2, Damad Ali Paşa Camiine (Hotin), Bender'de minare yapımına, Eyup Sultan türbesi tamirine, İbrahim Paşa'nın damad ve vezir oluşuna 2, Damad Muhammed Paşa (Edirne) ve Muhammed Kethüda Paşa çeşmesine 2, III. Ahmed'in tüfenk atışına, şehzâdelerin sünnetine, Üçanbarlı kalyonunun denize indirilmesine, İsveç kralının ordusunun bozulmasına olmak üzere toplam 29 tarih söylemiştir.

Yüzyılın mutasavvıf şairlerinden Sezâyî-i Gülşenî (1737) Divanı'nda54 ise sadece Uşşâkî Şeyhi Sâdık Efendi, kendi kızı Fâtıma ve Elif'in vefatına toplam üç şiir söylemiştir.

Daha çok tezkiresiyle meşhur olan Mirzazâde Mehmed Sâlim (ö. 1739-43?) de Divanı'nda55 düşürdüğü 25 tarihle, tarih söyleme geleneğine katılmıştır. Bu tarihlerin, şehzâdelerin sünnet düğünü, sadâret,

şeyhülislâmlık, müftülük, evlenme, doğum, sakal bırakma tebriki, medrese, sahil-hâne, cami, kasr, çeşme ve menzil yapımı, Revan Kalesi ve Moskof seferi ve vefat için söylendiğini görüyoruz.

21 tarih bulunan Antakyalı Münîf (ö. 1744) Divanı'nda56 şehzâde Seyfüddin Efendi ve İbrahim oğlu Mehmed'in doğumuna, Müftü Seyyid Ebu'l-Yümni Efendinin evlenmesine, Hısn-pâş kalesine, Yenihan'a, Mektûbî Mehmed Behcet Efendi ve Ahmed Bey'in kasrı ve Ali Paşa çeşmesi için, Şeyhülislâm Dürrî ve İshak Efendilerin şeyhülislâmlığına, Mansûrîzâde'nin Şam Kadılığına, Ali Paşa'nın Haleb'e gelişine, Kaptan Mustafa Paşa'nın kütüphânesine, Revan muhafızı İzzet Ali Paşa, Mengli Giray, Hıfzîzâde Seyyid Mehemmed Aziz (3), Arabzâde, Abdürrezzak Efendilerin vefatlarına tarih söylenmiştir.

Hâmi-i Âmidî (ö. 1747) de Divanı'nda57 20 kadar tarih manzûmesiyle mahallî tarihe malzeme verenler arasındadır. Bunlar; Âmid kadısının oğlunun sünnetine, Abdullah Paşa ve kendi kasrına, Balıklı Köşk'e, Voyvoda Halil Ağa ve Hocazâde Hacı Mustafa Ağa'nın evlerine, Âmid'de Kılıç Bey çeşmesine; İbrahim Bey, Şair Vali Hasan Ağa, Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın kızı, Zagarcıbaşı Hüseyin Ağa, Abdullah Paşa'nın eşi (mersiye ve tarih) ve Abdî Paşazâde Ali Paşa'ların vefatlarına; Numan Paşa, İbrahim Paşa, Köprülüzâde Abdullah Paşa'ların (2) vezâretine; Tebriz ve Belgrad'ın fethine (Farsça) söylenmiştir.

Hiciv ve hezl yani alay ve yergi vadisinde meşhur olan Haşmet58 (ö. 1768) de 16 tarihiyle bu türe örnekler vermiştir. Haşmet şu konulara tarih söylemiştir: Sultan Osman'ın cülûsu, Şah sultan ve Ahmed Paşa'nın doğumu, vezâret (2 tane ve birinin bedâheten yani riticâlî olduğunu söylüyor), şeyhülislâmlık, defterdarlık ve çavuşbaşılık tebriki, kütüphâne, çeşme, şadırvan, yanan Ağa Kapısı'nın inşaatı ve Üçanbarlı Kalyonu. (2 tane ikincisi terkib-i bend şeklinde ve ödül aldığını ifade ediyor.)

Marifet-nâmesi ve birçok eseriyle tanınan Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1780) da Bursalı İsmail Hakkı ve A.Mahmud Hüdayî gibi tarih söylemeye pek rağbet etmediği Divanı'nda59 sadece Vahdetnâme adlı eserine tarih düşürmesinden anlaşılmaktadır. Halbuki bu tip şöhretli şeyhler için başkaları pek çok tarih düşürmüştür.

Şeyh Gâlib'in yakın dostu Esrar Dede'nin (ö. 1796)60 tarihleri ise hemen tamamen kendi tarikat çevresiyle ilgilidir: Mihrişah Sultan'ın Kasımpaşa Mevlevîhânesi'ni tamir ettirmesine, Şeyh Galib'in kızı Zübeyde ve Ankara Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed'in oğlu İsmail için, Yenikapı Mevlevîhânesi dervişlerinden Hüseyin Dede'yle, Derviş Nurî ve Kaygısız Baba'nın vefatlarına,Derviş Neyyir ve Nûrî'nin çilelerini bitirmesine düşürülmüştür. Manastırlı Hâfız Dede'nin tarihi manzum bir biyografi niteliğinde olup Tezkiresine de almıştır.

Divan Şiirinin son büyük şairlerinden Şeyh Gâlip de (ö. 1799) Divanı'ndaki61 75 tarihiyle tarih söyleme geleneğini devam ettirmiş ve müstakil bir çalışmaya da konu olmuştur.62 Bu tarihlerin kendi tarikat çevresiyle ilgili mevlevîhâne tamiri, semâ-hâne, şeyh ve yakınlarının evlilik, sakal bırakma, doğum ve ölümleri için), devlet ileri gelenleri (cülûs, yeni yıl, nişancılık ve fetih tebriki gibi) ve çeşitli imar faaliyetleri (kışla, cami, mahfil, şadırvan, humbara-hâne, hendese-hâne, kasr, asâkir-i cedîd için kışla ve talim-hâne, sebil, çeşme, sahil-saray, anbar ve sahil-hâne) şeklinde özetlenebilir.

XIX. Yüzyıl

Şeyh Mustafa Selâmî (ö. 1813) Divanı'ndaki63 tarihler de bölgesel tarihe azımsanamayacak katkılarda bulunabilir. Bu tarihler, Manisa'da Yiğitbaşı Şeyh Ahmed Efendi tekkesinin tamirine, Seferihisar ve Özbek Köyü camiine, mûtâb esnafının yaptırdığı sebile, İzmir kadısı Şemseddin Efendinin zelzelede yıkılan minareyi tamirine, İzmir'de babası Şeyh İsmail

Efendinin yaptırdığı tekkeye şeyhi Ali Niyazî Efendinin yazdığı tarihi tazmin, Tekkenin tevhid-hânesi için, gümrük kâtibi Hasan Efendi yaptırdığı çeşmeye, İzmir'de Seyyid Hacı Muhammed Hâtem Efendi kasrı için, Menemen yolundaki Şeyh Ahmed Efendi çeşmesine, Kandiye'de halvetî derviş Ali Efendi ve şair Ahmed Cezbî Efendi Kenzîzâde Şeyh Hasan Efendi, babasının müridelerinden Fatıma Tûtî Bacı, şeyhi Ali Niyazî (meşhur Hacı Dede) için mersiye ve tarih, Atike Bacı, manevî oğlu Mehmed Emin Efendi Menemen hânedânından Şeyh Ahmed Efendi, dostu Seyyid Ali, pîrdaşı Ali Niyazî'den mezun hacı Süleyman Hüsni Efendilerin vefatlarına, Sultan Mustafa (3) ve Sultan Mahmud'un cülûsuna, Yusuf Ziya Paşa'nın 2. defa vezirliğine, şehzâde Murad, Bayezit ve Abdülhamid'in doğumuna, Raif İsmail Paşa'nın Kahire'den Girit'e tayinle Kandiye'yi eşkıyâdan temizlemesine, kızı Hadice Molla (2) ve oğlu Muhammed Bahaeddin'in doğumuna söylenmiştir.

Kırım hanedanından Halim Giray (ö. 1823) Divanı'nda64 da bazı tarihlere rastlamaktayız. Bunlar: Kırımî Şeyh Sâdık ve Hâmid Efendilerin vefatına, şehzade Osman ve oğlu Tâhir'in doğumuna, Nebil Bey'in müderris olmasına, sakal için ve köşk yapımına söylenmişlerdir.

XIX. yüzyılın önemli klâsik şairlerinden Enderunlu Vâsıf (ö. 1824) da epeyce (94 tane) tarih söyleyerek sosyal hayat ve çevresiyle ilgilenmiş ve tarihe tanıklar bırakmıştır. Tarihlerin daha çok kıt'a veya kıt'a-i kebîre bazen de kasîde ve nâdiren mesnevî nazım şekliyle yazılmasına karşılık Vâsıf'ın terci-i bend ve müsebba' nazım şekliyle de tarih yazdığını görüyoruz. Divanı'ndaki 65 tarihleri tek tek saymak bile çok uzun süreceği için kabaca tasnif edersek 1801-1822 tarihleri arasında yapılan kasr, cami, mescid, türbe, çeşme yapımı için 12, tamirine 16, yeni yıl kutlamalarına 6, ölüm 4, doğum 10, fetih 7, padişahların nişan talimlerine 8, çeşitli ihsanlara 7 ve başka konulara 24 kadar tarih söylemiştir.

Bunların içinde Tepedelenli Ali Paşa'nın katli, Mabeyni Humayûn, Valide Sultan kasrı, Küçükçekmece ve Şemsi Paşa Kasrı, Cihangir Cami, Miskinler Tekkesi, Galata Mevlevîhânesi'ne söylenen önemli tarihlerin yanında padişahın levha değiştirmesine, Eyup'e âvîze vermesine tarih söylemesi de gündemin takibi açısından ilginçtir. Yine bunlardan ilginç olan birisi de Mısır'ın Sultan Selim tarafından fethi tarihinin mûsikî terimleriyle yazılmış olmasıdır.

Giritli Salacalıoğlu da (ö. 1825) Divanı'ndaki66 "belge niteliğindeki tarih şiirleriyle" Girit'in o dönemdeki çehresini, çevresindeki kişileri, çeşme ve okul gibi yapıları bize tanıtma imkanı verir. Bunlar; Hâşim Baba, Seyrânî Baba, Kandiyevî Şeyh Hüseyin Baba, Nakşî el-Hac Molla Efendi. Kandiyevî, Müftü el-Hac Abdülhamid Efendi, Resmolu Resmi Ali Baba'nın vefatlarına ve Kalıpsızzâde Ârif Ağa'nın Kandiye'deki ve 14 cemaatin serodası Muhammed Ağa'nın kışlada yaptırdığı çeşme, mektep ve sebilhâne tarihleridir.

Cifir ve ebcedle yüz yıl sonra Ankara'nın başkent olacağını remzen ifade ettiği söylenen ve hakkında yazılar yazılan Müştak Baba (ö. 1832) da Divanı'nda67 şeyhülislâmlık ve müftülük tebriki, vefat (2), kasr ve doğum gibi konularda 6 tarih söylemiştir.

XX. yüzyıl şair ve yazarlarından Süleyman Nazif'in dedesi olan Süleyman Nazif (ö. 1832) de küçük Divançe'sinde68 iki doğum (biri şehzade biri müftü oğlu), iki de vefat tarihi söylemiştir.

Ünlü kadın şairlerimizden Leylâ Hanım (ö. 1847) da Divanı'nda 69 bir hayli (49) tarih söyleyenlerdendir. Bunların çoğu ölüm olmak üzere (18) doğum (6), sünnet, cülûs, sadâret (7), vezâret, şeyhülislâmlık, kazaskerlik, valilik, müsteşarlık, saraya damat ve ferik olmak, sakal bırakma gibi farklı konularda olduğunu ayrıca müstezâd bir tarih de yazdığını söyleyebiliriz.

Yüzyıl şairlerinden Es’ad Paşa (ö. 1851) da Divançe’sinde70 Edirne’de yapılan bir kasra, Yeniçeri ocağının kapanmasına,şehzade iki şehzadeye, Reşid Paşa’nın sadâretine, kendinin Erzurum valiliğine tarih düşürmüştür.

Yine meşhur bir kadın şair olan ŞerEfendi Hanım (ö. 1861) da Divanı’nda71 bulunan 125 tarihiyle Türk Edebiyatı’nda çok tarih söyleyenler arasında yer alır. 40’ı ölüm, 7’si şehzade ve hanım sultanların doğumu olmak üzere 25 doğum, 6 evlenme, 5 sünnet, bina tamir ve tecdidi, makam ve mansıp tebriki, ev alınması, Kur’an’a ve semaa başlama, hâfız olma, ney talim etme gibi çok farklı konularda toplam 125 tarih söylemiştir. Meselâ tarihlere göre kız kardeşinin oğlu Nebil’in doğumundan, sünnetinden, Kur’an ve semaa başlamasına kadar hayatını adım adım takip edebiliriz.

Harputlu Rahmî (ö. 1884) Divanı’nda72 biri Sultan Abdülaziz’in cülûsuna, biri Harput’ta bir yangına, diğeri de Hafız Vahdî oğlu Hayrullah’ın doğumuna olmak üzere üç tarih bulunmaktadır.

Sivaslı Abdülkadir Gulâmî (ö. 1886) de Divanı’nda73 6’sı vefat, biri Peygamberin nalınlarının diğeri de Hâlet Paşa’nın Sivas’a gelişine olmak üzere 8 tarih söylemiştir.

Osmanlı hanedanı içinde Divanı bulunan tek kadın şair olan Âdile Sultan (ö. 1899) da şeyhi Ali Efendi. için iki tarih söylemiştir.74 Ayrıca iftirak-nâme ve mersiye gibi bazı şiirlerinde de tarih olduğu anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyılın sonunda yaşadığı bildirilen Geredeli Mustafa Rûmî Efendi. ise biri babasına (lafzen), biri de bir türbeye olmak üzere sadece iki tarih düşürmüştür.75

XX. Yüzyıl

XX. yüzyıl başında divan geleneğini sürdüren Kayserili Zıllîzâde Hacı Emin Efendi (ö. 1907/8) 10’u doğum, 10’u vefat; diğerleri ise evlenme;

Kayseri büyük yangını; bina, tamir; mansıp ve nişan alma gibi konularda toplam 27 tarih söylemiştir.76

Yozgatlı Mehmed Said Fennî (ö. 1918) de Divan geleneğini sürdüren bir şairdir ve Divanı'nda77 10'u o çevrede tanınan veya şairin yakını olan kimselerin vefatına, 2'si cephanelik için, 4'ü de Sırrı Paşa'ya, Münif ve Hazım Beylerle Memduh Paşa'nın Ankara valiliğine, diğerleri evlenme, Şekerpınar Çeşmesi, şimendifer, rütbe ve Kayseri'de Seyyid Burhâneddin Türbesi'nin tamiri için toplam 22 tarih söylemiştir.

Aynı geleneği sürdüren bir başka şair Merzifonlu Dedezâde Mehmed Hilmi (ö. 1913), Külliyât'ında78 Lâdik, Merzifon, Havza gibi yerlerde bulunan köprü, medrese, cami tamirine, mekteb-i rüşdiye tesis ve inşasına (2), çeşmeye (2) ve 6 kişinin vefatına ve kitabın basımına tarih söylemiştir.

1914'te vefat eden Balıkesirli Muharrem Hasbi, 21 vefat, 4 doğum ve bayram 5 yeniyıl tebriki, saat kulesi (2), Balıkesir, Balya, Kepsut hükûmet konaklarına Manyas, Burhaniye, Bandırma, Bursa, Kepsut gibi yerlerdeki cami (sade depremde yıkılan Zağanos Paşa Camii'nin tamirine 3'ü hicrî 4'ü malî toplam 7 tane), medrese, çeşme, ibtidâî mektebi, mescid, kırâat-hâne, kütüphâne (2), mekteb-i idadî gibi yerlere tarihler söylemesiyle, sanki o havalinin kitâbe şairidir. Bunun dışında iki şakînin öldürülmesi ve Bursa'daki bir sergi için de tarih söylemiştir.79

1931'de vefat eden Farsça-Türkçe bir Divan'ın 80 sahibi olan M.Es'ad Erbîlî ise Üsküdarlı Şeyh Osman Efendi ve Şahin Lûtfi Paşa'nın vefatına birer tarih söylerken suâl ve cevap metoduyla daha önce pek rastlanmayan farklı bir şekilde bir doğum tarihi de söylemiştir.

Kemâlî (ö. 1954) Divanı'ndan81 Aşk Sızıntıları adlı eserde ise iki vefat tarihine rastlıyoruz: Abdülkadir-i Belhî ve Emir Buharî şeyhi Amasyalı Mustafa Sabri Efendi için.

Divan-ı Sırrî'de82 (ö. 1964) de cami yapımı ve tamiri için birer tarihin dışında hoca, müftü ve başka 14 kişinin vefatına tarih söylenmiştir.

Edebiyat anlayışımızda olduğu gibi bir çok sahada büyük değişikliklerin yaşandığı XX. yüzyılda tarih yazma geleneği azalarak da olsa devam etmiş, Millî Mücadele'den Cumhuriyet'e ve devrimlere kadar idarî, siyasî, sosyal değişikliklere ve farklı konulara tarihler düşürülmüş, ancak bu tarihler de şekil ve muhtevâ bakımından kısmen değişmiştir. Artık aruz vezni, divan tarzı ve hicrî tarihle yazılan şiirler azalırken serbest şiirle yahut heceyle yazılmış şiirlerde milâdî tarihler çoğalmaya başlamıştır. Serbest şiirle tarih söyleyenlerin başında şair Arif Nihat Asya gelirken geleneği devam ettirenler arasında Üsküdarlı Tal'at, Yusuf Ziya Ortaç, A. Nihat Tarlan Yaşar Akdoğan, İsmail Yakıt gibi isimler sayılabilir. Konuyu Mustafa Kemâl Atatürk'ün Cumhurbaşkanı olması ve 27 Mayıs 1960 ihtilâli için söylenen iki tarihle bitirelim.

Târîh'ini söyledim, mücevher, Tal'at

"Gâzî Paşâ Reîs-i Cumhûr oldı"!

Üç şehid çıkdı dedi târîhi Yâkut

"Zulmün 'adâlet adına yüz karası"83

Sonuç olarak elbette ki bütün Divanları, tarihî kaynakları84 ve tarih manzûmelerini taramak ve sonuçlarını bir makale boyutları içinde vermek mümkün değildir. Amaç tarih, edebiyat tarihi, kültür tarihi, mimarlık tarihi, şehir tarihi gibi bir çok bilim dalı için önemli bir kaynak olan tarih manzûmelerine dikkat çekmektedir. Son günlerde Suudi Arabistan'da yıktırılan Ecyad Kalesi'nin artık sadece kameralar ve hafızalarda kalması gibi yıkılmış bir çok eser, ölmüş bir çok şahsiyet tarihlerde kayıtlıdır. Özellikle elimizden çıkmış topraklarda birer Türk mührü olan bu eserlerin birer birer yık(tır)ılması ile belgeler gitgide azalmakta, tarih karar(tılmak)tadır. Karanlıkta bir mumun bile kıymeti inkâr edilemezken

bazan yeterince belge ve bilgi bulunamayan tarihin karanlığında küçük bir tarih şiiri karanlıkta yakılmış bir mum gibidir.

1 Necib Âsım, Mesihî Divanı; Divanlarımızdan Tarihçe Nasıl İstifade Edilir, TOEM, C. I, s. 300-308, İstanbul 1326.

2 Bunları kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz: Karabey, Turgut. “Türk Edebiyatında Tarih Düşürme”, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üni. Erzurum 1983.; Macit, Muhsin. “Şeyh Galib’in Tarih Manzumeleri”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. Erzurum 1989.; Karabey, Turgut. “İlk Musanna’ Tarih ve Çözümü”, İslâmî Edebiyat, 2. Devre, S. 4, s. 12, İst. 1990.; Derdiyok, İ. Çetin. “Fatih Devri Şairlerinden Cemali’nin Divanı’nda Yer Alan İki Tarih”, Tarih ve Toplum 20, S. 120 (Aralık 1993), s. 57-8.; Sevgi Ahmet. “Nedim’in Nevşehir İle İlgili Tarihleri Üzerine”, Yedi İklim 4, S. 36 (Mart 1993), s. 26-30.; Bağrıaçık, M. Ziya. “Dürrî Divanı’nndaki Tarih Manzumeleri”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üni. Van 1995. Biz de “Hâmî-i Âmidî Divanı’nın Bilinmeyen İki Nüshası ve Bir Gazeli, Bir Hammâm Tarihi” (Harran Üniversitesi Akademik Bakış, Yıl 1, S. 2, Yaz 1997, s. 68-73) başlıklı makalemizde Diyarbakır’da hâlen kullanılan Devâ Hamamı’na şair Hâmî-i Âmidî’nin söylediği uzun tarih şiirini vererek hamamın yapılış ve tamiri üzerinde tarihi kaynakları incelemeye çalışmış, yine “Der-kenâr Yazıları” (Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, S. 1, İstanbul 2000, s. 349-356) adlı çeşitli yazma eserlerin kenarlarındaki bilgilerden istifade edilmesi yolundaki makalemizde N. Mısrî Divanı’nın kenarlarındaki Nushî’nin Pazarcık ve Filibe depremini anlatan küçük manzumesi ile Divan şiirinin son büyük şairlerinden Şeyh Gâlib’in vEfendiatı için yazılmış bir tarih manzumesine yer vermiştik. Tarih manzumeleri ile ilgili bazı master tezlerine başlanmışsa da bitirilememiştir. Bkz. Aynur, Hatice.

“Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları”, Tezler, Yayınlar, Haberler Toplu Sayı 1-10, İstanbul 2000.

3 İpekten H. Özergin M., Sultan Ahmed III. Devri Hâdiselerine Âid Tarih Manzûmeleri, İ.Ü. Ed. Fak. Tarih Dergisi, C. 9, s. 133-150 İ. Ü. Ed. Fak. Matbaası, İst. 1958; bu makalenin devamı aynı dergi C. 9, S. 14, s. 125-146, Eylül 1959.

4 A.g.m. C. 9, s. 134.

5 A.g.m. s. 135. Özergin buna örnek olarak ayrıca bir makale daha yazmıştır. Bkz. “Ahmet Paşa’nın Tarih Manzumeleri”, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. X., s. 161, İstanbul 1960.

6 Yücel, Prof. Dr. Yaşar. “XVI-XVII. Yüzyıl Edebî Metinlerinde Rastlanan Osmanlı Devlet Yapısı ve Toplum Düzenine Ait Bazı Görüş ve Bilgiler”, Belleten, C. 11, S. 200, s. 897-925, TTK. Ankara 1987.

7 Yücel, bu konferans/makalesinin devamında Bakî Divanı’ndaki “bî-haber” redifli şiirde, bozulma ve düzensizliğin, idarecilerin habersiz ve ilgisizliğinin üstü kapalı ve tevriyeli olarak tenkit edilmesine karşılık, içki yasağı ve Galata’da, içki getiren gemilerin yaktırılması gibi olayların açıkça yer almasını; Nef’î’nin Sihâm-ı Kazâ’sında birçoğu o zamanın üst düzey yöneticisi olan 115 kişinin övgü ve çoğu yergi amaçlı anılmasının gözardı edilemeyeceğini; Cevrî Divanı’ndaki “bâ-fermân” ibaresinden padişahın teklif ve siparişi üzerine yazdığı tarihlerin, tarihî bilgileri ayrıntılı bir şekilde tamamlaması yanında, yazılmasını emreden padişahın şahsiyeti ile de ilgili olduğunu ifade eder. Yine aynı Divan’da bulunan “bâ-teklif” kayıtlı 53 beyitlik manzûmede Harem-i Hâs-ı Hümâyûn Mûsikî Hey’eti’nin özellikleriyle sayılması kültür, edebiyat ve mûsikî tarihi açısından da oldukça önemlidir. Şiirde Koroğlu’nun öldüğü ve Hey’et’te çöğür çalındığının gösterilmesi, kırıntı gibi görünen fakat önemli bilgilerdir. Veysî’ye ait olduğu tahmin edilen manzûmede ise sipahi ve yeniçerilerin,

vezirler ve ham sofuların, reisü'l-küttâb ve defderdarın, padişah, kazasker ve kadıların o yüzyıldaki durumları büyük bir cesaretle tenkit edilerek dile getirilmiştir.

8 Yücel, a.g.m. s. 911-912.

9 "Ebced", Arap alfabesindeki harflerin, hiçbir mânâya delâlet etmeden yeniden düzenlenmesiyle sekiz kelimede toplanmasından oluşmuştur. Ebced bu lâfızlardan ilkidir; sistem de adını ondan almıştır. Diğer kelimeler "hevvez, huttî, kelemen, sa'fas, karaşet, şahhaz, dazzıg" dır. Bu elifbânın kolay ezberlenmesini ve rakamla ifadesini sağlardı. Birden ona kadar {ebced (elif=1, be=2, cim=3, dal=4.), hevvez (he=5, vav=6, ze=7), hutti (ha=8, tı=9, ye=10} birer birer; ondan yüze kadar {kelemen (kEfendi=20, lem=30, mim=40, nun=50), sa'fas (sin=60, ayn=70, fe=80, sad=90} onar onar; yüzden bine kadar da {karaşet (kaf=100, ra=200, şin=300, te=400), sehhaz (se=500, hı=600, zel=700), dazzıg (dad=800, zı=900, gayn=1000} yüzer yüzer sayılarak her bir harf bir rakam ile karşılanmıştır. Hakkında geniş bilgi için bkz. İslâm Ans. C. 4, "ebced" maddesi, İstanbul 1988, s. 2-3; Türk Dili ve Ed. Ans. a. madde, C. 2, İstanbul 1977, s. 406; Pakalın, M. Zeki. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, a. madde, C. 1, İstanbul. 1983, s. 493-494.; Uzun, Mustafa. T.D.V. İslâm Ans. a. madde, C. 10, İstanbul 1994, s. 68-70.; Yakıt, Doç. Dr. İsmail. Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme, İst. 1992. s. 62; Pala, Dr. İskender. Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, C. I, Ankara 1989, s. 272-273.

10 Tarih düşürme için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniye, (Hazırlayanlar: Karabey, Yard. Doç. Dr. Turgut-Atalay, Yard. Doç. Dr. Mehmet), Ankara 2000, s. 123-143; Tâhirü'l-Mevlevî, Edebiyat Lügati, İstanbul 1973, s. 146-149; Bilgegil, M. Kaya. Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 346-359; Dilçin, Cem. Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 502-506.; Yakıt, a.g.e., s. 62 vd.; Pala, a.g.e., C. II., s. 405-408

11 Yakıt, a.g.e., s. 122-300.; Aslan, Yard. Doç. Dr. Mustafa. “Tarihler”, Türklük Bilimi Araştırmaları, S. 8, Sivas 1999, s. 395-404. Akademisyen şair burada T. Kutsi Makal’dan (3 tane) Kaya Bilgegil’e H. Tolasa’ya, Haluk İpekten’e, İ. Yusuf Alptekin’e ve Marmara Depremi’ne kadar değişik konu ve şahısların vefatına 12 tarih şiiri söylemiştir.

12 Nesîmî Divanı, Haz. Dr. Hüseyin Ayan, Ankara 1990, Osmanlıca kısmı sonu.

13 Efendi.

14 Bu rakam kaç tarih düşürüldüğünü (burada iki tarih) gösterir.

15 Mermer, Yard. Doç. Dr. Ahmet. Karamanlı Aynî ve Divanı, Ankara 1997.

16 Ahmet Paşa Divanı, Haz. Tarlan, Prof. Dr. A. Nihat. İstanbul 1992, s. 293-294.

17 Hamdullah Hamdî ve Divanı, Haz. Özyıldırım, Ali Emre. Ankara 1999, s. 61.

18 Necatî Bey Divanı, Haz. Tarlan, Prof. Dr. A. Nihat. İstanbul 1997, s. 116, 557.

19 Vasfî, Divan, Haz. Çavuşoğlu, Dr. Mehmed. İstanbul 1980, s. 163.

20 Mesîhî Divanı, Haz. Mengi, Prof. Dr. Mine. Ankara 1995, s. 312.

21 Arslanoğlu, İbrahim. Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri (Divan, Dehnâme, Nasihat-nâme ve Anadolu Hatayileri İstanbul 1992, s. 18-19.

22 Burmaoğlu, Yard. Doç Dr. H. Bilen. Bursalı Lamiî Divanı’ndan Seçmeler, Ankara 1989, s. 192.

23 Üsküplü İshak Çelebi, Divan, Haz. Çavuşoğlu, Dr. Mehmed-Tanyeri, M. Ali. İstanbul. 1990, s. 7, 349, 371.

24 Fuzûlî Divanı, Haz. Akyüz, Prof. Dr. Kenan, Beken, Süheyl-Yüksel, Doç. Dr. Sedit-Cunbur, Dr. Müjgan Ankara 1990, s. 52.

25 Helâkî, Divan, Haz. Çavuşoğlu, Dr. Mehmed, İstanbul 1982, s. 203-205.

26 Okuyucu, Dr. Cihan. Cinânî Hayatı-Eserleri-Divanının Tenkitli Metni, Ankara 1994, s. 375-460, 717-733 (Farsça).

27 Nev'î Divanı, Haz. Tulum, Dr. Mertol-Tanyeri, M. Ali. İstanbul 1977, s. 165-166.

28 Behiştî Divanı Haz. Aydemir, Dr. Yaşar. Ankara 2000, s. 569.

29 Bakî, Divanı. Haz. Küçük, Dr. Sabahattin. Ankara 1994, s. 447.

30 Rumelili Zaifî Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divanı'ndan Seçmeler, Haz. Dr. Kamil Akarsu, İstanbul 1993, s. 16. Divanın tamamının değil de "Seçmeler"in yayınlanması Divan'da başka tarih olup olmadığı konusunda bir fikir vermemektedir.

31 Kayaalp, Dr. İsa. Sultan Ahmed Divanı'nın Tahlili, İstanbul 1999, s. 208-214.

32 Tezeren, Ziver. Seyyid. A. Mahmud Hüdayî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı ve Eserleri İstanbul. 1984, s. 28-29.

33 Tezeren, a.g.e., s. 30-31.

34 Nef'î Divanı, Haz. Akkuş, Yard. Doç. Dr. Metin. Ankara 1993, s. 275, 278.

35 Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, Haz. Kavruk, Dr. Hasan. Ankara 2001, s. 478-489.; Aynı Divan karşılaştırınız. Haz. Ertem, Rekin. Ankara 1995, s. 255-265.

36 Üzgör, Dr. Tâhir, Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Divanı ve Metnin Bugünkü Türkçesi, Ankara 1991, s. 292-304, 718-720.

37 Nâilî Divanı, Haz İpekten, Prof. Dr. Haluk. Ankara 1990, s. 339-341.

38 Neşâtî Divanı, Haz. Kaplan, Doç. Dr. Mahmut, İzmir 1996, s. 167-169.

39 Mermer, Yard. Doç Dr. Ahmet. Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni, Ankara 1991, s. 181, 558.

40 Erol, Dr. Erdoğan, Sükkerî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı, Ankara 1994.

41 Yakıt, a.g.e., s. 284.

42 Erdoğan, Yard. Doç Dr. Kenan. Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni, Ankara 1998, s. 131, 216.

43 Çıpan, Dr. Mustafa. Fasîh Divanı, Ankara 2001, s. 69-70.

44 Bilkan, Dr. Ali Fuat. Nâbî Divanı, İstanbul 1997, s. 178-363.

45 Bosnalı Alâeddin Sâbit, Divan, Haz. Karacan, Doç. Dr. Turgut. Sivas 1991, s. 318-349.

46 Hidâyetoğlu, Selahattin. Nesîb Dede Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni, Selçuk Üni. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1996. s. 528-575.

47 Erkul, Yard. Doç Dr. Rasih. Manisalı Birrî Mehmed Dede Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Divanı, Manisa 2000, s. 331-333

48 Bağrıaçık, a.g.tez, s. 32-219

49 Yatman, Mustafa. Osmanzâde Tâib Divanı'ndan Seçmeler, Ankara 1989, s. 54-78.

50 İsmail Hakkı Bursevî Divanı, Haz. Yurtsever, Dr. Murat, Bursa 2000, s. 186, 347.

51 Nedim Divanı, Haz. Mâcit, Doç Dr. Muhsin. Ankara 1997, s. 129-193.

52 Sevgi, a.g.m.

53 İzzet Ali Paşa Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği, Divan ve Nigâr-nâme (Tenkitli Metin), Haz. Aypay, Yard. Doç. Dr. İrfan, İstanbul 1998, s. 115-146.

54 Sezâyî-i Gülşenî Divanı, Haz. Çelikoğlu, Şahver. İstanbul 1985, s. 233.

55 Mirza-zâde Mehmed Sâlim Divanı, Haz. İnce, Dr. Adnan. Ankara 1994, s. 418-463.

56 Antakyalı Münîf Dîvânı, Haz. Küçük, Prof. Dr. Sabahattin. Ankara 1999, s. 113-135.

57 Hâmi-i Âmidî Divan, İstanbul 1272

58 Arslan, Dr. Mehmet-Aksoyak, İ. Hakkı. Haşmet Külliyâtı, Sivas 1994, s. 161-179.

59 Divan, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Haz. Külekçi, Dr. Numan-Karabey, Turgut. Erzurum 1997, s. 137.

60 Horata, Doç. Dr. Osman. Esrar Dede, Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası ve Divanı, Ankara 1998, s. 60.

61 Şeyh Gâlib Divanı, Haz. Kalkışım, Dr. Muhsin, Ankara 1994, s. 101-164.

62 Macit, a.g.tez.

63 Turan, Gökmen. Şeyh Mustafa Selâmi Efendi Divanı, Celâl Bayar Üni. Fen. Ed. Fak. Bitirme tezi, Manisa 2000, s. 68-95

64 Divan-ı Halim Giray, Haz. Toparlı, Doç. Dr. Recep-Çöğenli, Doç. Dr. M. Sadi, Erzurum 1992, s. 8-9.

65 Enderunlu Vâsıf Divanı, Haz. Gürel, Dr. Rahşan. İstanbul tarihsiz, s. 233-261, 564-670; Ayrıca krş. İpekten, Prof. Dr. Enderunlu Vâsıf, Ankara 1989, s. 5-6, 22-25.

66 Giritli Salacalıoğlu Divan, Haz. Tatçı, M-Kurnaz, C. Aydemir, Y. Ankara 2000, s. 119-127.

67 Gündoğdu, Mehmed Kemâl. Müştak Baba, İstanbul 1997, s. 31, 247, 279, 281-82, 325.

68 Divançe-i Süleyman Nazif, Haz. Çöğenli, M. Sadi-Toparlı, Recep. Erzurum 1992, s. 47-50.

69 Leylâ Hanım, Divan, İstanbul 1260, s. 30-46.

70 Divançe-i Es'ad Paşa, Haz. Çöğenli, M. S. -Şafak, Y. -Toparlı, R. Erzurum 1992, s. 68-76. Divan'ın basımına da bir tarih düşürülmüştür.

71 Şer Efendi Hanım, Divan, İstanbul 1292, s. 101-160.; Mardin, Yusuf. Şair Şer Efendi Hanım Ankara 1994.

72 Rahmî-i Harpûtî Divanı, Cengiz, H. Erdoğan, Eren, Gönül H. Ankara 1996, s. 244-45, 250.

73 Abdülkadir Gulâmî, Divan, Haz. Doç. Dr. Toparlı, Recep. Erzurum 1992, s. 44-52, 164.

74 Özdemir, Doç. Dr. Hikmet. Âdile Sultan Divanı, Ankara 1996, s. 268-70, 278-80.

75 Mustafa Rûmî Efendi. Divanı, Haz. Abdülkadiroğlu, Prof. Dr. A-Tatçı, Yard. Doç Dr. Mustafa, Ankara 1998, s. 17, 28.

76 Güven, Ahmet Emin, Zıllîzâde Hacı Emin Efendi. Kayseri 1994, s. 122-154.

77 Yozgatlı Mehmed Said Fennî Divanı, Haz. Ergin, Dr. Ali Şakir, Ankara 1996, s. 225-233.

78 Merzifonlu Dedezâde Mehmed Hilmi, Külliyât, İstanbul 1984, s. 83 vd.

79 Özgül, M. Kayahan, Helvacı-zâde Muharrem Hasbî Hayatı ve Eserleri Ankara 1998.

80 Divan-ı Es'ad (Farsça-Türkçe), Muhammed Es'ad Erbîlî, İstanbul 1991, s. 232-236

81 Kemâlî Divanı'ndan Aşk Sızıntıları: Toplayan Baha Doğramacı, İstanbul 1977, s. 172, 291, 222.

82 Divan-ı Sırrî, Neşreden Prof. Dr. Süleyman Ateş, İstanbul tarihsiz.

83 Yakıt, a.g.e., s. 288, 296.

84 Mecmua-i Tevârîh gibi bilinen kitapların dışında tarihî kaynaklarda da pek çok tarih manzumesi bulunmaktadır. Ancak bunlar da ayrı ve başlıbaşına müstakil bir inceleme konusudur. Meselâ Lûtfî Tarih'ini karıştırırken kendisinin doğum, cülûs, yeni yıl tebriki ve vefat gibi konularda söylediği bir hayli tarih şiirine rastladım. Bkz. Ahmed Lûtfî Efendiendi, Vak'anüvîs Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi, C. 6-7-8, YKY İstanbul, s. 987, 1131, 1134, 1154, 1237, 1240.

Şiir Sanatının İmparatoru: Bir Şair Olarak Muhteşem Süleyman / Prof. Dr. Talat Sait Halman [s.718-722]

Bilkent Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Muhteşem Süleyman kalem ve kılıcın her ikisine de hükm eden yaratıcı bir fatihdi. Vefat ettiğinde kendinden önceki hükümdarların hepsininkinden daha geniş bir ülke ve Osmanlı sultanlarının hepsininkinden daha çok şiir bırakmıştı. Yaklaşık iki yüz yıldır gelişmekte olan Osmanlı şiiri onun saltanatı döneminde onun himayesi ve bu devrin canlı kültürel ortamı

sayesinde klasik döneminin zirvesine ulaştı. Bu onun saltanatını taçlandıran bir başarıydı.

Sultan Süleyman kendisinden bazı şiirlerinde haklı bir gururla geniş toprakların, denizlerin ve toplumların hükümdarı olarak bahseder. Onun "dünya fatihi" olarak duruşu 16. yüzyılın ilk yarısından beri sürmekteydi. Avrupalılar onun selefleri ve halefleri hakkında tarafsız veya küçük düşürücü terimler kullanmakla beraber "Büyük Türk" ünvanını sadece Sultan Süleyman için kullanmışlardır. Türklerin "Kânûnî" ünvanını verdikleri ve vermeye devam ettikleri hükümdara ve onun görkemli devrine Avrupalılar hayranlıklarını "Muhteşem Süleyman" diye hitap ederek göstermişlerdir.

Sultan Süleyman'ın saltanatı dönemi (1520-1566) dünyanın gördüğü en geniş imparatorluklardan birinin meydana gelişini müjdeledi. Bugünkü Türkiye, Rusya, Gürcistan, Makedonya, Bosna, Hırvatistan, Sırbistan, Yemen, Kıbrıs, İran, Irak, Suriye, Kuveyt, Ürdün, İsrail, Suudi Arabistan, Lübnan, Mısır, Libya, Tunus, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Macaristan, Arnavutluk ve diğer bazı devletlerin toprakları Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetindeydi.

Sultan Süleyman hükümdarlığı devrindeki bu güçlü imparatorluk aynı zamanda klasik Osmanlı sanat ve mimarisinin de en büyük başarılarını sergiledi. Mimarbaşı Sinan, Sultan Süleyman ve onun aile ferdleri için cami mimarisinin en güzel örneklerinden biri olan Süleymaniye Camii de dahil birçok gösterişli bina inşa etti. Hat, Karagöz, seramik, dokumacılık, tezhip, müzik ve diğer sanatlar da bu dönemde büyük gelişme gösterdi. Sarayda çalışan veya seferlerde orduyla Sultan Süleyman'la beraber giden sanatkarlar birçok etkileyici minyatür albümleri meydana getirdiler. Sultan ve diğer yüksek mevkili şahsiyetlerin desteği ile tarihçi, din ve bilim adamları tarafından önemli birçok eser kaleme alındı.

Sultan Süleyman kanun ve adalet hakkında büyük bir ilgi sahibiydi. Osmanlı adalet sistemi onun teşviki ile yeni kanunların hazırlanması ve mevcut olanların yeniden düzenlenmesi ile en etkili dönemine erişti. O bizzat, bazan at üzerinde, muhakemede bulundu ve halka adalet dağıttı. Bir komutana gönderdiği olağanüstü bir fermanda adalet hakkındaki görüşlerini berrak bir dil ile ifade ediyordu:

“Her fazilet adaletten meydana gelir. Adaletli olmayan bir kişinin her davranışı zararlı bir harekettir. Çevrendeki görevlilerin mevcudiyeti ile aldanma ve mal toplama hırsı olan bir kişiyi hiçbir mevkiye tayin etme, çünkü Allah’ın bana emanet ettiği halka zulm edenler onlardır. Sana emanet ettiğim asker ve halk içindekilerden gençleri kendi çocuğun yaşlıları kendi baban ve akranlarını kardeşlerin gibi davran”

Sultan Süleyman devrinde şiir çok büyük adımlarla gelişti. Önde gelen Osmanlı tarihçilerinden Joseph von Hammer-Purgstall bu devrin Osmanlı şiirinin en önemli gelişme çağını temsil ettiğini yazmaktadır. 20. yüzyılın başlarında yayınlanan İngiliz doğu bilimci E. J. W. Gibb altı ciltlik History of Ottoman Poetry (Osmanlı Şiiri Tarihi) isimli eserinde bu dönemin “önceki dönemlere üstünlüğü” ifade edilmekte ve bu düşünce “Osmanlılarda bile hiçbir dönemde şiire Sultan Süleyman’ın devrindekinden daha fazla bir teşvik verilmemişti” şeklinde ortaya konulmaktadır.

Klasik Osmanlı şiirinin en büyük şahsiyetlerinden ikisi, Fuzûlî ve Bâkî, Sultan Süleyman’ın saltanatı devrinde yaşamışlardır. Bâkî şairliğinin erken dönemlerinden itibaren Sultan Süleyman tarafından beğenilmiş ve ödüllendirilmiştir. Onun Sultan Süleyman’ın 1566’da ölümünden sonra yazdığı mersiye, divan şiiri geleneğinin en güzel mersiyesi olarak kabul edilmektedir.

Sultan Süleyman’ın sarayına aldığı şairlerden zarif gazellerin sahibi Hayâlî’nin kendine has imtiyazlı bir konumu vardı. Diğer bir büyük şair Zâtî her ne kadar padişahın sarayına davet edilen şairlerden değildiyse de hayatını buradan aldığı maddi destekle sürdürmüştü. Yahya Bey de rakibi Hayâlî gibi Sultan Süleyman’a yakın bir şair ve asker olarak onun seferlerine katıldı.

Muhteşem Süleyman, Gibb’in de ifade ettiği gibi, “Birçok güzel şiir kaleme aldı ve edebiyat, sanat ve bilime desteğini sürdürme konusunda Osmanlı hanedanının onurlu geleneklerinin nasıl sürdürüleceğini iyi biliyordu.” Şiiri sevmesi ve ona ilgi göstermesi yönüyle diğer Osmanlı hanedanı üyelerinden farklı değildi. Osmanlı padişahlarının üçte ikisi ve birçok şehzade ve sultan (padişah kızı) şiirle uğraşmışlardı. Bizansı yenen Sultan Mehmet II başarılı bir şairdi. Sultan Süleyman’ın babası Avrupalıların “Acımasız Selim” adını verdikleri Sultan Selim de üç dilde şiirleri bulunan şair ruhlu bir padişahtı. Farsça şiirleri sağlam yapılı ve etkileyicidir. Ona ait olarak olarak bilinen en meşhur beyit bir hükümdar olarak aşk karşısındaki çaresizliğini dile getirir:

Şîrler pençe-i kahrımda olurken lerzân

Beni bir gözleri âhûya zebûn etti felek

Sultan Süleyman’ın şehzadelerinden beşi şiirle meşgul oldular. Bunlardan Selim’e karşı giriştiği taht mücadelesini kaybeden Bâyezîd Osmanlı hanedan geleneğinin en talihsiz şairlerinden biriydi. Babasının ölümünden sonra tahta çıkan Selim II Türk edebiyatı tarihçilerinin önde gelenlerinden bazılarına göre Osmanlı hanedanının şairlerinin en zariflerinden biridir. Gibb, Yavuz Sultan Selim’i daha büyük bir şair olarak kabul etmekle beraber torunu Selim II’nin “padişah şairlerin belki de en zarifi” olduğunu ifade etmektedir.

Sultan Süleyman klasik, Osmanlı şiirinin en büyüklerinden olarak görülmeyecek olsa da kendini şiirde kanıtlama başarısını gösteren dikkate değer bir şairdir. Sınırlı sayıda mükemmel gazel ile geleneksel formlarda düzinelerce iyi tertip edilmiş manzume geride bırakmıştır. Şiirde Muhibbî mahlasını kullanmaktadır. (Gibb bunu İngilizce'ye gereğinden fazla kelime kelimesine bağlı kalarak "Friendly" (arkadaşça) şeklinde çevirmekteyse de gerçek ve sembolik, mistik anlamda "Lover" (âşık) olarak tercüme edilebilir. Gibb'in onun sanatını değerlendirmesi kanımca tamamen tarafsızdır, "Onun şiirinin en önemli özelliği çağdaşlarının birçoğunda olduğu üzre sadece kelimelerin zerâfeti değil duyguların içtenliğinin açık bir dille ifade edilmesidir ve okurken bu şiirler bizi, huzurlu mütevazi tonuyla, son derece etkilemektedir."

Aşk-ı câmın nûş eden bir nice bed-nâmîleriz
Hûblar tasvîrini dilde yazar nâmîleriz
Derdi tek kudret bilür bir nice ummânîleriz
Lâübâlî pâk meşrep biz Süleymânîleriz
Sâkî-i gül-çehre destinden kadeh nûş eyleriz
Giceler tâ subha dek bülbül ünün gûş eyleriz
Gülşen-i dehr içre bununla gönül hoş eyleriz
Lâübâlî pâk meşreb biz Süleymânîleriz
İçtiğim rûz-i ezelde çün mahabbet câmıdır
Ol sebepden tevsen-i dilde bu aşkın râmıdır
Dostlar olmak melâmet âşıkın çün kârıdır
Lâübâlî pâk meşreb biz Süleymânîleriz
Çün müselmândır gözi niçin ider yağma-yı dil
Kâfir-i bed-mestin olur hâli işi kibr ü kîn
Her ne cevri var ise kılsın bize ol nâzenîn
Lâübâlî pâk meşreb biz Süleymânîleriz

Zâhidâ inkâr edüp çün dime aşkın mezhebi
Pîr-i nâ-puhte kaçan idrâk eder bu meşrebi
Câm-ı zer destimdedir bir elde dilber gabgabı
Lâübâlî pâk meşreb biz Süleymânîleriz
La‘l-i nâbın yâdına mesken kılup meyhâneler
Rûz u şeb elden komayıp nûş edüp meyhâneler
Na‘ralardan âlemi dolduranlar mestâneler
Lâübâlî pâk meşreb biz Süleymânîleriz
Çünkü su üzre urulmuştur binâsı âlemin
Fikrini devşir nazar kıl hâli nolmuştur Cem’in
Çün devâsı aşk u işrettir Muhibbî her gamın
Lâübâlî pâk meşreb biz Süleymânîleriz

Beşerî ve ilâhî aşk klasik Türk şiirinin en önde gelen konusudur ve Sultan Süleyman’ın şiir sanatının belkemiğini teşkil eder. Onun beyitleri tasavvufi tutkunun zirvesindeki Allah aşkının methedilmesinden beşeri aşka, erotizm de dahil, kadar uzanır. Sultan Süleyman’ın ruh hali çok çeşitlidir, çaresiz, umutlu, karamsar, neşeli, üzüntülü, şakacı, mütevazi, şehvetli, mazoşist, narsist.

Aşk ile sahrâlara düştüm yürür âvâreyim
Çâresiz derde sataştım âh ile bîçâreyim
Cürm ü isyânım başımdan aştı yüzü kareyim
Pâdişâhım sen dururken ben kime yalvareyim
Nefs elinden âh kim cân u dilim şermendedir
Her günâh etmek cihân içinde cümle bendedir
Lîk ihsân ü sehâ cûd u kerem hep sendedir
Pâdişâhım sen dururken ben kime yalvareyim
Gerçi kim dünyâda gördüm mihnet ü derd ü cefâ
Yerine her birinin lâkin erişti bin safâ

Derdi sendendir Muhibbî’nin yine sensin devâ
Pâdişâhım sen dururken ben kime yalvareyim
***
Dest-rest bulmuş iken yârin leb-i mercânın öp
Geh yüzüne sür yüzün geh dîde-i fettânın öp
Var imiş başında devlet çünki erdin pâyine
Ağzına alıp lebin bir kez ol âdem cânın öp
Yokdurur sükkerde lezzet vardurur ol bâdede
Sür yüzünü sâkînin ayağına dâmânın öp
Dest-bâzî eyler iken sal kolunu boynuna
El urup anber bene ebrû-yi müşk efşânın öp
Vermiş iken Hakk sana bil ey Muhibbî kadrini
Gabgabânı okşayıp geh geh leb-i handânın öp
***
Kâmetin ey serv-kad her dem kıyâmettir bana
Bilmezem aşk içinde bu ne hâlettir bana
Gâh cevr eder gözün ey mâh-rû gâhî kaşın
Çünki senden erişe sehm-i sa‘âdettir bana
Kapusunda bana’hâr olsun’ demiş ol dilberim
Anı zillet sanmanuz aynı inâyettir bana
Çeşm ile hûnî gözün öldürmek isterse beni
Hamdü lillâh istediğim çün şehâdettir bana
Sâye-i kaddinde hoş geçmek Muhibbî’ye yeter
Sensizin bu şâh-ı tûbâ hak bu devlettir bana
***
Ne hicre var nihâyet ne hod bu cevre gâyet
Öldürse râzı gamzen etmeye dil şikâyet
Bir kıssadır mutavvel zülfünle derdim ey dost

Tâ haşre dek denilse denmeye bu hikâyet

Gamzen oku gelelden sanma cerâhat oldu

Buldu murâdını dil cân oldu dahi râhat

Evvel gönül alırlar sonra cefâ kılurlar

Meh-rûlar içre ey dil olmuş ezel bu âdet

Kapımda itlerimden kimdir demiş bize yâr

Ömrü çok olsun etmiş yine bize ri‘âyet

Yağmaya verdi küllî dil mülkünü Muhibbî

Gam leşkerini gelip âh eyledi anı gâret

***

Sevdiğimi bilicek hiç yüzüme bakmaz habîb

Bu mukarrerdir ölümlü hastaya varmaz tabîb

Ney gibi bel bağladım efgâna her dem subh u şâm

Her gice tâ subh olunca inlerim ben andelîb

Ne acebdir şevk ile ger yanar ise cân u dil

Çünki ben pervâneyim yanmak bana olmaz acîb

Yâri gözler dembedem kıble-nümâdır gözlerim

Fâide yok çün ezelden bana olmadı nasîb

Ey Muhibbî çerh-i gaddârın elinden âh u vâh

Çünki dilber vâsıl olmaz bâri helvâ-yı karîb

Sultan Süleyman’ın şiirlerinin birçoğu hanımı Hürrem’e olan aşkı gibi özel hayatına ait konularla ilgilidir. Onun en çok bilinen şiirlerinden birisi Hürrem’e gönderdiği aşk mektubudur:

Celîs-i halvetim varım habîbim mâh-ı tâbânım

Enîs-i mahremim varım güzeller şâhı sultânım

Hayâtım hâsılım ömrüm şarâb-ı Kevserim Adnim

Bahârım behcetim rûzum nigârım verd-i handânım

Neşâtım işretim bezmim çerâğım neyyirim şem‘im

Turunc u nâr u nârencim benim şem‘-i şebistânım
Nebâtım şekkerim gencim cihân içinde bî-rencim
Azîzim yusûfum vârım gönül mısrındaki hânım
Stanbulum Karamanım Diyâr-ı mülket-i Rûmum
Bedahşânım u Kıpçağım u Bağdâdım Horasânım
Saçı varım kaşı yayım gözü pür-fitne bîmârım
Ölürsem boynuma kanım meded hey nâ müselmânım
Kapında çünki meddâhım seni medhederim dâim
Yürek pür-gam gözüm pür-nem Muhibbî’yim ü hoş hâlim

Şiir formunda yazılan meşhur mektuplaşmalardan birisinde Sultan Süleyman ile onun “âsî oğlu” Şehzâde Bâyezîd birbirlerini etkilemeye çalıştılar.

Ölümünden en az sekiz yıl önce Sultan Süleyman kendisinden sonra “itaatkâr oğlu” Selim’in tahta geçmesine karar vermişti. Daha genç oğlu Bâyezîd buna isyan etmiş ve Selim ile kendisinin mağlubiyetiyle biten kanlı bir savaşa girişmişti.

Bâyezîd daha sonra babasına manzum bir mektup göndererek kendisinin yanlış bir davranışı olmadığını söyleyerek af dilemiş, Sultan Süleyman da aynı vezinle manzum bir mektupla bunu cevaplamıştı. Bu mektupla Sultan Süleyman aslında resmen affettiği ifade edilmekle beraber Bâyezîd’in düşmanlarının tuzakları sonucu onun bu emri eksiksiz bir şekilde ulaştırılmadığı için Bâyezîd ve dört oğlu idam edilmişlerdi.

Aşağıdaki kısımlardan ilki Bâyezîd’in mektubundan diğeri Sultan Süleyman’ın cevabındandır:

Ey serâser âleme sultân Süleymânum baba
Tende cânım cânımın içinde cânânım baba
Bâyezîdine kıyarmısın benim cânım baba
Bî-günâhım Hak bilir devletli sultânım baba

Bu meseldür söylenür kim kul günâh etse nola
Bâyezîd'in suçunu bağışla kıyma bu kula
Bî-günâhım Hak bilir devletli sultânım baba
***
Ey demâdem mazhar-ı tuğyân u isyânım oğul
Takmayan boynuna hergiz tavk-ı fermânım oğul
Ben kıyarmıydım sana ey Bâyezîd Hân'ım oğul
Bî-günâhım deme bârî tevbe kıl cânım oğul
Tutalım iki elin başdan başa kanda ola
Çünki istiğfâr edersin biz de afv etsek nola
Bâyezîd'im suçunu bağışlarım gelsen yola
Bî-günâhım deme bârî tevbe kıl cânım oğul

Osmanlı şiirindeki birçok olayı tarih beyitleri ile (bu beyitleri oluşturan harfleri rakam karşılıklarının toplamı ile olayın tarihini) tesbit etme geleneğini Sultan Süleyman da sürdürmüş ve çok sevdiği oğlu Şehzade Mehmed'in 1543'te hastalanarak ölümü üzerine yazdığı mersiyenin son mısra'ı, "Şehzâdeler güzîdesi Sultan Mehemmed'in rakam değeri ile onun ölüm yılını, hicri tarihe göre, göstermektedir.

Sultan Süleyman'ın beyitlerinden bazıları halkın konuşma esnasında kullandığı bir darbımesel haline gelmiştir. "Herkesin maksûdu bir ammâ rivâyet muhtelif" mısra'ı bunların en yaygınlarındandır. Bunlardan bazısı o kadar çok kullanılmaktadır ki halk arasında bu mısra'ın şairinin bizzat Sultan Süleyman'ın kendisi olduğunu bir çok kişi bilmemektedir.

Bununla beraber Sultan Süleyman'ın en çok bilinen mısra'ı aşağıya aldığımız şiirde de görülecek, "Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi" mısra'ıdır. Sultan Süleyman buradaki "devlet" kelimesi üzerinde oynayarak bir nefeslik sağlıklı hayatın bir hükümdarlık veya siyasi güçten daha önemli, üstün olduğunu vurgulamaktadır.

Halk içinde mu‘teber bir nesne yok devlet gibi
Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi
Saltanat dedikleri ancak cihân kavgasıdır
Olmaya baht u saâdet dünyede vahdet gibi
Ko bu ayş ü işreti çünki fenâdır âkıbet
Yâr-i bâkî ister isen olmaya tâ‘at gibi
Olsa kumlar sayısınca ömrüne hadd ü adet
Gelmeye bu şîşe-i çerh içre bir sâ‘at gibi
Ger huzûr etmek dilersen ey Muhibbî fâriğ ol
Olmaya vahdet makamı kûşe-i uzlet gibî

Onun şiirlerinden birçoğu aslında onun aşkın dünyevi hükümdarlığa, dini inancın dünyevi güce üstünlüğüne olan inancını dile getirmektedir. Onun şiirleri, Gibb’in de gözlemlediği fikri sergilemektir: “Bu Sultan, gelmiş geçmiş hükümdarların en güçlü ve başarılılarından biri olmasına rağmen mevkiinin şaşaasıyla şımarmamış ve kendi payına bu kadar büyük bir hissenin düştüğü dünyevi görkemin gerçek değerini unutmamıştır.”

Şâh-ı aşkım bir kadeh mey başıma efser yeter
Dûd-ı âhımın livâsı ejdehâ peyker yeter
Bisterî gülden yaraşır sana cânâ hâb-gâh
Seng-i hârâdan bana bâlin ile bister yeter
Sen mey iç gülşendecânâ al ele zerrîn ayağ
İçmeğe hûn-i dili çeşmin bana sâğar yeter
Ger semend-i nâz ile ey dost cevlân eylesen
Zülfünün çevgânına top olmaya bu ser yeter
Pâymâl ettirme gel ceyş-i gama ceyş-i dili
Ger murâdın cân ise gamzen ana gönder yeter
Kûyine varmaz gönül eyler visâlin ârzû
Âşık-ı dîdâra sanman cennet ü kevser yeter

Ey Muhibbî ayağı toprağına îsâr için

Eşk-i çeşmim rûy-i zerdim bana sîm ü zer yeter

Muhibbî'nin şiirleri nefis elyazması birkaç cilt halindeki nüshalarda bir araya getirilmiştir: Bu Divan'lar onun Türkçe şiirleri ile bunların arasına serpiştirilen Farsça beyitleri içermektedir. Onun birkaç Arapça şiir nazm ettiği de bilinmektedir. Bu Divan nüshaları ihtiva ettikleri şiir sayısı ve kelimeler bakımından bazı farklılıklara sahiptirler. Bu şiirlerin yazıldıkları yılların veya en azından yaklaşık bir dönemin Divan içinde ve dışında bulunan ip uçlarından hareketle tesbit edilmesi yararlı olacaktır. Böyle bir tesbit olmamakla beraber birçok edebiyat tarihçileri onun şiirlerinin çoğunun 23 yaşında iken tahta çıktığı 1520 yılından önce gençliğinde yazıldığını düşünmektedirler. Bu varsayım olduğu gibi kabul edilmemeli ve elde bulunan bilgi ve Sultan Süleyman'ın şiirinin yıllar içinde geçirdiği değişim ve olgunluk esas alınarak sınanmalıdır.

'Büyük Türk'ün özel hayatı ve en derin hisleri belki en iyi kendi şiirlerinde tasvir edilmektedir. Resmi tarihler ve 16. yüzyıldaki diğer tarihler Sultan Süleyman'ın karekteri, özellikle duyguları ile ilgili çok az bilgi vermektedir. Sultan Süleyman'ın çok yönlü kişiliğini kavrayabilmek için onun şiirleri arayabileceğimiz en güvenilebilir bir kaynak olabilir.

Düşme ey dil sîm ü zer sevdâsına rehzen gibi

Atlas ü zînetle kendin zînet etme zen gibi

Germe göğsün germ olup sen merd-i şîr-efken gibi

Mâl ü câha gırre olma deme 'yokdur ben gibi'

Kimsenin hakkına sen uzatma dil sûsen gibi

Bahr ü berri zapt edüp olsam emîr-i tâcdâr

Nice yıl olsan serîr-i saltanatta ber-karâr

İrişür devr-i felekten mülk-i hüsne inkisâr

Sakın aldanma eser bir gün muhâlif rûzgâr

Kibr ü kînі terk kıl tutma göğüs yelken gibi
Rahmet-i Hak ister isen merhamet kıl merhamet
Dem bedem erbâb-ı fazla kârın olsun âtıfet
Bulmak istersen eğer bâğ-ı cenânda âtıfet
İster isen çok perîşân olmayasın âkıbet
Sür yüzün pîre tevâzu ehli ol dâmen gibi
Âkil isen eyleme her sûdu yok sevdâ-yı cem‘
Başına alıp belâ-yı mâl ile kavgâyı cem‘
Çalışup kılsan dilâ dünyâ ile ukbâyı cem‘
Dağıtır bâd-ı fenâ bir gün anı hırmen gibi
Âkil olan Zâl-i dehre her giz olmaz âşinâ
Merd olan ey Agehî nâmerde olmaz âşinâ
Bir nefes lutfetse eyler bin nefes cevr ü cefâ
Ey Muhibbî dâr-ı dünyâ kimseye kılmaz vefâ
Gösterir kendüyi evvel zînet iden zen gibi

Bâkî / Prof. Dr. Sabahattin Küçük [s.723-732]

Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Hayatı

Onaltıncı yüzyılın büyük sairi Bâkî, 1526/1527 yılında İstanbul'da doğmuştur. Daha hayatta iken Sultânü'ş-Şu'ara unvanını alan bu şâirin asıl adı Mahmud Abdülbâkî'dir. Babası, Fatih Camii müezzinlerinden Mehmed Efendi'dir. Fakir bir ailenin çocuğu olan Bâkî, bir süre saraç çıraklığı yaptıktan sonra medresede derslere devam etmeye başladı. Kabiliyeti ve okuma isteği ile kısa zamanda kendisini gösteren şair, dönemin meşhur müderrislerinden Ahaveyn lakabiyle tanınan Karamanlı Mehmed ve Ahmed Efendilerden yararlandı. Ders arkadaşları arasında ileride büyük şöhret elde edecek olan âlim ve şair Nev'i, Üsküplü Vâlihî ve tarihçi Hoca Sadeddin Efendi de bulunuyordu. Bu gençler arasında on üç şair vardı.

Bâkî, bu bilim ve sanat çevresinde, zekâsı ve kabiliyetiyle kendisini kısa zamanda tanıtmayı başarmış, daha on dokuz yaşlarında iken İstanbul'un genç şairleri arasına katılmıştı. Hocası Karamanlı Mehmed Efendi hakkında söylemiş olduğu Sünbül kasidesi, şöhretinin daha da artmasını sağladı. Bâkî, bu arada, zamanın büyük şairi Zâtî'nin (öl.1545) Bayezid Camii avlusundaki küçük remilci dükkânına sık sık uğruyordu. Zamanın bir edebiyat okulu durumunda olan bu dükkâna birçok genç gelir, buradaki sanat sohbetlerinden yararlanırdı. Bunların arasında Zâtî'nin en taktir ettiği kişi Bâkî idi. Hatta bu yaşlı şair, Bâkî'nin bir matla beytini tamamlayarak gazel hâline getirmiştir.

Süleymaniye Camii etrafında yapılmakta olan medreselerden ikisi 1553'te öğretime açılmıştı. Bu medreselerden birisine Kadızâde Şemseddin Efendi, diğerine de Mimarzâde getirilmişti. Bâkî, aynı yıl Kadızâde'nin derslerine devam etmeye başladı. Bilime büyük değer veren bu kişi, Bâkî'yi himaye ediyordu. O sıralarda 26-27 yaşlarında olan şairimiz, Kadızâde'nin yardımlariyle Süleymaniye binalarının yapımına nezaretçi olarak tayin

edilmişti. Bu görevde bir yıl kadar kaldı. 1555 yılında Nahcivan seferinden dönen Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğu altmış beyitlik kasidesinde, bir yıl kadar bu görevde bulunduğundan, üç yıldır da medrese köşelerinde yatıp kalktığından söz ederek sultanın yardım ve ihsanlarını ister. İşte Bâkî, Kanuni'nin takdir ve iltifatlarına ilk defa bu kasidesiyle mazhar olmuştur.

Kadızâde, 1555 yılının Aralık ayında Halep kadılığına tayın edilince, Bâkî'yi de beraberinde götürdü. Halep'te dört yıl kalan şairimiz, Halep Beylerbeyi Kubad Paşa'ya Hilâl kasidesini sundu. Kâdızâde için de Râ'iyye kasidesini söyledi.

Bâkî, 1560 yılında İstanbul'a dönerken Konya'da tanıştığı Şam kadısı Mehmed Çelibi'ye bir kaside sundu. Ebussuud Efendi'nin büyük oğlu olan ve aynı zamanda Meylî mahlasiyle Farsça şiirler de söyleyen Mehmed Çelebi'den, babasına hitaben bir tavsiye mektubu aldı. Bâkî, bu mektubu Lâmiyye kasidesiyle birlikte Ebussuud Efendi'ye sundu. Bu arada şiirden ve şairlerden pek hoşlanmayan dönemin sadrazamı Rüstem Paşa'ya, şeyhi Filibeli Mahmud Efendi vasıtasiyle yaklaşmayı denedi. Bâkî, Baba Efendi lakabiyle bilinen ve Rızâyî mahlasiyle basit şiirler söyleyen Filibeli Mahmud Efendi'ye iki tane kaside sunmuştur.

Bâkî, Rüstem Paşa'nın yerine geçen Semiz Ali Paşa'ya, Mesihî'ye nazire olarak söylediği meşhur Bahâriye ile hâtem redifli kasidesini sunarak sadrazamın takdirlerini kazanmayı başardı. 1561 yılı Ekiminde danişmend oldu. Bir taraftan da Semiz Ali Paşa ve Mirâhur Ferhad Ağa vasıtasiyle padişaha yaklaşıyordu. Bunun sonucu olarak Bâkî'ye mülâzemet verildi ve 25 akça ile tayini için ferman çıkartıldı. Rumeli Kazaskeri Hamid Efendi, bu fermanın kanuna aykırı olduğunu belirttiyse de, Kanuni Sultan Süleyman, Bâkî gibi bir şairin medrese köşelerinde çürümesini istemediği için kesin bir hatt-ı hümâyun ile kendi hazinesinden ödenmek üzere onu 30 akçalık Silivri'de Pîrî Paşa Medresesine tayin etti (mayıs 1564). 1564

yılının Kasımı’nda maaşı iki kat arttırılarak Murad Paşa Medresesi müderrisliğine getirildi. Bir taraftan Kanuni Sultan Süleyman’a kasideler sunması, diğer taraftan da sultanın gönderdiği gazellere nazireler söylemesi, Bâkî’nin edebî şöhretinin artmasını sağlamıştır. Meslek hayatında da ilerleyen şairin maaşı sık sık yükseltilmiştir.

Şairin, bu refah ve huzur dolu hayatı uzun sürmedi. 1566 yılında Kanuni Sultan Süleyman’ın ölümü üzerine himayesiz kaldı. Padişah’ın vefatı üzerine söylediği meşhur mersiyesinde derin üzüntüsünün yanı sıra, geleceğinden duyduğu endişeyi de samimî olarak dile getirmiştir. Ancak söz konusu mersiyenin sonunda bulunan iki bendi, yeni Padişah II. Selim ve zamanın nüfuzlu adamı Sokollu Mehmed Paşa için ayırmıştır.

Bâkî, tahta çıkan II. Selim için hemen bir cülûs kasidesi sundu. Bu medhiye pek takdirle karşılanmadığı gibi, birkaç ay sonra Murad Paşa Medresesi’nden azledildi. Üç yıllık bir aradan sonra Murad Paşa Medresesine (1569), arkasından da 1571 Temmuz ayında Eyüp müderrisliğine getirildi. Bu arada Münşeât sahibi Feridun Bey vasitasiyle Sokullu Mehmed Paşa’nın himayesini temin ederek 1573’te Sahn müderrisi oldu. Bâkî, Feridun Bey’in Ahırkapı’da yaptırmış olduğu konak için de bir tarih kasidesi söylemiştir.

Yukarıda adları geçen kişilerin yardımlariyle II. Selim’in özel meclislerine davet edilmeye başlayan Bâkî, padişaha çeşitli vesilelerle şiirler sunmuş, gönderdiği gazellere nazireler söylemiştir. Artık, dönemin en büyük şairi sayılıyor, başta padişah olmak üzere devlet adamlarının takdir ve himayelerini, lütuf ve ihsanlarını görüyordu.

Sultan III. Murad’ın 1574’te tahta geçmesinden sonra Sokollu’nun himayesi sayesinde Bâkî’nin mevkıi sarsılmadı; hatta, maaşı arttırılarak Süleymaniye Medresesine tayın edildi. Tayinden birkaç ay sonra iftiraya uğrayarak görevinden azledildi. Düşmanları, onu padişahın gözünden

düşürmeye çalıştılar. Bunun için de, bir gazelini gösterip Bâkî'nin, sultanın ihsanlarını küçümsediğini, babası II. Selim'i kendisine tercih ettiğini söyleyerek şairi zor durumda bıraktılar. Bunun üzerine III. Murad, Bâkî'yi müderrislikten attığı gibi, İstanbul'dan uzaklaştırılmasını da emretti. Dostları, söz konusu gazeline eski şiir mecmualarında bulunduğunu ve Nâmî mahlaslı bir şaire ait olduğunu belirterek şairi bu tehlikeli durumdan kurtardılar. 1576 Ekimi'nde Edirne'de Selimiye müderrisliğine gönderildi; arkasından Mekke kadılığına (1579), bir yıl sonra da Medine kadılığına tayın edildi. Bâkî, Medine kadılığında fazla kalmadı; Ekim 1581'de azledilerek İstanbul'a çağırıldı.

İstanbul'a dönen Bâkî, Kutb-ı Mekkî'den tercüme ettiği Mekke Tarihi'ni, bir kaside ve birkaç gazeli ile birlikte III. Murad'a sundu. Bu suretle, sultanın takdirlerini tekrar kazanmaya çalışıyordu; bu arada, Ferhad Paşa, Siyavuş Paşa ve eski arkadaşı Hoca Sadeddin Efendi'nin himayelerini temin etmişti. Onların yardımlariyle Eylül 1584'te İstanbul kadılığına, bir yıl sonra da Rumeli kazaskeri oldu. Bâkî, böylece, en büyük isteği olan şeyhülislâmlık makamına yaklaşmış bulunuyordu. Fakat, bu isteğine kavuşamadan aynı yılın Temmuzu'nda emekliye ayrıldı.

Bâkî, Sultan III. Murad'ın ölümü ve Sultan III. Mehmed'in tahta geçmesi (1595) üzerine tekrar umutlandı. Eskiden beri istediği şeyhülislâmlığa gelebilmek maksadiyle yeni padişaha bir cülûsiye sundu. Bunun karşılığı olarak tekrar Rumeli Kazaskerliğine getirildi. İleride söylediğimiz gibi, bu büyük şairin gözünde şeyhülislâmlıktan başka bir şey yoktu. Söz konusu makama gelebilmek için III. Mehmed'e üst üste kasideler sunuyordu. Medhiyelerinde, sultana âdeta yalvaran Bâkî, bazı enkrikalara bile iştirak etmekten kendisini alamadı. Şeyhülislâm Bostânzade'nin bir oyunu ile Rumeli kazaskerliğinden azledildi. Azilden sonra bir köşeye çekilen şairimiz, III. Mehmed'e sunduğu kasidelerle eski

makamını istedi. Yeni sultana söylediği bu kasideler, zoraki ve mevki elde edebilmek için söylenmiş olup bir hâtem, bir sünbül redifli kasideler ile, hele meşhur Bahâriye ile mukayese edilemez. Nesip bölümleri gayet kısa olan bu medhiyelerde padişaha açıkça yalvarır.

Eski makamına kavuşmayı isterken bir taraftan da arkadaşı Hoca Sadeddin Efendi aleyhinde bir teşebbüse de katılmıştı. Hadım Hasan Paşa sadrazam olunca, üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Sadrazam, Bostanzâde'nin ölümü üzerine şeyhülislâmlığa Bâkî'nin getirilmesi için direttiyse de, III. Mehmet, bu makamı Hoca Sadeddin Efendi'ye lâyık gördü. Hadım Hasan Paşa'nın idamı, Bâkî'nin çok kötü düşmesine sebep olmuştur. 1598 Ağustosunda Rumeli kazaskerliğinden ayrılarak köşesine çekildi. Bir yıl sonra, Hoca Sadeddin Efendi'nin Ayasofya camiindeki bir mevlide giderken ölmesi, yaşlı şairi yeniden umutlandırdı. Bu sefer de şeyhülislâmlığa tayin edilmedi; fetva makamına Sunullah Efendi getirildi.

Üst üste tayin ve aziller sebebiyle sinirleri iyice bozulan, aynı zamanda bir hayli yaşlanmış olan Bâkî, bu son hadise üzerine hastalanarak yatağa düştü. Sağlığı düzelmeye yüz tuttuğu sırada, tekrar yatağa düştü ve 7 kasım 1600'de öldü.

Bâkî'nin ölümü, İstanbul sanat çevresinde büyük üzüntüye sebep olmuştur. Fatih Camii'ndeki cenaze törenine dönemin devlet adamları, vezirler, bilginler ve şairler katıldı. Cenaze namazını Şeyhülislâm Sunullah Efendi kıldırdı; musallâ taşı üzerindeki tabutunun önünde Bâkî'nin meşhur beytini okumaktan kendisini alamadı. Cenazesi, Edirnekapı dışındaki bir mezara gömüldü. Mezar taşına Bağdatlı Hâdî'nin tarih beyti kazılmıştır. Bâkî'nin ölümüne düşürülen birçok tarih beyti vardır; bunları bazı mecmua ve Bâkî Divanlarının kenarlarında bulabiliriz.

Şairin aile hayatına dair etraflı bilgi mevcut değildir. Bildiklerimiz şunlardır: Kanuni Sultan Süleyman, Bâkî'ye, sarayda yetişmiş ve şiir söyleyebilen Tutî Kadın adında bir cariye vermiştir. Bâkî'nin uzun bir süre bekar kaldığı, ancak hayatının sonlarına doğru evlendiği ve iki çocuğu olduğu bilgilerimiz arasındadır. Büyük oğlu Mehmed aralık 1586'da doğmuş, müderrislik ve kadılıklarda bulunduktan sonra 1630 yılının mayıs ayında ölmüştür. Nev'îzâde Atâyî, Şakayık Zeyli'nde Mehmed Efendi'nin Şeyhî mahlasiyle şiirler söylediğini bildirir. İkinci oğlu Abdurrahman'ın doğum tarihi belli değildir. Bu kişi de müderrislik ve kadılık yapmış, 1635/1636 yılında ölmüştür. Abdurrahman Efendi'nin 1616'da doğmuş olan Esad adındaki oğlu da müderris ve kadı olarak görev yapmış, aralık 1665 yılında vefat etmiştir. Fû'izî mahlasiyle şiirler söyleyen Esad Efendi'nin takdir edilen bir şair olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz. Esad Efendi'nin İsmail adında bir oğlu olduğunu ve Remzî mahlasiyle şiirler de söyleyen bu kişinin ilmiye mesleğinde bulunarak İstanbul kadılığına kadar yükseldiğini Salim Tezkiresi haber vermektedir. Söz konusu eser, İsmail Efendi'nin Nisan 1703'te öldüğünü de kaydetmiştir.

Şairimiz Bâkî, resmî işlerde ve kadılığı zamanında mahkeme hükümlerinde imzasını Abdulbâkî diye atar, şiirlerinde ise Bâkî mahlasını kullanırdı.

Kaynaklarımız, Bâkî'nin özel hayatına dair bilgiler de vermektedir. Buna göre, Bâkî, nüktedan, hoşsohbet, neş'eli, rindmeşrep aynı zamanda geveze ve dedikoducu bir kimse imiş. Yeri geldikçe nüktelerini her türlü mecliste söylemekten, karşısındakini tenkit etmekten çekinmezmiş. Bu özelliği ona birçok dost kazandırmış, ancak bazı devlet adamlarını darıltmıştır. Bâkî'nin nükte ve nezaket kurallarının dışına çıkmayan latifeleri dillerde dolaştığı gibi, eski kitap ve mucmualara da kaydedilmiştir.

Dostları ile karşılıklı hicviyeler söylemekten hoşlanan Bâkî'nin, arkadaşı Nev'î ile karşılıklı söylemiş oldukları hiciv ve latifeleri pek meşhurdur; fakat, şairimiz, latifelerinde nezaket şiirini aşmamıştır. Yalnız Edirneli Emrî, Dimetokalı Deli Kerim ve Tiryâkî Gubârî'nin, Bâkî hakkında ağır hicivleri vardır. Cevaplarında çok zaman ölçülü davranmıştır; ancak, bazı yazma Bâkî Divanlarında görüldüğü üzere, az da olsa küfürlerle dolu kıt'alar da söylemiştir. Babasının çirkin sesli bir müezzin olması, Bâkî'nin Kargazâde diye anılmasına sebep olmuş ve bu özellik hicivlere konu teşkil etmiştir. Bâkî, bu hicivlere gayet zarif ve nükteli cevaplar vermiştir. Şairin, darılttığı kişilerin gönlünü almaya çalışan, iyi huylu, temiz kalpli bir kimse olduğu da bilinmektedir. Resmî hayatında gayet ciddî olan Bâkî, kadılığı sırasında hakkı ve adaleti yerine getirmede titizlik göstermiştir.

Bâkî, yaşamayı seven, zevk ve eğlenceye düşkün biri olarak tanınır. Kışın bozahane sohbetlerini ve içki meclislerini kaçırmıyor, yazın da bahçelerde düzenlenen eğlencelere şiir ve sohbetleriyle katılıyordu. Kanuni Sultan Süleyman'ın içki içilmesini yasaklayarak şarap gemilerini Galata ile İstanbul arasında yaktırmasına üzülenlerden biri de Bâkî'dir. Bu hadise üzerine söylediği bir gazeli, diğer üç gazeli ile birlikte tezkire sahibi Aşık Çelebi'ye göndermiştir.

Bâkî'nin zaafı, makam ve mevki hırsıdır. Mesleğinde ilerleyebilmek için her türlü imkân ve fırsatı değerlendirmeyi bilmiştir. Söylediği kasidelerle padişahlara yaklaşmaya ya da padişahlara yakın devlet adamlarından yararlanmaya çalışmıştır. Parlak zekâsı sayesinde ilk önce hocaları Ahîzâde Karamanlı Mehmed ve Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendilerin sevgilerini, daha sonra Hasan Ağa ve Mehmed Çelebi vasıtasiyle Ebussuud Efendi'nin himayesini kazandı. Ancak, saraya

intisabını sağlayarak Kanuni Sultan Süleyman'ın lütuf ve ihsanlarını temin eden Ferhad Ağa'dır.

Bâkî, bu kişinin sayesinde şiirleriyle padişahın dikkatini çekmede başarılı olmuştur. Kanuni, lütuf ve ihsanlarını bu büyük şairden esirgememiş, hatta Bâkî gibi kabiliyetli bir sanatkârı ortaya çıkarmaktan da memnun olduğunu dile getirmiştir. Şairleri pek sevmeyen Sadrazam Rüstem Paşa'ya yaklaşabilmek için Filibeli Mahmud Efendi'ye intibasa çalışmış, daha sonra sadarete getirilen Semiz Ali Paşa'nın himayesini temin gayesiyle sadrazama iki güzel kaside sunmuştur. Yazdığı bir medhiye ile de Feridun Bey'in dikkatini çeken Bâkî, adı anılan kişinin yardımlarıyla Sokollu Mehmed Paşa'nın himayesini kazandı. Hatta, Kanuni vefatı üzerine söylemiş olduğu mersiyenin sekizinci bendini Sokollu için ayırmıştır. Bir taraftan da kaside ve gazelleriyle Sultan II. Selim ve Sultan III. Murad'ın iltifatlarını elde etti. Görüldüğü gibi Bâkî, her dönemde kendisine yardım elini uzatacak dost ve hâmiler bulmuştur. Sanat hayatında olduğu kadar meslekî hayatta da başarılı olmuş, böylece rahat bir ömür geçirmiştir. Ancak hayatının sonlarına doğru, makam hırsiyle Sultan III. Mehmed'e üst üste sanat değeri açısından diğer kasidelerle ölçülemeyen şiirler sunmuş, ayrıca şeyhülislâm olabilmek için bazı entrikalara bile karışmış ve yardımlarını gördüğü eski arkadaşı Hoca Sadeddin Efendi'yi daraltmıştı. Bu da, Bâkî'nin beşerî zaafını göstermektedir.

Eserleri

1. Divan

Mensur eserleri varsa da, Bâkî'nin en önemli eseri, Divan'ıdır. Ölümünden otuz yıl kadar önce tertip edilmiş olan bu eserin Türkiye ve Avrupa kütüphanelerindeki yazma nüshaları yüz rakamını aşmaktadır. Bu husus, şiirlerinin ne kadar çok ve sevilerek okunduğunu göstermeye yeterlidir.

Söz konusu eserin karşılaştırmalı metni tarafımızdan hazırlandı. Bâkî Divanı'nın karşılaştırmalı metnini vücuda getirebilmek için on iki yazma nüsha karşılaştırıldı. Bu yazma eserlerin istinsah bakımından eskileri ve muhteva yönünden de zengin olanları seçildi.

İçerisinde tevhid, münâcât ve na't gibi dinî şiirleri bulunmayan Bâkî Divanı, doğrudan Kanuni Sultan Süleyman'a sunulan kaside ile başlar. Divan'da 27 kaside bulunmaktadır. Bunlardan 17 tanesi dönemin padişahlarına (Kanuni Sultan Süleyman'a 4; Sultan II.Selim'e 1; Sultan III.Murad'a 3; Sultan III.Mehmed'e 9), diğerleri ise zamanın büyüklerine sunulmuştur:

Sadrazam Semiz Ali Paşa'ya 2; Kubad Paşa'ya 1; Ebussuud Efendi'ye 1; Baba Efendi (Filibeli Mahmud Efendi)'ye 2 Kadızâde Şemseddin Ahmet Efendi'ye 1; Ahizâde Karamanlı Mehmed Efendi'ye 1; Ebussuud Efendi'nin oğlu Şam Kadısı Mehmed Çelebi'ye 1; Münşeât sahibi Feridun Bey'e 1 kaside. Sonra 2 Terkîb-bend (Kanuni Sultan Süleyman ve kızı Mihrümâh Sultan Mersiyeleri), 1 tercî-i bend (Sultan III. Murad'ın tahta çıkışı üzerine), 1 muhammes ve 5 tahmis (Kanuni Sultan Süleyman, Sultan II. Selim, Sultan III. Murad ve Necâtî'nin gazellerine) bulunmaktadır. Bunlardan sonra "Gazeliyyât" bölümü gelir. Bu bölümde 550 gazel vardır. Daha sonra 1 kıt'a-i kebîre (Kanuni Sultan Süleyman'ın övgüsü için), 19 kıt'a, 4 nazım, 1 tarih ve 34 beyit sıralanır. Farsça 8 gazel, 3 tahmis (Hâfız-ı Şirâzî'nin gazellerini), 3 mesnevî ve 3 matla beyti ile Divan tamamlanmaktadır.

Bâkî Divanı üç defa basılmıştır:

a. Divân-ı Bâkî. Muzıka-i Hümâyûn Litografya Tezgâhı. İstanbul 1859/1860, s.256.

Bu baskıda 27 kaside, 2 terkîb-i bend, 1 tercî-i bend, 519 gazel, 3 tahmis ve 16 kıt'a vardır. Taşbasması olarak basılan bu eser, kötü bir kağıda

basılmış olup eksik ve yanlışlarla doludur.

b. Baki’s Divân. Ghazelijjât. Yay.: Ord. Prof. Dr. Rudolf Dvorak. Leiden 1908, 1911. s.LXXV+666.

Leiden, Leipzig ve Münih nüshalarından yararlanılarak hazırlanan bu baskıda kasideler, terkîb-i bendler, tercî-i bend ve kıt’alar yoktur. Yalnız, 8 kaside ve 1 kıt’a-i kebîre gazeller bölümünde yer almaktadır. İçerisinde 1 muhammes, 6 tahmis, 549 gazel, 27 beyit; Farsça 3 tahmis, 8 gazel, 3 mesnevî ve 3 beyit vardır. Eserin başında Dvorak’ın 75 sayfalık bir incelemesi bulunmaktadır. Metin harekeli olarak verilmiştir; ancak, Türkçe kelimeler çok yerde yanlış okunmuştur.

c. Ergun, Sadeddin Nüzhet, Baki, Hayatı ve Şiirleri, C.I. Divan. İstanbul 1935.s.XV+502.

Elimizde bulunan baskıların en doğrusu budur. Merhum Sadeddin Nüzhet Ergun, metni, İstanbul kütüphanelerindeki 25 yazmayı gözden geçirerek bu metni hazırladığını söyler; ancak, bu nüshaların tavsifini vermemiştir. Adı geçen araştırmacı, bazı yerlerde Dvorak’ın düştüğü yanlışları aynen tekrarlamıştır. Okuma yanlışlarının bulunduğu ve divan tertibine riayet edilmemiş olan bu baskıda 28 kaside, 2 terkîb-i bend, 1 tercî-i bend, 1 muhammes, 6 tahmis, 556 gazel, 20 kıt’a, 27 beyit ve 1 tarih; Farsça 3 tahmis, 8 gazel, 3 mesnevî, 3 beyit bulunmaktadır. Ergun, Bâkî’nin, Kanuni Sultan Süleyman vasfında söylediği bir kıt’a-i kebîreyi kasideler bölümüne alarak sayıyı 28’e yükseltmiştir. Ayrıca, hem Dvorak ve hem de Ergun, Bâkî’ye ait olmayan bir tahmisi ona aitmiş gibi göstererek 5 olan tahmis sayısını 6’ya çıkarmışlardır. Bu tahmis (Fuzûlî’nin gazelini), Bâkî ile aynı tarihte ölmüş olan Mânî mahlaslı Şeyh Mehmed Efendi’ye aittir.

Bu eserlerin dışında, Bâkî’nin şiilerinden seçmeler suretiyle meydana getirilmiş bir kısım çalışmalar da vardır. Bunlardan biri Şemseddin

Samî’nin Bâkî’nin Eş’âr-ı Müntahabesi adlı 112 sayfalık eseridir. Diğeri ise, Prof. Dr. Fuat Köprülü’nün Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi adlı eserindeki 62 sayfalık Bâkî maddesidir. Ayrıca, Hammer ve Rypka gibi yabancı araştırmacıların da çeviri ve incelemeleri bulunmaktadır.

2. Me’âlimü’l-Yakîn Sîreti Seyyidi’l-Mürselîn

İmam Şihâbüddin Amed b. Hatîbi’l-Kastalânî’nin (1448-1517) el Mevâhibü’l-Ledüniyye bi’l-Minahi’l-Ahmediyye adlı eseri esas tutularak meydana getirilmiş olan bir siyer kitabıdır. İmam Kastalânî bu eserini 1494 yılında tamamlamıştır. Söz konusu eser, İslâm ülkelerinde çok rağbet kazanmıştır. Bâkî, bir çok eserden yararlanarak bu eseri Türkçeye çevirmiştir; bu suretle adı geçen eser, çeviriden çok telif eser hüviyeti taşımaktadır. Şarimiz, İmam Kastalânî’nin Şâfiî mezhebi usullerine göre hazırlamış olduğu kitabını, Hanefî mezhebi esaslarına göre değiştirmiştir. Me’âlimül-Yakîn’de, Bâkî’nin dinî meselelerdeki engin bilgisi hemen hissedilmektedir.

Me’âlimü’l-Yakîn adlı bu eserin 1579 yılından önce Sadrazam Sokollu Memed Paşa’nın emriyle Türkçeye çevrildiği bilinmektedir. İstanbul’da iki cilt halinde bastırılan bu eserin, yazmalardan çok farklı ve yanlışlarla dolu olduğunu belirtmemizde yarar vardır (İstanbul 1898). Söz konusu eserde, Bâkî’nin üslûbunun akıcılığını ve tabiîliğini görmekteyiz. İstanbul kütüphanelerinin yanı sıra, Anadolu kütüphanelerinde de yazma nüshalarına rastladığımız Me’âlimü’l-Yakîn’in, çok rağbet görmüş ve okunmuş bir eser olduğunu belirtmek gerekir.

3. Fezâ’ilü’l-Cihâd

Ahmed b. İbrahim’in Meşâ’irü’l-Eşvâk ilâ Mesâri’i’l-Uşşâk adlı Arapça eserinin çevirisidir. Müslümanları cihada davet eden ve döneminde kışlalarda çok okunmuş olan bu eser, 1567 yılında İstanbul’da

tamamlanarak Sokollu Mehmed Paşa'ya sunulmuştur. Önsözü ağır bir dille yazılmış olan bu eserin asıl çeviri bölümü sâde ve tabiî bir Türkçenin örneğidir.

4. Fezâ'il-Mekke

XVI. yüzyı bilginlerinden Kutbeddin Muhammed b. Ahmed Mekkî'nin (öl.1582) el-İ'Iâm fî Ahvâli Beledi'llâhi'l-Harâm adlı eserinin çevirisidir. Sokollu Mehmed Paşa'nın emriyle Türkçeye çevrilen bu eser, nisan 1579 tarihinde Bâkî Mekke kadısı iken tamamlanmıştır.

Mekke tarihinden ve Osmanlı padişahlarının orada yaptırdığı eserlerden söz eden Fezâ'il-i Mekke, Sultan lll. Murad ve Sokollu Mehmed Paşa'nın övgüsünü ihtiva eden başlangıç bölümü istisna edilirse, güzel ve temiz bir Türkçe ile yazılmıştır. Bâkî, adı anılan eseri İstanbul'a dönüşünden sonra Sultan lll. Murad'a sunmuştur.

5. Kırk Hadis Çevirisi

Nev'îzâde Atâyî, Bâkî'nin, Eyüp Müderrisliğinde bulunduğu sıralarda, Ebâ Eyyûb-i Ensârî'den rivayet edilen hadisleri toplayıp Türkçeye çevirdiğini söylüyorsa da, şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır.

Bâkî'nin yukarıda anlatılan dört mensur eseri, Türkçenin tarihî seyri açısından olduğu kadar, sâdeleşme safhaları bakımından da önemli ve değerlidir.

Edebî Kişiliği

Bâkî, Klasik Türk şiirinin en büyük şairlerindendir. Döneminde yazılan tezkireler, onun eşsiz bir şair olduğunda birleşir. Bâkî hakkında bilgi veren ilk kaynak 1546 yılında tamamlanmış olan Latifî Tezkiresi'dir. Şair, adı anılan eserin tamamlandığı yılda yirmi yaşında bir gençtir. Tezkirede, onun hakkında genç, hevesli ve kabiliyetli gibi övücü sözler kullanılmıştır.

Gülşen-i Şu'arâ adlı tezkirenin sahibi Bağdatlı Ahdi, Bâkî'yi, kaside alanında Ümmîdî, gazelde Hilâlî, darb-ı meselde Seyfî gibi büyük

İranlı şairler ile mukayese eder; onun şairlik yönünü bu suretle ortaya koyar.

Bâkî'nin usta bir şair olduğu zamanda tamamlanan Meşâ'irü'ş-Şu'arâ adlı tezkirede, dönemin en büyük şairi olduğu kayıtlıdır. Adı geçen tezkirenin sahibi Aşık Çelebi, Bâkî'nin, benzeri bulunmayan ve hem kendi döneminin hem de geçmiş yüzyılların en büyük sanatkâr şairi olduğunu iddia eder. Eserin sahibine göre, o zamana kadar Bâkî ayarında bir şair yetişmemiştir.

1586 yılında yazılan Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi, onun şöhretinin bütün ülkeyi kapladığını belirtir. Bu eserde Hasan Çelebi, onu, İran'ın ünlü Şairlerinden Selmân, Husrev ve Zahîr'e benzetir.

Şairimizin hayatının son yıllarını, hatta ölümünü gören Riyâzî, Riyâzü'ş-Şu'arâ adlı tezkiresinde Bâkî'yi, döneminin ve daha önceki yüzyılların en büyük şairi olarak anar. Şöhretinin İran'a, hatta Hindistan'a kadar gittiğini söyler. Arkadaşı Nev'î bile, ondan zamanın Selmân'ı diye söz eder.

Zamanında Sultânü'ş-Şu'arâ diye de tanınan Bâkî'nin kudretli bir şair olmasında en büyük etken, şüphesiz, kabiliyetidir. Şöhreti genç yaşta ülkenin her tarafına yayılan, kendisinden öncekilerini ve çağdaşlarını gölgeleyen bu usta sanatkârın başarısında, edebî kültürünün ve ilminin de etkisi büyük olmuştur. Aynı zamanda, Klasik Türk şiirinin bütün inceliklerini ve nazım tekniğini iyi bilen,Türkçeyi kullanmada mahir bir sanatkârdır. Bâkî de, kendisinin büyük bir şair olduğunun farkındadır; bu hususu, Divan'ının birçok yerinde ortaya koymuştur.

Bâkî'nin şiirlerinde orijinal bir felsefe yoktur. Kendisinden önce gelmiş Türk ve İran şairlerinin ifade ettikleri düşüncelerden kendi ruhuna uygun olanları seçerek ustaca işlemiştir. Bâkî, zevk ve eğlenceye düşkün rind bir şairimizdir. Ona göre insan ömrü gül devri yani ilkbahar mevsimi gibi çok

kısadır; bu kısacık ömrü safâ ile geçirmeli, imkânlar elverdiğince hayattan kâm almalıdır. Epiküryen denilen bu düşünce tarzına göre, insan, gayet kısa olan ömrünü elden geldiğince değerlendirmeli, gününü gün etmeli, gam ve kederi bir tarafa atmalıdır. Kişinin bugünü değerlendirmesi, yarının endişesine düşmemesi temennî edilir. Söz konusu hayat görüşünü, daha önce İran edebiyatında Ömer Hayyâm rubailerinde terennüm etmiştir. Bâkîde, gazellerinde yaşamaya ve eğlenceye olan düşkünlüğünü samimî bir dille ortaya koymuştur; ancak, şairimizin dünyaya bağlılığı, zevk ve eğlenceye düşkünlüğü aşırı derecede olmayıp gayet akılcı ve ölçülüdür.

Zaman zaman talihten, felekten ve kadirbilmezlikten şikâyet ettiği de olur. Kaza ve kadere rıza gösterir. Bedbinliğe düşmez; hadiseleri vakurane karşılamayı bilir. Izdırabın hissedildiği beyitleri de vardır; ancak, bunlarda şairin ızdırabının tamamen sathî olduğu, yaşamaya olan bağlılığı hemen sezilir. Çünkü, feleğin gam ve kederine tahammül edemeyecek bir yaratılışa sahiptir.

Bâkî, zaman zaman, ömrün gayet kısa olduğu ve günlerin hızla geçip gittiği üzerinde düşünür; bu konudaki düşüncelerini duygulu bir biçimde dile getirmiştir. Bazan da bu kısacık ömrün dünya meşgaleleri uğruna heba edildiğini üzülerek söyler. Ona göre, bu fanî dünyada herşeyden önemli olan, insanın günlerini huzur içerisinde geçirmesidir. Kalbin bir nefeslik huzurunu, dünyanın bütün malına ve mülküne değişmez.

Ölümü, vakur bir rind edâsiyle karşılar. Herşey gibi insan da sonunda yok olup gidecektir; bundan dolayı gam çekmeye, üzülmeye gerek yoktur. Bâkî, ölümden korkmaz; ama, her insan gibi ölüm karşısında duygulanır, sevdiği bu dünyadan ayrılması gönlüne burukluk verir. Fakat, ölümün kendisine ölümsüzlük getireceğini bildiği için, ölmekten çekinmez ve bu düşünceyle tesellî bulur.

Hayata sıkı sıkıya bağlı, zevk ve safâdan hoşlanan, fanî ömrün boşa gitmesine gönlü razı olmayan şâirin, Fuzulî'de olduğu gibi, ulvî bir aşkı değil, her ân değişebilen beşerî bir aşkı terennüm ettiğini görüyoruz. Bâkî, mecazî aşka düşkündür ve bu aşktaki samimiyetini her fırsatta dile getirir. Hicrana tahammülü yoktur; vuslatı ister. Derd ehlinin, ayrılıkta bulmaya çalıştığı hâlet yerine visâli tercih eder. Aşk konusunda kalpleri ürperten coşkun bir lirizmin varlığından söz etmemiz mümkün değildir; bu bakımdan Nedim'e benzer.

Bâkî, güzelliğin ölçülerini göstermiştir. Güzel uzuvlarının güzelliği yanı sıra, hareketlerine şirinlik kılan ve görenleri cezbedici bir özelliğe sahip birisidir, der. İşte, bu özelliklerin bütününü kendisinde toplayan kişi gerçek güzeldir. Şairimiz, güzel olanda iyi huy ve ahlâkın bulunması gerektiği üzerinde de durur. Sâde bir güzeli, gösterişli olana tercih eder; böyle bir sevgiliyi iki cihana bile değişmez.

Bâkî'nin şiirlerinde lirizm coşkun bir halde değildir; ancak, bunu, şairin duygu yönünden fakir biri olduğu anlamında düşünmemek gerekir. Kanuni Sultan Süleyman için söylediği mersiye, bu yönden de ne kadar kudretli bir şair olduğunu göstermeye yeterlidir. Şiirlerinde duygunun fazla yer işgâl etmemesi, aklı ön planda tutmasından ileri gelmektedir. Bâkî, bilgin bir şairimizdir. Hem şiiri hem de derin bilgisi vasıtasiyle ilmiye mesleğininin yüksek noktasına ulaşmıştır. Kaynak eserlerimiz, onu, bilginler arasında gösterir; ayrıca, Divan'ının dışındaki eserleri de bunu ispat etmektedir.

Şiirlerinde tasavvuf fazla ağırlıklı değildir. Rastladığımız tasavvufî lugat, şiir alanında hüner göstermek için seçilmiş sayısı sınırlı, aynı zamanda genel telâkkî ve tabirlerden ibarettir. Bu beyitlerde, tasavvufun fikrî cephesini derinliğine ve heyecanlı olarak işlememiş ise de, tasavvufa dair bilgisini yer yer gözler önüne sermeyi bilmiştir. Dünyaya bağlılıktan sıkıldığı ve hadiselerin kendisini çıkmaza soktuğu zamanlarda kalp

huzuruna erebilmek için, tasavvufun geniş müsamaha ve hoşgörü dünyasına sığınmayı istemiştir. Böyle zamanlarda Bâkî'nin samimî olduğundan söz edebiliriz.

Bâkî, tasavvufun yerine yaşadığı hayatla ilgilenmeyi tercih etmiştir. Divan'ında tevhid, münâcât, na't gibi dinî şiirlerin yer almadığını görüyoruz. Eserine Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğu bir kaside ile başlamıştır. Bununla beraber, şiirlerinde, Allah'ın güzel adları, kudret ve sanatı; Cenab-ı Hakk'ın karşısında insanın âcizliği, gaybı yalnızca O'nun bildiği, insanın sadece Allah'a iltica edebileceği gibi hususlar zikredilmiştir. Ayrıca, ibadetteki ihmaline hayıflanır ve kıyamet günü yüzünün kara çıkacağından korkar, ömrünü boş şeylerle geçirdiğine üzülür.

Hikemî alanda söylenmiş beyitlerin sayısı da fazla yer tutmaz. Ancak, sıkıntılı günlerinde, mazuliyet dönemlerinde söylediği beyitleri hikemî tarzdadır. Bâkî zamanında kadrinin bilinmediği, lâyık olmayan kişilere iltifat edildiği ve ihsanlarda bulunulduğu; dünyanın geçiciliği, dünyaya bağlanmamak gerektiği, burda huzur bulmanın imkânsızlığı, hüner ve maharet sahibi kimselerin bu dünyada mutluluğa eremediği gibi hususları beyitlerinde işlemiştir.

Divan'da mahallî çizgilerin de bulunduğunu görmekteyiz. Şairimiz, yaşadığı çevreyi anlatmış, böylece çok zaman mücerretliğe düşmemiştir. Bâkî'nin şiirlerinde, dönemindeki hadiseler; devletin zenginlik ve haşmeti; zaferlerle sonuçlanan askerî başarıları; toplum hayatı, felsefesi, âdetleri, giyim kuşamı, eğlenceleri vb. hususlarla Türk toplum hayatının bazı bölümleri yansıtılmıştır.

Şiirlerinde özellikle kasidelerinde, o dönemde meydana gelen hadiselere yer verilmiştir. Meselâ, Kanuni Sultan Süleyman'ın Nahcivan seferi, İran Şahı'nın oğlu Mir Haydar'ın İstanbul'u ziyareti, Sultan III. Mehmed'in Eğri seferi gibi hadiseler bunlar sadece birkaçıdır. Bir şiirinde de hocası

Kadızâde ile Süleymaniye medreselerinin yapımında almış olduğu görevi anlatır. Birkaç gazelinde Kanuni döneminde içkinin yasaklandığına ve Galata'ya gelen şarap gemilerinin yaktırıldığı hadisesine yer vermiştir.

Kasidelerinin nesip bölümlerinde yaşadığı dönemin zenginliğini ve haşmetini dile getirmiştir. Şiirlerine yerleştirmiş olduğu mücevherlerle, değerli taş ve madenlerle, yaşadığı dönemin zenginliğini ve hayatın rahatlığını bizlere duyurmuştur. Çünkü Bâkî, zengin bir dönemin şairidir.

Dönemindeki askerî başarıları gayet güzel ve ustalıkla ifade etmiştir. Sefere çıkış öncesi hazırlıkları, savaş sahnelerini, zaferden dönen askeri karşılama merasimleri, zafer dolayısiyle yapılan eğlenceleri; resmigeçitleri gayet ustalıkla tasvir eder. Sultan III. Mehmed'in Eğri Seferinden dönüşü üzerine söylediği kasidesi, bunun güzel bir örneğidir. Askerî başarıların anlatımında orduya ait terimlere sık sık başvurur. Bu şiirlerinde, âdetâ, savaş sahnelerini görür, kılıç şakırtılarını ve atların nal seslerini duyar gibi oluruz.

Divan'da toplum hayatını yansıtan bir hayli beyit mevcuttur. Saray hayatına ait beyitler, genellikle, bahar mevsiminin güzelliğini anlatmak için söylenmiştir. Fazla olmamakla birlikte, evlerin döşenmesi ve süslenmesi de beyitlerde söz konusu edilmiştir. Eserde giyim kuşam ve süslenme ile ilgili bilgiler de mevcuttur. Şairimiz, bunları sevgili tipi için düşünür. Eğlence hayatı ile ilgili bilgileri de Bâkî Divanı'nda bulabiliriz. Şair, hayatın bir parçası sayılan eğlence konusunda, içki meclislerinin ve bayramların yanı sıra İstanbul sokaklarındaki gezintileri de zikretmiştir. Hayatın çeşitli bölümlerinden örnekler veren bu büyük sanatkâr, İstanbul'un mevsimlerini, mehtaplı gecelerini, sokaklarında gezmeye çıkan güzelleri tıpkı bir ressam gibi tablolar çizerek gözler önüne serer.

Eserde çevre kadar tabiatın da geniş bir yer tuttuğunu görüyoruz. Baharda canlanan, renk renk olan bahçeler; sonbaharda sararan yapraklar ve

yaprakları dökülmüş çıplak ağaçlar; kışın soğuğu, kar ve buzları, mısralarda bir renk cümbüşü içerisinde ortaya konmuştur. Bâkî'nin en sevdiği mevsim, bahardır. Baharın neş'esiyle söylediği beyitlerin sayısı oldukça fazladır. Şairin, salt tabiatı işlediği beyitleri de bulunmaktadır; ancak, insansız tabiatı pek düşünmez. Genellikle, insanda tabiatı, bazan da tabiatta insanı görmeye çalışır. İçinde insanı olmayan tabiatı kuru bulur. Tabiatta bulunan güzellikleri, insandaki çeşitli güzellik unsurlarına benzetir, yani tabiat unsurlarını tam tersine çevirerek işler. Bu hususta yenilik yapan sanatkâr, Bâki'dir. Daha sonraki yüzyıllarda bu özelliğe sıkça rastlarız. Birer tablo hüviyeti taşıyan bu tabiat tasvirleri, renkli ve göz kamaştırıcıdır. Divan'da çok fazla olmasa da realist tabiat tasvirlerini görmemiz mümkündür.

Bâkî'nin şiirlerinde musikî ve resimle ilgili terimlere de rastlarız. Bâkî, şiiri, musikî ve resme yaklaştıran büyük bir sanatkârdır. Şiirle musikî arasındaki yakınlığı ve şiirlerin bestelenerek okunduğunu yer yer ifade eder. Bâkî'nin mısralarında az da olsa tezhip sanatına dair terimlerin bulunduğunu belirtmekte yarar vardır.

Mısralarında renk ve ışık unsurlarına da önemli yer ayırmıştır. Tabiat tasvirlerindeki renklerin çeşitliliği özellikle dikkati çekmektedir. Renk duygusu gayet kuvvetli olan Bâkî, mısralariyle çizdiği tablolarda renklerin birbirleriyle âhenk içinde olmasına dikkat ve özen göstermiştir. Bahar tasvirlerinde; güzellerin giydikleri elbiselerin ve taktıkları süs eşyalarının anlatımında renkler gayet canlıdır. Bu unsurlarda özellikle kırmızı hakim durumdadır. Işık unsuruna gökyüzü tasvirlerinde rastlıyoruz. Mehtaplı geceler, güneşin ya da mehtabın sudaki yansımaları vb. hususlar gayet sanatlı ve güzel bir biçimde ortaya konulmuştur. Bazı beyitlerde, renk ve ışığın iç içe işlendiğini görüyoruz.

Bâkî'nin şiirlerinde derinlik yoktur. Şiirlerin esas özelliği, nükte ve zarafettir. Şiir sanatının özellikle bu yönü üzerinde duran Bâkî'ye göre,

güzel şiirde herkesin kolayca anlayamayacağı ince anlamların bulunması gerekir. Sâde şiirinden hoşlanmaz; ancak, onun şiirlerinde ilk bakışta anlaşılmayan derin ve girift anlamlar, iç içe geçmiş mazmunlar da bulamayız. Duygu ve düşüncelerini olduğu gibi, ancak nükteli ve sanatlı bir biçimde ifade etmeyi istemiştir. Parlak bir zekânın eseri olarak inceden inceye işlenmiş olan bu beyitlerdeki nükteler, okuyanı hayran bırakır. Bâkî, böyle şiirlerin aynı zamanda eğlenceli olduğunu belirtir.

Bâkî, bir gazel şairidir. Kasidelerinde de başarılı olmuş, özellikle nesip bölümlerinde yaptığı ihtişamlı tasvirlerle kudretli ve maharetli bir şair olduğunu ispatlamıştır; ancak, bütün kasidelerinin aynı güzellikte olduğunu söylemek mümkün değildir. Gazel tarzına verdiği önemi beyitlerinde dile getirmiştir; çünkü, ona göre, gazel söyleyebilmek marifettir. Aynı zamanda yekâhenk gazeller söyleyerek bu tarza yenilik getiren seçkin bir şairdir; zira, bazı gazellerinin bütününde yalnız bir konuyu işlemiştir.

Bâki'ye göre, şiir, sihir; şâir de sehhâr, yani büyücüdür. Güzel şiir, insan ruhu üzerinde etkili olur. Bu sıfatı kendi nazmı için yeterli bulmayan şairimiz, onu mu'ciz olarak da nitelendirir; zira mucize hak, büyü ise batıldır.

Şiiri meydana getiren akıl ve tab'dır. Bâkî, aklın mevzûn, yaratıcı kişilik anlamına gelen tab'ın da dürüst olması gerektiğini düşünür. Şaire göre, şiir söyleyebilmek kolay bir iş değildir, bunu herkes yapamaz. Bu bir yaratılış (tab') meselesidir. Bu yaratıcı kabiliyet, Allah'ın her insana bahşetmediği bir ihsan, bir lütufdur. Bu sebeple güzel ve gerçek şiir, bir cevher gibi az bulunur. Aynı zamanda şiir söyleyebilmek kadar ondan anlamak da zordur. Şiiri ancak ehl-i basiret ya da ehl-i tab' olanlar anlayabilirler. Bilgisiz ve kötü niyetli kişilerin elinde şiir, değerini yitirme tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Bâkî şiirlerinde edebî sanatları kullanmaya düşkün bir sanatkârdır. Kelimelerle ustaca oynamasını bilen şairin şiirlerinde yapmacık bir söyleyiş ve zorakilik asla hissedilmez. Teşbih ve istiârenin dışında edebî sanatlardan en çok tevriye, ilhâm-ı tenasüp, hüsn-i talil ve cinas sanatlarına yer verir. Bir beyitte yer alan kelimelerin birbirleriyle âhenk ve anlam bakımından yakınlıkları kurulmuştur; böylece mısra cümlesi sağlamlaştırılmıştır.

Şiirlerinde biçim bakımından mükemmellik vardır. Biçim bakımından kusursuz, nazım tekniği yönünden sağlam ve İranlı büyük şairlerin şiirlerine yakın örnekler vermiştir. Nazım tekniği, Bâkî'nin elinde mükemmel bir seviyeye ulaşmıştır. Aruz veznine gayet hakim olan bu usta sanatkâr, o dönem şâirlerinin düştükleri nazım kusurlarından kurtulmuştur. Şiirin dış cephesini sağlamlaştırırken iç yapısını da ihmal etmemiş, orijinal hayal ve mazmunlarla mısralarını süslemiştir. Şiirlerinde ortaya koyduğu mazmunlar ve hayallerin, düşünülüp tartılarak işlendiği hemen görülür. Çünkü Bâkî'ye göre şiir, tekniği sağlam ve zarif olmalıdır. Bâkî, zarafetin şiir fennindeki önemini ve yerini bilir. Gerçek ve güzel şiir için kullandığı zarifâne ve levendâne sıfatları, incelik ve sağlamlık anlamlarına gelmektedir. Bir manzumede bu iki sıfatın bulunması, onun gerçek sanat eseri olduğuna delâlet eder. Sağlam temellere oturtulmuş, ince hayal ve anlamlarla süslü şiirler, elbette, güzeldir. Bir beytinde anlam, güzelinin bedenine; edâ da, bu güzele giydirilen elbiseye benzetilmiştir.

Bâkî, şiirin dış mimârisi, özellikle sesi üzerinde durmuştur. Dış âhenge değer vermesi, sesin, insan ruhu üzerinde anlamdan daha etkili olduğunu bilmesinden ileri gelir. Kelimelerin okunuşundan doğan âhenk, gerçek ve güzel şiirin habercisidir. Bundan dolayı şâir, mısralarını kuran kelimeleri ustaca seçmiş, bu hususta gayet titiz davranmıştır. Bunu yapabilmek, elbette, kabiliyet ve hüner ister. Bundan dolayı şâir, kendisini zerger-i kâmil e benzetmiştir. Kendi şâirlik vasfında kullandığı kalemkâr sözüyle de, ince

nakışlar yapan bir nakkaş gibi mısralarını işlediğini, seçtiği kelimeleri bu mısralara ustaca yerleştirmeye çalıştığını belirtir. Kelimelerin, müzikalite bakımından yüksek olmasına dikkat etmiş, mısraların birer musikî cümlesi haline gelmesini sağlamıştır. Kelimelerin yan yana gelmesinden doğan armoninin yanı sıra, bazan da mısra içerisinde âhengi kuvvetlendiren aliterasyonlara rastlıyoruz.

XV. yüzyılda başlatılan Türkçe kelimelerle kafiye kurma gayretine, XVI. yüzyılda Bâkî de katılmış ve bunda başarılı olmuştur. Bir başka başarısı da, şiirlerinde temiz ve külfetsiz İstanbul Türkçesini kullanmasında görülmektedir. Arapça ve Farsçayı gayet iyi bilmesine karşılık şiirlerini temiz ve pürüzsüz bir türkçe ile söylemiştir. Mısralarının büyük bölümünde sâde ve tabiî bir Türkçe ile halk söyleyişine yaklaşmıştır. Temiz bir Türkçe ile söylediği mısraların yanı sıra, yabancı kelimelerin çoğunlukta olduğu beyitleri de vardır; ancak, bunu tabiî karşılamak lâzımdır. Böyle mısralarında bile kusursuz bir âhenk görülür.

Şiirlerini halkın kullanmış olduğu sözler ve deyimlerle süslemesi, Bâkî'nin, halk söyleyişine yaklaşmasının bir başka güzel örneğidir. Bilindiği üzere, şiire deyimleri yerleştirmek, XV. yüzyılda başlatılmıştı. Bâkî, bu hamleyi şuurluca devam ettirmiş, aynı zamanda bunları sık kullanarak mısralarının anlamca daha zengin bir duruma gelmesini sağlamıştır. Beyitlerine yerleştirdiği deyimlerin büyük bir bölümü zamanımızda da kullanılmaktadır.

Nazım diline getirdiği yeni sesle İran örneklerine yakın şiirler söylemiş olan Bâkî'nin, temiz ve sağlam bir üslûbu vardır. Şahsî gayretiyle ortaya koyduğu bu yeni üslûp, gayet açık, pürüzsüz ve akıcıdır. Şairimiz, üslûbunun akıcılığını ifade için su gibi revân, akar su, âb-ı zülâl gibi sözler kullanmıştır. Üslûp, selis olmasının yanı sıra, musanna ve müzeyyen gibi nitelikleri de taşımalıdır. Sâde üslûp, şiir sanatına noksanlık getirir. Bu

üslûpla diğer şâirlerden üstün olduğunu belirten Bâkî, şiir sanatına yeni bir ses, yeni bir söyleyiş getirdiğini söyler.

Etkileri

Bâkî, gençliğinde erişilmez bir şöhrete ulaşmıştır. Daha hayatta iken Sultân-ı şâ'irân, Melikü'ş-şu'arâ ve sonunda Sultânü'ş-şu'arâ unvanlarını alan bu büyük şairin üzerinde Şeyhî, Necâtî, Ahmed Paşa, Hayâlî ve Zâtî gibi usta sanatkârların etkileri vardır. Bunlardan özellikle Necâtî'nin etkisi kendisini kuvvetle hissettirir. Söylediği nazirelerin büyük bir bölümü, XV. yüzyılın bu kudretli şairinin şiirlerinedir. Bâkî'nin edebî kişiliğinin tekâmülünde Necâtî'nin payı diğerlerine göre fazladır. Ancak, şairimiz, üzerindeki bu etkileri kısa zamanda atarak şiirde orijinalliği yakalamış, Türk şiir sanatını en yüksek seviyesine ulaştırmıştır.

Bâkî; Necâtî ve yukarıda adlarını sıraladığımız şairlerin dışında Nişânî, Adnî, Gazâlî (Deli Birâder), İshak Çelebi, Şevkî-i Selef, Bursalı Safi, Şamluoğlu Mustafa Beğ, Kadrî Çelebi, Karamanlı Nizâmî, Tâli'î, Usûlî, Bursalı Rahmî Çelebi, Muhibbî (Kanuni Sultan Süleyman), Sûzî Çelebi, Alî Çelebi, Mesihî, Ubeydî, Ulvî, Şânî. gibi şâirlere de nazireler söylemiştir. Bâkî'nin üzerinde, Fuzûlî'nin de etkisi olduğu bazı eserlerde kayıtlıdır; ancak, bu etkinin kuvvetli olmadığını belirtmekte yarar vardır. Matbu Bâkî Divanlarında bulunan "Tahmîs-i Gazel-i Bağdâdî" başlıklı şiir, önceden de söylediğimiz gibi Bâkî'ye değil, onunla aynı tarihte ölmüş olan Mânî ye aittir.

Bâkî'nin üzerinde Hâfız-ı Şirâzî, Husrev-i Dihlevî, Selmân-ı Sâvecî, Zahîr-i Faryâbî, Kemâl-i Hocendî gibi İranlı büyük şairlerin de etkisi vardır. Bâkî, bunlardan özellikle Selmân'ı sık anar ve onunla kendisini karşılaştırır; zamanın Selmân'ı olduğunu söyler. Arkadaşı Nev'î, bir beytinde onun, Selmân seviyesinde bir şâir olduğuna işaret etmiştir.

Bâkî, hem döneminde hem de daha sonraki yüzyıllarda yetişen Şairler üzerinde derin ve daimî etkiler vücuda girmiştir. Hocası Zâtî dahi, gazeline onun bir beytini almış, bu hareketini kınayanlara: “ Bâkî gibi bir şairin şiirini uğrulamak ayıp değildir” cevabını vermiştir. Zamanın büyük şairlerinden Nev’î’nin üzerinde de etkili olduğu bilgi sınırlarımız içerisindedir.

Bâkî’yi en çok taklit eden XVI. yüzyıl şairlerinden Ümîdî’dir. Şair bu bakımdan Ümîdî’ye çok kızar ve “Ümîdi bizi yeniler” dermiş. Bunun dışında şiirlerini tanzir, tahmis ve tesdis eden şairlerden bazıları şunlardır: Nev’i, Nâlî, Hâlis, Azerî Çelebi, Fürûği, Firdevsî, Sânî, Gelibolulu Alî, Mes’ûdî, Vahdetî, Zihnî, Ulvî, Bursalı Cinânî, Şeyhülislâm Yahyâ, Nev’îzâde Atâyî, Riyâzî, Nef’î, Tıflî, Sâmî, Neylî, Nedim, Seyyid Vehbî, Nazîm, Sürûrî, Hoca Neş’et. Bu arada Tiryâki Gubârî ve Tâbî’nin de pek çok nazire söylediğini belirtmekte yarar vardır. Afyon kullanması sebebiyle Tiryâkî Gubârî diye anılan şair, şiirlerinin pek çoğunu Bâkî’ye nazire olarak söylemiş, hatta şair olarak ondan üstün olduğunu iddia etmiştir. Bâkî’ye nazire olarak söylemiş, hatta şair olarak ondan üstün olduğunu iddia etmiştir. Bâkî, buna çok kızarmış. Dönemin şairlerinden Tâbî de, Bâkî’yi üstad olarak kabul ettiğini ve onun şiirlerini örnek almaktan gurur duyduğunu dile getirmiştir.

Kaynak eserlerimizden bazıları, Bâkî’nin şöhretinin, daha hayatta iken Osmanlı Devleti sınırlarını aşarak Irak, Azerbaycan, İran ve hatta Hindistan’a kadar gittiğini haber veriyor. Sâdıkî-i Kitâbdâr, Mecma’ul-Havâs adlı eserinde onun İran ve Azerbaycan’da en büyük şair sayıldığını belirtir. Muhyî de, Kafiye Risâlesi’nde Tebriz’de sevilerek okunduğunu ifade eder. Tezkire sahibi Riyâzî’ye göre, zamanın İran şahı, vezaret şartiyle İran’a gelmesi için Bâkî’ye mektup göndermiştir; fakat şair bunu kabul etmemiştir.

Bâkî, ölümünden sonra da şairlerimiz üzerinde etkisini kuvvetli sürdürmüştür. XVII. yüzyıl şairlerinden İbrahim Cevrî Efendi, Salih Paşa'ya sunduğu kasidesinin bir beytinde, Bâkî'nin üstad olarak kabul edildiğinden söz eder. Aynı yüzyılın ve Türk Edebiyatı'nın en büyük şairlerinden Nef'î'nin üzerinde de etkili olmuştur. Nef'î, Bâkî'nin Sultan II. Selim'i övdüğü müzeyye gazeline nazire olarak bir kaside söylemiştir. Bir beyti ile bir mısrasını da tazmin etmiştir.

Klasik Türk şiirinde hikemî tarzın kurucusu ve en büyük temsilcisi sayılan XVII. yüzyıl Şairi Nâbî de, Bâkî'yi takdirle anar.

Bâkî'nin etkisi, Nef'î ve Şeyhülislâm Yahyâ vasıtasiyle Nedim'e ulaşır. Nedim'de görülen rintlik, yaşamaya bağlılık, şuh ve serbest söyleyişler, tasavvufun derin izlerinin bulunmayışı vb. hususlarda Bâkî'nin devam ettirdiği İstanbul Türkçesinin şiir dili olabilmesi gayretini gerçekleştirmiştir. XVIII. yüzyılın bu usta şairi, bir beytinde ifade ve edâda Bâkî'nin mirasçısı olduğunu ve bir beytini tazmin ettiğini övünerek söyler. Bâkî ve Şeyhülislâm Yahyâ, üslupta akıcılığa, hayalde inceliğe ve güzelliğe, sözde zerafete dikkat ederek, Nedim'in yetişmesi için zemin hazırlamışlardır. Sâbit'de, Bâkî'nin bir mektep olarak kabul edildiğini bir şiirinde dile getirir.

Bâkî, Klasik Türk Edebiyatının son büyük şâiri Şeyh Galip üzerinde de etkili olmuştur. Bu husus da, onun uzun yıllar üstad olarak kabul edildiğini göstermektedir. Tanzimat edebiyatının seçkin simalarından Ziya Paşa'da, Klasik Türk şiirine yeni bir söyleyiş ve yeni bir ses getirmesi sebebiyle Bâkî'yi takdirle anmıştır.

Ahdî-Bağdadî, Gülşen-i Şu'arâ. Topkapı S. Ktb. Hazine 1303, 29b.

Ali, Künhü'l-Ahbâr. Süleymaniye Ktb. Fatih 1425.

Aşık Çelibi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ. Yay. G. M. Meredith-Owens. London 1971.

Bâkî’ Divan. Almancaya terc.: Joseph von Hammer-Pursgtall. Wien 1825.

Bâkî’s Divan, Ghazelijjat. 2. c. Yay.: Ord. Prof. Dr. Rudolf Dvorak. Leiden 1908-1911.

Banarlı, Nihad Sami, Bâkî. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul. 1976.

——, Bâkî’ye Ses Verenler. Hürriyet, 15. VI. 1957.

Beyânî, Tezkire. Millet Ktb. AE. Tarihi 757, 16a.

Divân-ı Bâkî. Muzika-i Hümâyûn Litografya Tezgahı, İstanbul 1859.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, Bâkî, Hayatı ve Şiirleri. C. 1. Divan. İstanbul. 1935.

——, Bâkî. Türk Şairleri. C. 2. İstanbul 1936.

Faik Reşad, Bâkî. Eslaf, İstanbul 1894.

——, Bâkî. Târih-i Edebiyat-ı Osmâniye, İstanbul 1913.

GİBB, F. J. W., A history of Ottman Peotry, C. 2., London 1914.

Gökyay, Orhan Şaik, Şair Bâkî Gençliğinde Saraç Çıraklığı Yaptı mı? Journal of Turkish Studies, Ali Nihat Tarlan Hatıra Sayısı. C. 3.

Cambridge (U. S. A.) 1979.

Hammer-Purgstall, J., Geschihcte der Osmanichen Dichtkunts, C. 2. Pesth 1837.

İpekten, Haluk, Bâkî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerini Açıklamaları. Erzurum 1983.

İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Katalogu, İstanbul 1969.

Kafzade Fâ’izî, Zübbetü’l-Eş’ar. Süleymaniye Ktb. Şehid Ali Paşa 1877. 12a.

Kaplan, Mehmed, Bâkî’den Beyitler ve mısralar: I-Şiir ve Şâir, II-Aşk, III-Tabiat. Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I. İstanbul 1976.

Kâtib Çelebi, Fezleke. İstanbul 1870.

Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü’ş-Şu’arâ. Yay.: Dr. İbrahim Kutluk, 2. cilt Ankara 1978, 1981.

Köprülü, M. Fuad, Bâkî İslâm Ansiklopedisi, C. 2.

—–, Bâkî Türk Dünyası Gazetesi Edebi İlave, İstanbul 1917, S. 1-7 Eylül-Ekim.

—–, Bâkî, Hayatı ve Tabiatı. Yeni Mecmua, İstanbul 1918, S. 41-43.

—–, Bâkî ve Zamanı. Yeni Mecmua, C. 2., İstanbul 1918.

—–, Bâkî. Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1932.

Küçük, Sabahattin, Bâkî Divanı Üzerine Bir İnceleme, Edisyon Kritikli Metin (Basılmamış Doktora Tezi) c. 2., Elazığ 1982.

Bâkî Divanı, Ankara 1994. s. 472.

—–, Bâkî’nin Medhiyeleri Üzerine. Milli Kültür S. 44 (Mart 1984).

—–, Arkadaşı ve Çağdaşı Nev’i’nin Gözüyle Şâirler Sultanı Bâkî. Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 23-28 Eylül 1985.

—–, Fuzûli’nin Bâkî Üzerindeki Tesiri ve Divanında Bulunmayan Bir Şiiri Hakkında. I. Milli Fuzûlî Semineri, Ankara, 17 Nisan 1986.

—–, Bâkî’ye Dâir Notlar. Fırat Üniversitesi Dergisi, (Sosyal Bilimler) l/1 (1987).

Levent, A. Sırrı, Divan Edebiyatı. Kelimeler ve Remizler. Felsefe ve İctimâiyyat M. (Fuzûlî ve Bâkî’de Tasannu.) İstanbul 1927.

Latîfî, Tezkiretü’ş-Şu’arâ, Kayseri Raşid Ef. Ktb. 1160, 50a.

Mazıoğlu, Hasibe, Nedim’in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik. Ankara 1957.

Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1915.

Mehmed Tevfik, Kafile-i Şu’arâ. İstanbul 1873.

Muallim Nâci, Osmanlı Şairleri. İstanbul 1890.

Muhibbî; Muhibbî Divanı. Haz.: Coşkun Ak. Ankara 1987.

Nev’izâde Atâyî, Zeyl-i Şakâkık. İstanbul 1852.

Olgun, Tahir, Bâkî’ye Dâir, İstanbul 1938.

Recâizâde Mahmud Ekrem, Kudemâdan Birkaç Şâir. İstanbul 1888.

Riyâzî, Riyâzü’ş-Şu’arâ, Nuruosmaniye Ktb. 3724, 36a.

Rızâ, Tezkire-i Rızâ, Köprülü Ktb. Asım Bey 377, 53a.

Rypka, Prof. Dr. J., Bagi aus Ghazeldichter. Prague 1926.

——, Seiben Ghazele aus Bâkî’s Diwan. Ubersetz und Erklert: Annali, yeni ser. 1, Roma 1940.

Sâdıkî-i Kitâbdâr, Mecma’u’l-Havâs, Yay.: Abdurresul Hayyampûr. Tebriz 1909.

Şemseddin Sâmi, Bâkî’nin Eş’ar-ı Müntehâbesi, İstanbul 1899.

Tarlan, A. Nihad, Hayâlî-Bâkî. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi C. 1, S. 1, İstanbul 1946.

Timurtaş, F. Kadri, Kanunu Mersiyesinin Dil Bakımından İzahı. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, S. 9, İstanbul 1962.

Yesirgil, Nevzat, Bâkî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri. İstanbul 1953.

Yüksel, Sedit, Şeyh Galip, Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri, Ankara 1963.

XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Dîvân Edebiyatı ve Sebk-İ Hindî / Prof. Dr. Fatma Tulga Ocak [s.733-741]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Onaltıncı yüzyılda manzum ve mensur bütün edebî türlerde gelişmesini tamamlamış olan Divan Edebiyatı, XVII. yüzyılda hiçbir duraklamaya uğramadan mükemmel eserler vermeye devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî hayatındaki bir takım yenilgiler, karışıklıklar, ayaklanmalar, müesseselerde görülen çözülme ve gerileme, edebiyatta henüz kendini hissettirmez, aksine bu yüzyıl Türk Edebiyatı'nın en parlak bir devri olma özelliğini korur.1

XVII. yüzyılda dış siyasetteki bazı başarısızlıklar, içteki isyanlar ve iktisadî buhranlar imparatorluğun sağlam temeller üzerine kurulmuş düzenini henüz bozmamış, bundan dolayı yüzyılın ilk yarısında hayatı ve edebiyatı pek etkileyememiştir. XVI. yüzyıl, Kanunî devri sonlarında başlayan idaredeki gevşeme kendini ancak XVII. yüzyılda gösterirken, siyasî hayattaki sosyal hayata ve dolayısıyla edebiyata etkisini daha çok XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra kendisini belirgin bir şekilde gösterebilmiştir. Siyasî ve sosyal hayatla çok yakından ilgili olan edebiyatın daha geç etkilenmesinde elbette Divan edebiyatının yapı özelliğinin rolü büyüktür. Bilindiği gibi klasik edebiyatlar zaman içinde bazı kurallara bağlı olarak ve gelenekten güç alarak gelişirler. Divan edebiyatı adını alan Klasik Türk edebiyatı, aydınlar sınıfının malı olması, fikir bakımından İslâmî ilimlerden kaynaklanması ve edebî sanatlar, vezin ve şekil özellikleri yönünden de geniş ölçüde İran edebiyatı etkisinde kalmış olması dolayısiyle idarî, sosyal ve ekonomik hayattaki değişmeler ilk anda ve ilk planda bu edebiyat üzerinde etkilerini göstermemiştir. Aslında mazmunları, mefhumları, dünya ve hayat görüşü pek değişmeyen kendi kalıpları içinde gelişmesini sürdüren ve dış etkilere karşı kapalı olan bu edebiyatta, dış etkilerin ilk anda kendini gösterip hakim olması beklenemez. İşte bu

nedenle XVII. yüzyılın ilk yarısında XVI. yüzyıldaki kuvvetini muhafaza edebilmiştir.

İmparatorluğun çok geniş hudutları içersinde, Türkçe şiir yazan bir çok şair yetirken edebiyatla uğraşan aydınların sayısı bu yüzyılda büsbütün artmıştır. XVII. yüzyılda sadece İstanbul Kütüphanelerinde divanı mevcut olan yüzelli üç şaire rastlanır.2 Ayrıca hükümdarların ve devlet ricalinin şiirle yakından ilgilenip şairleri korumaları edebiyat için iyi bir gelişme ortamı yaratmıştır. Bu yüzyılın başında saltanata geçen I. Ahmed Bahtî, II. Osman Fârisî, IV. Murad Muradî mahlasları ile şiir yazmış, şiirle yakından ilgilenip devrin şairlerini koruyup onları teşvik etmişlerdir. I. Ahmed'in ve II. Osman'ın şiirleri birer divan teşkil edecek sayıda iken IV. Murad'ın şiirleri divan halinde toplanacak sayıya ulaşmamıştır. Bu devrin sadrazamlarından Hâfız Ahmed Paşa'nın şiirleri de divan halindedir. Ayrıca bu devir, Yahya ve Bahayî gibi iki büyük şair şeyhülİslâm yetiştirmiştir. Padişahların ve devlet büyüklerinin edebiyata duydukları ilgi, kendilerine kasideler sunan şairleri himaye ederek rahat yaşamalarını sağlamaları, bu dönemde edebiyatın gelişmesinde büyük rol oynamıştır.

Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra İslâmiyet etkisi altında yarattıkları edebiyatımızda örnek alınıp model kabul edilmiş olan İran edebiyatı ve bu edebiyatın büyük ustaları, Divan edebiyatı, Klasik edebiyat bazan da Osmanlı edebiyatı adı ile anılan bu edebiyat, başlangıçtan itibaren İran edebiyatı örneklerini bazan tercüme denebilecek bir yakınlıkta izlerken zamanla örneği doğrultusunda Türkçe mükemmel eserler vererek estetikte İran edebiyatına ulaşmaya çalışmıştır. XVII. yüzyılda Divan şiiri, İran örneği yanında, XVI. yüzyılda mükemmele ulaşmış olan Türk şiir ustalarının da izinden giderek en güzel örneklerini vermiştir. İran şairleri artık taklit edilerek örnek alınmaz ama devrinin elverdiğince yakından takip edilerek onunla boy ölçüşülür. Nitekim daha XVI. yüzyılda tarihçi

Gelibolulu Alî, “Mecma’ül-Bahreyn” isimli, tek nüshası Prof. Dr. Abdülkadir Karahan tarafından tanıtılan3 eserinde, Hafız-i Şirazî’nin gazellerinden bir kısmını tanzir etmiş kendisini Fars edebiyatında Hafız ile mukayeseden çekinmemiştir.4Ayrıca XVII. yüzyılın ilk döneminde yaşamış olan Türk edebiyatının kaside üsdadı Nef’î, kendisine bir methiye kıtası yazan dostu Ünsî’ye gönderdiği son derece sanatkarane bir üslupla yazdığı teşekkür mektubunda arkadaşından İran edebiyatının Sebk-i Hindî şairlerinden Nazîrî’nin divanını kendisine göndermesini rica etmesinin5 yanı sıra bir Örfî divanının üstüne şehirde bundan mükemmel divan görmediğini yazıp altını mühürlemesi, İran edebiyatını, devrin ulaşım güçlükleri sebebiyle günü gününe takip edemeseler bile tahminen otuz sene ara ile takip edebildiklerini göstermektedir. Yine Nef’î’nin, kasidelerinin fahriyelerinde şiir yazmaya başladığı ilk yıllarda Hafız, Sa’dî, Selman, Enverî,Muhteşem-i Kaşanî daha sonra Kemal-i İsfahanî, Hakanî, Örfî-i Şirazî, Feyzî-i Hindî gibi tanınmış İran şairleriyle kendini mukayese etmesi, hatta kendini onlardan üstün görmesi kendine güven ve millî ruh üstünlüğünün delilleri olmakla birlikte, divan şairlerinin daima İran edebiyatını yakından takip ettiklerini de gösteren bir delildir.

Elbette İran edebiyatı yakından takip edilmiştir. İngiliz müsteşriklerinden Gibb, Nef’î ile başlayıp Nâbî ile sona erdirdiği ve Son Klasik Çağ diye adlandırdığı bu devirde, bu iki şair ve onları takip edenler tarafından Türk şiirinde Fars etkisinin en yüksek noktaya ulaştığını “tan ağarmadan önceki vakit gecenin en karanlık olduğu zamanıdır”deyimi ile ifade eder ve Klasik asrın kapanış zamanında gelişen, Nef’î tarafından kurulan ve Nâbî ile sona eren iki okuldan birinde İran etkisi en büyük noktasına ulaşır ve tüm Türk şiirinde yerini alır” diyerek XVII. yüzyılın ilk yarısındaki İran etkisini vurgular.6 Fuat Köprülü, “XVII. asır Türk klasik nazmının aheng ve zarafet itibariyle Acem modellerinden asla aşağı

addolunmayacak mahsuller verdiği bir devirdir. Bu asrın ilk senelerinden başlıyarak şairlerimiz bilhassa kaside ve gazel nevîlerinde, Acemlere hattâ faikiyet iddiasında bulunduklarını görüyoruz, şairlerimiz yalnız mesnevî tarzında Acem edebiyatının tefevvukunu kabul ederek bu sahada onlarla rekabete çalışıyorlar. Bu asrın ilk nısfında yetişen mesnevicilerin buna muvaffak olduklarını ve muasır olan Acem şairlerinden asla geri kalmadıklarını söyleyebiliriz. Câmî ile büyük klasik devri kapanan İran edebiyatı, Osmanlı şairleri nazarında artık eski manevi nufuzunu kaybetmiştir”7demektedir. Bu iki birbirine zıt görüş, bizce bu dönemde özellikle Nef’î tarafından şiir dilimize getirilen şairin bütün kasidelerinde ve gazellerinde övünerek bahsettiği “tâze zebân” yani yeni dil ve yine Nef’î tarafından edebiyatımıza tanıtılan Sebk-i Hindî konusundan dolayı ortaya çıkmış olmalıdır.

Gibb’in Fars etkisinin en güçlü olduğu devir olarak gördüğü Nef’î ile başlayıp Nâbî ile son bulan XVII. yüzyıl edebiyatımız, Nefî’nin şiir diline yeni olarak getirdiği, daha önce Türk şiirinde kullanılmamış Farsça kelimelerin, terkiplerin ve zincirleme tamlamaların bolluğu yanı sıra İran edebiyatında Safevîlerin Şii mezhebini yayma gayretleri sonucu methiyeye ve saray edebiyatına ilgi duymamaları kaside ve medih şiiri söyleyen bir çok şairin Hindistana kaçarak meydana getirdikleri Sebk-i Hindî etkisinin Nefî’nin şiirinde kendisini hissetirmeye başlamasından olduğu düşünülebilir.

Aynı zamanda bu dönem şairlerinin kendilerini, önceki ve biraz fasıla ile çağdaşı sayabileceğimiz İran şairleri ile mukayese etmeleri, onlardan bazı mazmun ve mefhumlar almakla yetinmeyip hikayeler de nakletmeleri ve bazı gazellerinde aynı havayı teneffüs ettirmeye calışmaları böyle bir iddiayı ileri sürmeye götürmüştür. Denebilir ki bu dönem şairlerinin, Fuat Köprülü’nün8 belirtiği derecede İran şairlerinin ilk plandaki dehalarının

etkisinden kurtulduğu söylenemez. Buna karşılık, ilk dönemlerdeki tercümeler ve telif olmakla beraber tercümeye yakın eserler azalmış, artık orijinal eserler veren Türk şairleri yetişmiş, İran etkisini bu edebiyatı yakından takip ederek onlar kadar mükemmel eserler vererek göstermişlerdir.

Edebiyatımız bu yönü ile İran edebiyatını örnek alarak meydana getirdiği eserlerde gerek aruzu kullanmakta, gerek ahenkte, gerekse şiiriyeti yakalamakta hiç şüphe yok ki örnenin mükemmeliyetini yakalamıştır. Bununla beraber Gibb'in belirtiği konu yani İran etkisinin en fazla olduğu dönem olarak belirtilen bu yüzyıl, Nef'î ile başlıyarak şiirimize getirilen dil ve üslupdan dolayı edebiyat dilimizin en fazla Farsçalaştığı dönem olması son derece doğru bir görüştür.

Esasen Ziya Paşa, Harabat 'ta Nef'î ile Nâbî'nin Divan edebiyatında yeni bir şiir dilini meydana getirdiklerini, dili genişleterek ifadeyi çeşitlendirdiklerini, dile yeni bir süs ve ifadeye yeni bir şekil verdiklerini, onlardan önce Türk dili tek bir kıymet iken onların dile soktukları Farsça ile Türkçenin daha mükemmel bir hale geldiğini şöyle belirtir:

İstanbul iken maWar-ı ‘irfân
İstanbul iken muÄâf-ı buldân
Yapdı iki Äaşralı bu Iâli
Vanlı birisi biri Ruhâlı
Ya‘nN biri Nef‘N-i suHan-ver
Hem digeri NâbN-i mu‘anber
Bunlardır eden lisânı tevsN‘
Bunlardır eden beyânı tenvN‘
Bunlar verdi zebâna ziynet
Bunlar verdi beyâna wÑret
TürkN dili evvel idi yektâ

Etdi onu FârsN du bâlâ
Hem öyle yakışdı iki cevher
GÑyâ ki karıştı şNr ü şekker
YâHud iki baIr-i ‘ilm ü ‘irfân
Birleşdi berâber oldı ‘ummân 9

XVII. yüzyılın ilk yarısında Nef’î ile beraber edebiyatımızda kullanılmaya başlıyan şiir dili yanı sıra İran adabiyatının edebî ekollerinden Sebk-i Hindî’nin tanınmaya başlaması genel olarak dikkat çeken iki önemli özelliktir. Şiir dilini, saflaştırma çabası içinde Türkçeden dili uzaklaştırıp yeni bir şiir dili meydana getiren şairlerimiz, Nef’î ile başlıyarak sırasıyla İran edebiyatının Örfî (ö. 1590), Feyzî-i Hindî (ö. 1595), Tâlib (ö. 1629), Kelîm (ö. 1650), Sâib (ö. 1670), Şevket (ö. 1689) gibi Sebk-i Hindî’nin belli başlı şairlerini yakından takip etmişlerdir.

Kaside ve Gazel

XVII. yüzyılın ilk yarısında yetişen şairler kaside ve gazel tarzında geleneğe bağlı olarak eser vermişlerdir. XVI. yüzyılda kaside Fuzulî ve Bâkî’nin elinde çok ahengli bir seviyeye ulaşmış, İran şairlerinin eserleriyle mukayese edilebilecek bir mükemmelliğe ulaşmıştır.

XVII. yüzyılda kaside alanında Nef’î, yalnız devrinin değil Divan edebiyatının en büyük şairi sayılmıştır.10 Nef’î’nin devrinde kabul edilen ustalığı, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda devam eder.11Nedîm bile Nef‘î‘nin üstadlığını kabuletmiş fakat gazelde Bâkî ve Yahyâ kadar kuvvetli olmadığını bir kasidesinde şu beyitiyle belirtmiştir;

Nef’N vâdN-i kasâ’idde suhan-perdâzdır
Olamaz ammâ gazelde BâkO vü Yahyâ gibi12

Bâkî’yi bu yüzyılda kasidede devam ettiren Nef’î ve gazelde takip eden Yahya olmuştur.

IV. Murad’ın debdebe ve azametini, renkli, ahenkli ve mubalağaya fazla yer veren ifadesi ile çok güzel aksettiren şair, tabii olarak padişahın da takdirini kazanmış ve IV. Murad aşağıdaki medhiye kıtasını söyleyerek Nef’î’ye ne kadar kıymet verdiğini göstermiştir.

Gelüñ insâf idelüm gözleyelüm mikdârı

Şâ ‘irüz biz diyerek lâf ü güzâfı Woyalum

İdelüm bN-meze söz söylemeden istigfâr

Dâmen-i Nef‘N-i pâkNze-edâyı dutalum

Biz kelâm ugrısıyuz Wande o şâIib-güftâr

Aña teslNm idelüm emrine münWâd olalum13

Bu devirde Nevîzâde Atâyî (ö. H. 1044/M. 1635/36), Kafzâde Fâizî (ö. H. 1031/M. 1621/22), Gânîzâde Nâdirî (ö. H. 1036/M. 1626/27), Sabrî (ö. H. 1055/M. 1645/46) gibi kıymetli kasideciler olduğu halde Nef’î’nin şöhreti hepsini gölgede bırakmıştır.

Bu devirde gazel tarzında Bâkî’nin rindâne ve âşıkâne tarzını takip eden şeyhülİslâm Yahyâ, üstad olarak tanınır. XVI. yüzyılda Anadolu sahasında kaside ve gazelde Zâtî, Hayâlî gibi kabiliyetli şairleri geri bırakarak, Kanunî Sultan Süleyman devrinin diğer sanat eserlerinde de görülen üstünlük, şiirde çığır açan Bâkî’de kendini gösterir. Sultanü’ş-şuarâ olan Bâkî’yi, XVII. yüzyılda iki büyük şair takip etmiş ve iki tarz meydana çıkmıştır.

Nef’î ve şeyhülİslâm Yahyâ, Bâkî’yi örnek kabul ederek yeteneklerinin bütün güçü ile uğraşıp Divan şiirini daha ahenkli ve daha mükemmel bir şekle sokmaya çalışmışlardır. Gibb, Nef’î’nin Osmanlı şiirini, yerli ve Türk olan bütün özelliklerden ayırıp İranlılaştırdığını söyler.14 Böylece denebilir ki Bâkî tarzını, bu yüzyılın ilk yarısında kasidede Nef’î, gazelde Yahya

geliştirerek devam ettirmişlerdir. Gibb, Nef'î ve Yahya tarzını birer ekol olarak ele alır. Nef'î ve onu takip edenlerin tarzına "sünî ekol", Yahya ve onun tarzında şiir söyleyenlerinkine "tabii ekol" adını vererek bu devirde iki ayrı ekol olduğunu belirtir.15

Henüz Bâkî (ö. 1000 H./1600 M.) hayatta iken tanınmış bir şair olan Yahyâ (d. 960 H./1552 M.-ö. 1053 H./1643 M.) uzun müddet yaşamış ve muasırları tarafından devrinin en büyük gazel üstadı olarak tanınmıştır. 16 Devrinin belli başlı şairlerinin çoğunu hicvetmiş olan Nef'î, ona karşı hürmetkar olduğu gibi bu asrın bütün büyük şairleri de o takdire iştirak etmişlerdir.17 Kâtip Çelebi, onun için "müftülük Ebussuûd Efendi'de kemâlin bulup bunlarda hatm oldu" demiştir.18

Bu yüzyılın ilk yarısında, his ve hayalî ince bir şair olan tütün ve afyon gibi keyif verici maddelere düşkünlüğünden dolayı fazla yazmaya vakit bulamadığından şiirleri ancak bir divançe teşkil eden Bâkî-Yahyâ takipçisi şeyhülİslâm Bahâyî19 (ö. 1064 H./1653 M.); az yazmış olmakla beraber XVII. yüzyılın değerli şairlerinden Bâkî-Yahyâ takipçisi Vecdî20 (ö. 1072 H./1661 M.); Sebk-i Hindî tarzında İran şairi Örfî etkisi ile rindane ve âşıkane gazeller yazan kendisini Rum'un Örfî'si olarak tanıtan Fehîm21 (ö. 1058H./1648 M.); Nef'î tarzını devam ettiren gazellerinden çok kasideleri ile şöhret bulan Nef'î'nin de takdir edip bir mısraını tazmin ettiği Sabrî22 (ö. 1055 H./1645 M.); Nef'î takipçilerinden şehrî 23 (ö. 1071 H./1660 M.); edebiyat tarihimize şiirlerinden çok tezkiresi Riyâzü'ş-şu'arâ ile giren daha çok bir gazel şairi olan Riyâzî (ö. 1054 H./1644 M.); bu devrin meşhur hattatlarından ve üstad bir şair olan Cevrî (ö. 1065 H./1654 M.); Farsça bilgisinden dolayı kendisine Tâlib-i Rum ve Örfî-i Sânî denilen Nef'î tarzını benimseyip onu taklide çalışan Nef'î şagirdi Alî24 (ö. 1050 H./1640 M.); IV. Murad'ın nedimlerinden şehname-hânlıkla ve sergüzeşt naklinde bî-nazîr olarak tanınan Tıflî25 (ö.1070 H./1665 M.); zekası, bilgisi ve

nüktedanlığı sebebiyle IV. Murad'a nedim olan padişahın huzurunda Nef'î ile müşâarede bulunup hükümdarın emriyle Nef'î için uzun bir hicviye yazan Nef'î'nin sevmediği26 bir şair olan Mantikî27 (ö. 1045 H./1635 M.); şair ve mutasavvıf bir kişi olan Fehîm ve Nâilî-i Kadîm gibi bu dönemin üstadlarının feyz aldığı Sabûhî Dede28 (ö. 1057 H./1647 M.) gibi şairler yetişmiştir.

Bu devirde yetişen şairler genellikle Bâkî etkisinde gelişen Yahya ve Nef'î tarzını takip ederken bir taraftan da İran edebiyatının Sebk-i Irakî'den sonra yenilik yaratmak tekrardan kurtulmak için meydana gelen Sebk-i Hindî adındaki üslubunu tanıyıp taklit etmeye başlamışlardır. Nef'î, Örfî etkisi ile kısmen bu üslubun etkisinde kalmasına rağmen Yahyâ bu üsluptan hemen hemen hiç etkilenmemiş bir şair olarak karşımıza çıkar. XVII. yüzyılın ilk yarısının edebî durumuna göz atarken dikkati çeken önemli nokta işte bu Fars şiirinin genellikle Sebk-i Hindî ismiyle tanınan üslubunun Türk şiirini etkilemeye başlamasıdır. Sebk-i Hindî şairlerinden, kasidelerinin fahriyelerinde ilk bahseden Türk şairi Nef'î'dir. İran şiiri Hafız'in ölümünden (791 H./1389 M.) sonra Irak üslubunda tekrara düşmüş ve Hafız güçünde diğer bir şair yetiştirememiştir. İran edebiyatında büyük üstadları Hafız ve Câmî ile son bulur.

Safavî Hanedanının Şii mezhebi inancına sahip olmaları ve bu ideolojiyi yayma gayretlerinin sonucunda İranda resmi mezhep olarak Şii mezhebi kabul edilmiş methiye ve kaside önemini yitirmiştir. Ayrıca meydana gelen sosyal değişim yanı sıra bu dönemde iktisadî olarak İran büyük bir refah dönemine girmiştir. İsfahanda kurulan iş yerlerinde zenginleşen halk yeni bir sosyal sınıf yaratmış, edebî dili bilmeyen bu halkın konuşma dili şiir diline girerek ifade tarzı da değişime ugramıştır. şii mezhep olan Safevîlerin medhiyeye ve kasideye ilgi göstermemeleri şairlerin medhiyeden elde ettikleri gelirden mahrum kalmaları yüzünden, henüz eski geleneklerin

devam ettiği Hindistan'a gitmeleri ve Fars edebiyatına büyük ilgi duyan Türk hükümdarlar tarafından himaye edilmeleri neticesinde meydana çıkan bu yeni üsluba Hind üslubu adı verilmiştir.

Son zamanlarda bazı İranlı edebiyat tarihçileri, XVI. yüzyıldan itibaren İsfehanın büyük bir kültür merkezi ve başşehir oluşundan dolayı ve bu kültür merkezindeki şairlerin kullandıkları bir üslup olduğu için de bu üsluba "Sebk-i İsfehanî" adını verirler.29 Bu üslup, Hindistan, Afganistan ve Osmanlı şiir sahasında çok beğenilip yakından takip edilmiştir. İran'da XVI. yüzyılın ortalarında başlayıp XVIII. yüzyılın ortalarına kadar devam eden, Safavî Hanedanının iktidara geçmeleri ile ortaya çıkan şiirde bu düşünce ve ifade değişikliği, 150 sene boyunca Fars edebiyatının üslubu olmuştur. Bu üslubun genel özelliklerini kısaca şöyle özetliye biliriz;

a. Sebk-i Irakî'de öncelikle kullanılan söz sanatları yerine şiirde mâna ve fikre önem verilmesi, mâna derinliği;

b. Geniş bir muhayyele ve buna dayanan mubalağa sanatının fazlaca kullanılması;

c. Tamamiyle hayalî imajların, çok girift kinaye ve istiare sanatları içinde ifadesi ve uzun terkiplerin kullanılması;

d.Karamsarlık ve derin bir ızdırabın ifadesi ve bunun sonucu dış dünyadan kaçıp tasavvufa yönelme;

e. Daha önce söylenmiş mazmunların terkedilerek bunların yerine yeni mazmunların aranması;

f. Dilde, hayallerde, üslubda son derece incelik ve zarafet;

g. Halkın kullandığı dilinin şiir dili olarak kullanılması, halk terim ve tabirlerinin şiir diline girmesi,

ğ. Tlasik gazelin konusu olan aşk, sevgili ve şarap yerine, yeni mazmun arama gayreti içersinde gazelde, hikmet, felsefe, öğüt gibi konuların çok işlenmesi;

h. Teşbih, istiare, kinaye, hüsn-i talil, leff ü neşr, müraat-i nazir gibi edebî sanatların fazla kullanılması;

ı. Beyitin önem kazanması. Bu beyitler kafiye ve redif ile birbirine bağlanıp gazel şekline girmiştir. Genellikle beyitin ilk mısraında edebî değeri olmayan bir konu, bir söz söylenir, ikinci mısrada mütenazır leff ü neşr, temsil veya mürekkep temsil sanatı yapılarak yukarda söylenen konu şiirleştirilir. şairin asıl önem verdiği bu ikinci mısradır, yani aklın duyguya çevirildiği yerdir. İki mısra arasındaki ilgi ne kadar hünerli olursa beyit o kadar başarılı olur. Sebk-i Hindî şairleri birinci mısraya, “pîş-mısra’” derler ve bu mısranın bir tekrar veya başkasının olmasının önemi olmadığı gibi şiir sayılabilecek bir özelliği olmamasının da önemi yoktur. Buna karşı, “mısra’-ı berceste” dedikleri ikinci mısra, yeni ve daha önce söylenmemiş olmalıdır. İşte bu mısra-i berceste yüzünden

Sebk-i Hindî şairleri yeni mazmun yaratıcı olmak zorundadırlar. Yeni bir mazmun söylemek için iki mısra arasındaki ilişkiyi temin eden teşbihte, ikinci hatta üçünçü derecede çağrışımların kullanıldığı benzetmelerle şiir, zamanla anlaşılmaz hale gelmiştir.

Sirus Şemisâ'ya göre "Sebk-i Hindî'de asıl önemli konu beyittir. Büyük şair, birinci mısra ile ikinci mısra arasında güzel ve yeni bir ilişki kurabilen zihne sahip olan şairdir. İki mısra arasındaki ilişki teşbih yani benzetme olmalı, yalnız benzetme yönü yeni olmalıdır."30

XVII. yüzyıl Türk şiiri, Sebk-i Hindî etkisiyle, şiirde munakkahiyet yani fazlalıktan sıyrılarak veciz ve dolgun, her kelimesi luzumlu ve yerli yerinde bir ifade tarzı kullanır. Bu yüzyılda şairler daima fazla söz söylemekten kaçınmışlar, sözün özünü söylemeye çalışmışlardır. Bu kısa fakat öz söyleme gayreti, bilhassa gazellerin kısalmasına sebep olmuştur. XV ve XVI. yüzyıllarda gazellerin 7 ve 9 beyitten meydana gelmelerine karşılık XVII. yüzyılda 5 beyitten uzun gazellere az rastlanır.

Bu yüzyılın diğer bir özelliği ise şiir dilinin değişmesidir. Şiir dilindeki Türkçe kelimeler yumuşamış, bir takım pürüzlerden dil kurtarılmıştır. Daha önce dile giren Farsça ve Arapça kelimelerden zarif olmayanları terk edilerek bir tasnife uğramış, yeni kelimeler şiir diline girmiştir.

Bu dönemde Nef'î, bu üslubun şairlerini yakından takip etmiş ve bu üslubun bazı özelliklerini şiirinde kullanmıştır. Bu üslubun Irak üslubundan en önemli farkı olan mânaya ehemmiyet vererek söz sanatlarını ikinci plana itme özelliğini Nef'î'nin kasidelerinde görmek mümkündür. Nef'î, şiirlerinde fazlalıktan sıyrılarak veciz ve dolgun söz söylemek gayreti içersinde her kelimesi luzumlu ve yerli yerinde bir ifade kullanırken zincirleme izafet tamlamaları ile şiirine mâna derinliği vermeye çalışmıştır. Onda şiirlerinde sanat yapma gayretinden çok söylemek istediğini, mâna derinliği içersinde söyleme endişesinin yanında sonsuz bir muhayyile

güçünün getirdiği mubalağalı bir ifade tarzı vardır ki bu özellikler onun çok takdir edip beğendiği İran şairi Örfî'nin de özellikleridir. Türk şiirinde XV ve XVI. yüzyıllarda 7 ve 9 beyitli olan gazeller, kısa ve öz söyleme gayreti ile kısalmıştır. Nef'î, genelde beş beyitlik gazeller söyler. Nef'î, İstanbul'a gelmeden önce kendisine Darrî yerine Nef'î mahlasını veren Gelibolulu Alî'ye teşekkür maksadıyla yazdığı suhan redifli kasidesinde Firdevsî, Sa'dî, Hafız, Câmî gibi bir çok İran şairlerinden bahseder. Burada dikkat çeken nokta bütün bu şairlerin Firdevsî dışındakilerin hepsi sebk-i Hindî'den önce İran edebiyatının üslûbu olan Sebk-i Irakî'nin üstadlarıdır. Daha önce söz konusu ettiğimiz gibi İran edebiyatını yakından takip eden Nef'î, gençlik çağında Sadî, Hafız, Enverî gibi sebk-i Irakî şairlerinin eserlerini okumuş sonra Sebk-i Hindî şairlerini takip etmiştir.

Padişahlara yazdığı kasideleri incelediğimiz zaman ilk defa II. Osman'a yazdığı kasidelerinde Sebk-i Hindî şairlerinin adını fahriyelerinde anmıştır. IV. Murad'a yazdığı kasidelerinde yeri geldikçe Örfî'nin adını geçirir ve onun Selim'in atlarına yazdığı rahşiyesine karşılık, Nef'î de Türk kasidesinde ilk defa IV. Murad'ın atlarına rahşiye yazmıştır. Sebk-i Hindî, Nef'î ve onun tarzında şiir söyliyen şairler tarafından özellikle Örfî etkisiyle bu yüzyılın ilk yarısında kendini gösterirken yüzyılın ikinci yarısında, Nâilî-i Kadim ve Nâbî'nin yetişmesiyle gazelde en güzel örneklerini verecektir.

Bu yüzyılın diğer önemli özelliği ise edebî dilin değişmesi ve Nef'î tarafından yeni bir şiir dili yaratılmasıdır. Daha önce şiir diline girmiş olan Farsça ve Arapça kelimelerin arasında bir seçim yapılırken bunlara ilaveten Farsça mükemmel bir divan meydana getirecek kadar iyi Farsça bilen Nef'î tarafından yeni bir şiir dili kullanılmıştır. Ne yazık ki bu dil Türkçeden tamamen uzak, fiil ve bazı kelimelerin dışında tamamen Farsçadan alınmış bir şiir dili olmuştur. Bu şiir dilindeki Arapça kelimeler

de İran şiirinde kullanılarak gelmiştir. Böylece daha önce şiir dilinde bulunan Türkçe kelimelerin artık şiirde kullanılmadığı görülür. Buna karşılık şiir dilinde bir aheng ve ifade zenginliği getirilmiştir. Bu yeni şiir dili aruzun kullanımında da kolaylık yaratmış daha önce Türkçe kelimelerde yapılan imaleler ve zorluklar tabii olarak ortadan kalkmıştır.

Mesnevî

Bu yüzyılın ilk yarısında mesnevî alanında bol eser verilmiştir. Mesnevîde genellikle İran edebiyatının klasik konuları bırakılmış daha fazla mahalli ve orijinal konular yaratılmaya başlanmış, bu alanda mahallileşme XVI. yüzyıla nazaran daha geniş ölçüde kendini göstermiştir. Kafzâde Fâizî ve Rıf'atî'nin Leylâ vü Mecnûn'ları ile Rıf'atî'nin Yûsuf ü Züleyhâ'sı, Fasîh Dede'nin Hüsrev ü şîrîn'i bir yana bırakılacak olursa, mesnevî konularında bir yerlileşme görülür. XVI. yüzyıldan itibaren gazel ve kaside alanında, Türk şairleri İran şairleri ile kendilerini aynı seviyede görüp onlarla boy ölçüşürken mesnevî alanında henüz İran'ın üstünlüğüne ulaşılmamış olduğu kabul edilir.31 XVII. yüzyılın en büyük mesnevî üstadı sayılan Nevîzâde Atâyî, Sâkî-nâme'sinde bu konuda;

Ki medh ü tegazzülde RÑmN-kalem

Olup gâlib-i sâhirân-ı ʻAcem

Çü şemşNr-i hÑn-rNz-i ʻOvmâniyân

ZuhÑr itdi ruchân-ı TürkN-zebân

VelNkin kalup şNve-i MevnevN

Sözi anda Aʻcâmun oldı kavN32

diyerek henüz mesnevî alanında İran şairlerine ulaşamadıklarını belirtikten sonra bu mesnevî ile kendisinin bu başarıyı elde ettiğini ileri sürer.

Yine XVII. yüzyıl mesnevî yazarlarından Ganizâde Nadirî Zafer-nâme'sinde aynı düşünceyi şu beyitlerle tekrar etmiştir;

XasNde Eazel Äarzında RÑmNyân

Virürler ‘Acemler Wadar gerçi şân

Xanı RÑmda öyle bir mevnevN

Ki ma‘nâ vü lafzı ola hep WavN

Bu taIWNWe idüp olar i‘tirâf

Buna itmedi kimse hergiz lâf33

Nevîzâde Atâyî, Ganîzâde Nâdirî ve diğer mesnevî şairlerinin bu tarzda İran şairlerine ulaştıklarını iddia etmelerine rağmen mesnevîlerinde önceki yüzyıla nazaran büyük bir üstünlük ve gelişme görülmez. Yalnız konularda görülen yerleşme bu yüzyılın mesnevîde görülen en önemli özelliktir.

Bâkî tarzını devam ettiren üslupdaki divanının yanında, Sohbetü’l-ebkâr, Nefhatü’l-ezhâr, Hilyetü’l-efkâr, Sâkî-nâme veya ‘Alem-nümâ, Heft-hân adlı beş mesnevîden meydana glen bir hamse sahibi olan Nevîzâde Atâyî mahalli konuları oldukça akıcı bir üslup ile küçük hikayeler olarak nazmetmiştir. Osmanlı Türk hamseciliğinde kendisine müceddid unvanı verilmiş olmasına rağmen bir yüzyıl sonra şeyh Galip, Hüsn ü Aşkında;

İstânbulumuzda Nev‘N-zâde

Etmiş tek ü pÑyını piyâde

Olmaz belN luÄf-i Äab‘ı inkâr

Anun gibi dahi niceler var34

diyerek onu mesnevî tarzında diyerlerinden üstün bulmadığını belirtir.

İyi bir tahsil görmüş olan Ganîzâde Nâdirî, divan ve münşeatı dışında 800 beyitlik bir Miraciye ve 2000 beyitlik bir şeh-nâme nazmetmiştir.35III. Mehmed, I. Ahmed ve II. Osman devirlerini anlatan bu şehnâmenin diğer adı Zafer-nâme’dir.

Bu devirde divan sahibi olup mesnevî yazmış şairlerden Riyâzî, 1036 beyitlik bir Sâkî-nâme nazmetmiştir. şiirlerinde Bâkî üslubunu devam ettiren Riyâzî daha çok tezkiresi ile tanınır.

Leylâ ile Mecnûn ve Sâkî-nâme adlı iki mesnevîsi olan Kafzâde Fâizî de bu devrin mesnevî şairlerindendir.

Bu yüzyılda sâkî-nâme yazmak oldutça revaçtadır. Safavî hanedanı döneminde İran edebiyatında moda haline gelmiş olan sâkî-nâme tertip etmek, Osmanlı şiirinde de sevilen bir konu olmuştur. Bu devrin hemen hemen bütün şairleri sâkî-nâme yazmıştır. Nef'î, Nev'îzâde Atâyî, Riyâzî, Azmizâde Hâletî, şeyhülİslâm Yahyâ, Allame şeyhî Efendi gibi şairler bu modaya ayak uydurmuşlardır. Eskiden beri mesnevî tarzındaki büyük hikayelerin içinde sâkî-nâmelerin olduğu gibi kaside, terkib-i bend ve terci'-i bend şekillerinde de sâkî-nâmeler yazılmıştır. Nev'îzâde Atâyî'nin mesnevî şeklindeki sâkî-nâmesi 1561 beyit, Riyâzî'nin sâkî-nâmesi 1025 beyit, Hâletî'nin sâkî-nâmesi ise 520 beyit olup çeşitli bölümlere ayrılmış büyük mesnevîlerdir. Bu yüzyılda da dinî, sofiyane eserler, evliya menkabeleri, çeşitli tarikatlara dair didaktik eserler manzum olarak yazılmıştır. Yazılan miraciyeler içinde en meşhuru Ganîzâde Nâdirî'nin 600 beyitten ibaret olan Miraciyesidir. Divanı ve Hadis-i Erba'in Tercümesi olduğu halde asıl şöhretini Hilye-nâme'si ile yapan Hâkânî, eserinde peygamberin şekil ve şemailini nazmen tarif etmiştir; açtığı bu çığırda Neşâtî, Selâhî gibi şairler manzum hilye yazma hususunda onu takip etmişlerdir. Daha sonra Lutfî, Rıza ve Tahir Olgun gibi Mevlânâ'nın hilyesini manzum olarak yazanlar da Hâkânî takipçileridir. Bu vadide tek olma özelliğini korumuş olan şair hakkında Muallim Naci

Gelmemiş saña hâlâ vânN

Ümmetin mefharisin HâWânN36diyerek Hakanî'nin üstünlüğünü vurgulamıştır. Buna karşılık Ali Canip Yöntem, Hakanî'nin Hilyesi için "didaktik sahadan asla ayrılmayan bu manzume, yüksek bir edebî kıymeti haiz olmamakla beraber sırf mevzuunun kudsiyeti sebebiyle bir zamanlar büyük bir şöhret olmuştur"37 demektedir.

Üsküdarlı Mahmud Hüdayî bu devrin önemli mutasavvıflarından olup divanı yanı sıra Necâtü’l-garîk adlı eseri vardır.Türk edebiyatında en çok rağbet gören nazım şekillerinden biri olan rübainin, “Milli Türk nazmında beyit yerine dörtlüğün şiir birimi oluşu ve İslâmî Türk edebiyatının günümüze kadar gelebilmiş en eski manzum mahsullerinin çoğunun dörtlüklerle yazılmış olması göz önünde bulundurulursa, çok erken kullanıldığını kabul etmek gerekir.”38 Nitekim Fuat Köprülü, “Klasik Türk Nazmında Rubai Eskiliği” adlı makalesinde Türkçe rubailerin tarihini XII. yüzyıla kadar indirmekte ve bu güne kadar hiç fasılasız bir tekamül takip ettiğini39 belirtmektedir. Gerçektende Divan edebiyatı şairlerinin çoğu bu şekle büyük bir rağbet göstermişlerdir.40 XVII. yüzyılın ilk yarısında rübaide en çok şöhret kazanan, divan, sâkî-nâme bir de münşeat sahibi olan Azmîzâde Haletî (ö. 1040H./1631M.) yetişmiştir. Haletî, rübaî tarzının en önemli temsilcisi olup bazı kütüphanelerde divanının içinde olan rübaîleri ayrı bir risale haline getirilmiş olarak bulunmaktadır. Kendisinden bir yüzyıl sonra Nedim, bir kasidesinde HâletN evc-i rübâ‘Nde uçar anWâ gibi41

diyerek Haletî’nin bu konudaki başarısını belirtir. Gibb, Haletî’den bahsederken onu İran’ın meşhur rübaî şairi Hayyam’la mukayese edip Haletî’nin rubaîlerinde Hayyamda görülen orijinalite ve derinlik bulunmadığını belirtir.42

Hiciv

XVII. yüzyılda hiciv, hezel, mizah yaygınlaşmıştır. Kaside, gazel, mesnevî, terkib-i bend, Terci‘-i bend, kıta gibi çeşitli nazım şekilleri ile yapılan hicivler, devrin sosyal tarihi için oldukça kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir.43

Divan edebiyatında hiciv önemli bir yer tutar. Sadece XVII. yüzyılda değil bütün Divan edebiyatı içersinde hicivlerinden en çok söz edilen şair

Nef'î'dir. Nef'î, Sihâm-ı Kazâ ile gerçekten büyük bir ün yapmıştır. Bu devirde, Nef'î gibi bir hiciv mecmuası yapmamış olmakla beraber Kafzâde Faizî, Nevîzâde Atayî, Mantıkî, Ganizâde Nadirî ve Riyazî, Nef'î ile karşılıklı hicivler yazmışlardır. Bütün bu şairlerin hicivlerden bir kısmı Sihâm-ı Kazâ'nın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan bir nüshada mevcuttur.44

Ayrıca Nevîzâde Atayî'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T.Y. 319 nolu Hamse nüshasında "Hazeliyat Divançesi" adı altında bu şairin hicivleri toplanmıştır. IV. Murad'ın nedimlerinden olan Mantikî'nin padişahın huzurunda Nef'î ile müşaarede bulunduğu, hükümdarın emriyle Nef'î için uzun bir hicviye söylediği, Nef'î'nin de onun firenk taklidi yaptığını söylemesi üzerine Mantıkî, böyle bir şey yapmadığına yemin ederek padişahın gazabından kurtulduğu, Sadrazam Hafız Ahmet Paşa'nın ölümüyle neticelenen isyandan sonra nedimlikten ayrıldığı Hülasatü'l-Eser'de yazılıdır.45 1044 yılında Şam'a kadı olarak tayin edilen Mantikî'yi

Mukallid, mashara, mudhik tutalum MantıkN olmış

Nice mollâ olur ol har 'aceb bN-hÑde da'vâdur46

beyitiyle bir kasidesinin fahriye bölümünde hicveden Nef'î, onu taklitçi, komik ve soytarı olarak tanımlayıp bu kişilikteki bir insanın molla olamayacağını açıkça belirtikten sonra

NazNre diye Kur'âna nice katl olmaz ol kâfir

O gÑne kâfirün katli niçün muhtâc-ı fetvâdur

diyerek onun fetvaya ihtiyaç olmadan öldürülmesi gerektiğini belirtmiştir. Nitekim, Mantikî de, Nef'î'nin öldürülmesinden bir sene sonra Şam'da fetvaya gerek duyulmadan öldürülmüştür. Mantıkî'nin hivicleri toplanmamış olduğu için ancak Nef'î'nin yukarda bahsettiğimiz Sihâm-ı Kazâ nüshasındaki Nef'î'ye yazdığı hicivleri dışındaki hicivleri göremedik.

Nesir

XVI. yüzyılda nesir alanındaki gelişme, edebî nesir dilini halkın konuşma dilinden gittikçe uzaklaştırmıştır. XVII. yüzyılda ise, bu uzaklaşma son haddini bulmuştur. Veysî ve Nergisi gibi sanatkârane nesir ustalarının gittikçe karmaşık hale getirdikleri edebî nesir, düşüncenin ikinci plana atıldığı, uzun cümlelerin seciili cümleciklerle birbirine bağlandığı, sanat yapma endişesi içersinde mânanın ikinci dereceye indiği, çeşitli terkiplerle yüklü, Arapça Farsça kelimelerle yüklü bir hal alarak Türkçeden uzaklaşıp en yapay şekle ulaşmıştır. O kadar ki şiir dili, veznin getirdiği kolaylık, mısra'nın kısalığı ve cümlenin beyitte bitmesinden dolayı bu yüzyılın nesri karşısında daha kolay anlaşılır halde kalmıştır. Her yüzyılda olduğu gibi, bu yüzyılda da bu sanatkârane nesrin yanında Türkçe tıbbî, tarihî ve dinî eserlerde, genellikle daha sade, anlaşılır ve sanat yapma kaygusundan uzak bir nesir de gelişimini sürdürmüştür.

Münşiyane üslup ile Veysî, Münşeat'ı, Siyer'i, Hâb-nâme-i Veysî ve şehâdet-nâme-i Veysî adlı eserleri vardır. Yine bu devirde edebiyatımızın sanatkârane nesirde en büyük inşa üstadı Nergisî, Nihâlistan, İksîr-i Sa'âdet, Meşakü'l-Uşşâk, Kânûnü'r-Reşâd ve Gazâvât-i Müslîme isimli beş eserden meydana gelen bir hamse ve çoğu kazasker, kadı, müderris dostlarına yazdığı 50'den fazla mektubunun toplandığı bir Münşeât yazmıştır. Bunların dışında Kara Çelebizâde Abdülazîz Efendi Ravzâtü'l-Ebrâr adlı tarihi ile, Masrâfzâde Şefik Efendi'nin Şefik-nâme adlı tarihi, bu münşiyane üslub ile yazılmıştır. Nevîzâde Atayî'nin Hadâyikü'l-Hakâyik Fî Tekmileti'ş-Şekâyik" adlı eseri bu üslubun örneklerindendir.

Bunların yanısıra, XVII. yüzyılda siyasî, bilimsel ve ekonomik durumun vahametini farkedip bunun sebeplerin inceleyen ve bu durumdan kurtulmak için düşüncelerini 1631'de devrin padişahı IV. Murad'a 22 arz tezkeresi ile sunan Koçi Bey47, üslubunun sadeliği ve samimiliği ile tanınır. Büyük bilim adamı Kâtip Çelebi'nin Arapça ve Türkçe olarak 20 kadar eseri olup

bunların en önemlileri Fezleke, Takvîmü’l-Tevârih, Tuhfetü’l-Kibâr Fî Esfâri’l-Bihâr, Mizânü’l-Hakk, Düstûrü’l-Amel, Cihân-nümâ, Keşfü’z-Zünûn adlı kitaplardır.

Edebiyatımızın büyük seyyahı Evliyâ Çelebi’nin Seyahat-nâmesi bu devrin sade nesrinin en güzel örneklerindendir.

Bu iki birbirine zıt üslubun yanında, orta yolda yazılmış Seyyid Rızâ’nın Tezkeresi, Seyrekzâde Mehmed Asım Efendinin Zeyl-i Zübdetü’l-Eş’âr’ı, n bahsedebiliriz.

Mesnevî şarihlerinden İsmail Ankaravî ve Sarı Abdullah, tarihçiler arasında Hasan Beyzâde Ahmed, Topçular Katibi Abdulkadir, Peçevî İbrahim, Solakzâde Hemdemî, tezkere yazarlarından aynı zamanda bu devrin ileri gelen şairleri olan Riyazî, Kâfzâde Fâizî, Nevîzâde Atayî önemli ediplerdendir. Kâfzâde Fâizî edebiyatımızda ilk antoloji mahiyetindeki tezkereyi yazan şairimizdir. Tezkereciler içersinde bu dönemde ilk ve son manzum tezkereyi yazan Güftî’den de söz etmek gerekir.

1 Fuat Köprülü, Eski Şairlerimiz 2 Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1931, s. 323

2 Yazma Divanlar Kataloğu, cilt II XVII. Asır, İstanbul 1959

3 Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, Alî’nin Bilinmeyen Bir Eseri, Mecmaul-Bahreyn,V. Tarih Kongresi, Ankara 1960

4 Ali, Mecma’ü’l-Bahreyn, Millî Kütüphane Yazmalar A. 136

5 Tulga Ocak, Nef’î Konusunda Yeni İki Belge, Hacettepe Beşerî Bilimler Dergisi, Cilt10, sayı 4.

6 Gibb, A History of Ottaman Poetry, Cilt III., s.245

7 Fuat Köprülü, a.g.e., s.324

8 Fuat Köprülü, a.g.e., s.323-330

9 Ziya Paşa, Harabat, Mukaddime, İstanbul 1291,s. 9

10 Fuat Köprülü, a.g.e. s.387

11 Abdülkadir Karahan, Nef'î Divanından Seçmeler, İstanbul 1972, s. 12

12 Nedim, Nedim Divanı, Halil Nihat Boztepe Baskısı, İstanbul 1338-1340, s.49

13 Abdülkadir Karahan, Nef'î, Hayatı, Sanatı, Şiirleri, İstanbul 1954, s.9

14 Gibb, a.g.e., Cilt III, s.246

15 Gibb,a.g.e., Cilt III, s. 247

16 Riyazî, Beyanî,

17 Fuat Körrülü, a.g.e., s. 325

18 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kat., Yahyâ Efendi, s. 296-306

19 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kat., Yahyâ Efendi, s.349

20 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kat., Yahyâ Efendi, s.391

21 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kat., Yahyâ Efendi, s.331

22 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kat., Yahyâ Efendi, s.313

23 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kat., Yahyâ Efendi, s.379

24 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kat., Yahyâ Efendi, s.324

25 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kataloğu, Yahyâ Efendi, s.405

26 Nef'î'nin Sihâm-ı Kazâ'sında Mantikî için yazılmış bir çok kıt'anın yanı sıra Türkçe divanında NazNre diye Kur'ân'a nice katl olmaz ol kâfir O gÑne kâfirin katli niçün muhtâc-ı fetvâdur beytini söyler. Hakikaten Mantıkî, fetva alınmaya ihtiyaç duyulmadan öldürülmü? tür.

27 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kataloğu, s. 292

28 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kataloğu, s. 322

29 Şah Hüseynî, “Sebk-i Isfehanî”, Mecelle-i Daniş Gede-i Edebiyat, sayı 75

30 Sîrûs Şemisâ, Sebk-i inâsî-i i Ş‘r, s.288.

31 Fuat Köprülü, a.g.e., s. 323

32 Nevîzâde Atâyî, Hamse, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail No. 413, vr. 11a-11b

33 Ganîzâde Nâdirî, Zafer-nâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi No. 5250, vr. 15b

34 Gibb, a.g.e. c.III, s. 237

35 Ganîzâde Nâdirî, Şeh-nâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Efendi No. 5250

36 Muallim Naci, Osmanlı Şairleri, s. 51

37 Ali Canip Yöntem,-Edebiyat Fakültesi Mec., cilt II, s.1-2

38 Nihat Çetin, Rübaî, İslâm Ansiklopedisi, cilt 9, s. 760

39 Fuat Köprülü,”Klasik Türk Nazmında Rübaî’nin Eskiliği” Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1934?, s.113-122

40 Nihat Çetin, a.g.e.,

41 Nedim, Nedim Divanı, s.49

42 Gibb, a.g.e., cilt III,s. 224

43 Fuat Köprülü, a.g.e., s. 328

44 Sihâm-ı Kazâ, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T.Y. 511

45 Muhammedü’l-Muhibbî, Hülasatü’l-Eser, Cilt I, s. 198-199

46 İstanbul Kütüphaneleri Yazma Divanlar Kataloğu, s. 292-296

47 Koçi Bey, Koçi Bey Risalesi, (sadeleştiren Zuhuri Danış man), M.E.B. Devlet Kitapları, İstanbul 1972

Akkuş, Metin, Nef’î Sanatı ve Türkçe Divanı, Doktora Tezi, Erzurum 1991.

Akkuş, Doç. Dr. Metin, Nef’î Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara 1993.

Akkuş, Doç. Dr. Metin, “Ömer Nef’î’nin Hayatı ve Biyografi problemleri” Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma ları Enstitüsü Dergisi, sayı 3, 1995.

Akkuş, Doç. Dr. Nef’î ve Siham-ı Kaza, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

Atalay, Mehmet, şair Nef’î, Farsça Divanın Edisyon Kritiği ve Uslûbu, Doktora Tezi, Erzurum 1988.

Atalay, Yrd. Doç. Dr. Mehmet, Nef’î-Farsça Divan, Erzurum 1999.

Akün, Prof. Dr. Ömer Faruk, “Kaside”, İslâm Ansiklopedisi cilt IX, İstanbul 1964.

Alptekin, Ali, Nef’î-Farsça Divanının Tenkitli Neşri, Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Tez. 818.

Avcı, Zikri, Nef‘î Divanında Osmanlı Yaşayış Tarzının İzleri” Fırat Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Aydın, Dündar, “Belgelere Göre Nef’î’nin Dedesi Mirza Ali’nin Hayatı ve Soyu”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sayı 4, İstanbul 1990. Babinger, Franz,

“Nef’î”,The Encyclopedia of Islam, Cilt III, Leyden 1936

Bilmen, Saffet Sıdkı, Nef’î ve Siham-ı Kaza’sı, İstanbul 1943.

Brown, E. G., A Literary History of Persia, Cilt I-IV, Cambridge 1930.

Coşkun, Ali Osman, Seyrekzâde Mehmed Asım’ın Hayatı ve Zübdetü’l-Eş’âr Adlı Eseri,Yüksek Lisans Tezi,Gazi Üniversitesi, Ankara 1985.

Çetin, Nihat, “Rübai”, İslâm Ansiklopedisi, cilt IX, İstanbul 1964.

Danişmend, İsmail Hami, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, cilt III, İstanbul 1961.

Demiroğlu, Mukaddes, Nef’î’nin Kasideleri, Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Tez. 1077.

Enverî, Divan-ı Enverî, Tebriz 1266.

Ebüzziya Tevfik, Nef'î, Kütüphane-i Ebüzziya, Temsil-i Sani, İstanbul 1311.

Gelibolulu âlî, Münşeat, A.Ü. D.T. C. F. No: 38718

Gelibolulu âlî, Divan-ı Alî, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T.Y. 695.

Gelibolulu âlî, Künhü'l-Ahbar

Gelibolulu âlî, Mecma'u'l-Bahreyn, Milli Kütüphane, Yz. A. 136.

Gibb, E. J. W., A History of Ottaman Poetry, Cilt III. London 1904.

Gibb, E. J. W., Osmanlı Şiir Tarihi, İstanbul 1943.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul 1953.

Hafız, Divan-ı Hafız, (Ba tashih-i) Dr. Kazvinî, Tehran 1320.

Hakanî, Divan-ı Hakanî, (Ba tashih-i) Ali Abdürresülî, Tehran 1316.

Hammer-Purgstall, J. von, Devlet-i Osmaniye Tarihi (terc. Mehmet Ata), C. VII., İstanbul 1333.

Hammer-Purgstall, J. von, Geschichte der Osmanischen Dichtunst, volume III., Pesht 1837.

Hayyampur, Ferheng-i Suhanveran, Tebriz 1340

İbnü'l-Emin Mahmut Kemal (İnal),"*lî'nin Hayatı ve *sârına Dâir", Menakıb-ı Hünerveran yayımı başına yazılan tetkik, Türk Tarih Encümeni Külliyatı 9, İstanbul 1926

İbnü'l-Emin Mahmut Kemal (İnal),"Nef'î'ye Dair", Türk Tarih Kurumu Encümeni Mecmuası, sayı 19, İstanbul 1928.

İpekten, Doç. Dr. Haluk, Nâilî-i Kadîm, Hayatı ve Edebî Kişiliği, Ankara 1973.

İpekten, Prof. Dr. Haluk, Nef'î, Hayatı Sanatı Eserleri, Akçağ Yayınları, Ankara 1996

İsen, Prof. Dr. Mustafa, "Erzurumlu şairler ve Nef'î", Türk Edebiyatı, sayı 140, 1985

İsmail Belig, Nuhbetü’l-Asâr Li Zeyl-i Zübdeti’l-Eş’ar, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. 182.

İsmail Belig, Nuhbetü’l-Asâr Li Zeyl-i Zübdeti’l-Eş’ar, Hazırlayan

Prof. Dr. Abdülkerim Abdülkerimoğlu, AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1999 s.490-493

İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, İstanbul 1959.

Kafzade Faizî, Zübdetü’l-Eş’ar, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. 1646.

Kalkandere, Sabri, Divanlar Kataloğu, El yazması halinde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde mahfuz.

Karabey, Prof. Dr. Turgut, “Nef’î’de Hiciv”, Türk Edebiyatı, sayı 140, 1985

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, Fuzulî-Muhiti, Hayatı ve şahsiyeti, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. No. 140 İstanbul 1946.

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, Nâbî, Türk Klasikleri 19, Varlık Yayınevi, İstanbul 1953

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, “Vesikaların Işığı Altında Nef’î’nin Hayatından Çizgiler”, Türk Dili Dergisi cilt III., sayı 29, 1954.

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, “şair Nef’î’nin Hayatını Aydınlatan Bir Eser Bulundu”, Cumhuriyet Gaz. 30.1. 1954

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, Nef‘î‘nin Hayatı, Sanatı, şiirleri, Türk Klasikleri 32, Varlık Yayınevi İstanbul 1954.

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir,”Nef’î’nin Yerme ve Sövmedeki Hüneri” Türk Düşüncesi, cilt I, sayı, 1954

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, “âlî’nin Bilinmeyen Bir Eseri; Mecma’ü’l-Bahreyn”, V. Tarih Kongresi, Ankara 1960.

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, “Nef’î”, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1964.

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, Kanunî Sultan Süleyman Çağı şairlerinden Figanî ve Divançesi, İstanbul Üniversitesi Yayınları No. 1181, İstanbul 1966.

Karahan, Prof. Dr. Abdülkadir, “şair Nef’î’nin şiirlerinde ÇağınınTarihin-

den Çizgiler”, Türk Tarih Kongresi, 1976.

Kâtip Çelebi, Fezleke, cilt II., İstanbul1287.

Kâtip Çelebi, Keşfü’z-Zünûn, İstanbul 1941.

Kâtip Çelebi, Mizânü‘l-Hakk Fi İhtiyâri’l-Ahakk, M.E.B. Devlet Kitapları 1972.

Koçi Bey, Koçi BeyRisalesi, (Sadeleştiren: Zuhuri Danışman), M.E.B. Devlet Kitapları, 1972.

Köprülü, Fuad, Eski şairlerimiz-Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934.

Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1926.

Köprülü, Fuad, “Bir Nef‘î Şagirdi”, Hayat Mecmuası, cilt II., sayı 36, 1927.

Kurnaz,Prof. Dr. Cemal,”Nef’î’yi Anarken”, Divan Edebiyatı Yazıları, Akçağ yayınları, Ankara 1997.

Kurnaz,Prof. Dr. Cemal,”Ölümünün Üçyüzellinci Yılında Nef’î” (Kitap Tanıtma), Divan Edebiyatı Yazıları, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.

Küçük, Prof. Dr. Sabahattin, “Nef’î’de At Sevgisi”, Erdem 5 (14 Mayıs) 1989.

Kürkçüoğlu, Kemâl Edip,” Nef‘î‘nin Bilinmeyen Birkaç şiiri”, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, cilt VII., Ankara 1946.

Levend, Agah Sırrı, Edebiyat Tarihi Dersleri (Tanzimata Kadar) İstanbul 1943.

Levend, Agah Sırrı, Türk Edebiyatı Tarihi, C. I., Türk Tarih Kurumu, Ankara 1973.

Mallof, Rıza,”Nef’î’nin Trajedisi”, Phılologıa Orıentalıs,1973.

Muallim Naci, Osmanlı şairleri, 1307.

Muallim Naci, Esamî, İstanbul 1308.

Muallim Naci, Istılahat-ı Edebiyye, İstanbul 1314.

Muhibbî, Hulasatü’l-Eser, Kahire 1284.

Mu’temen, Zeynelabidin, Tahavvul-i şi’r-i Fârisî, Tehran 1352

Müstakim-zade Süleyman Sadeddin,Mecelletü’n-Nisâb, Süyeymaniye Kütüphanesi Halet Efendi No.628.

Na’ima, Tarih-i Nâ’imâ, C.III., İstanbul 1280.

Naimüddin, Seyyid, Nef’î ve İran şiiri, Doktora Tezi, A.Ü. Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi,Tez No 79, 1953.

Naimüddin, Seyyid, “Nef’î’nin Bilinmeyen Kasideleri ile Diğer Manzumeleri”, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt 9, Sayı I., 1953.

Naimüddin, Seyyid, “Nef’î’de Memleket ve İstanbul Sevgisi”, Türk Dili Dergisi, Cilt III., sayı 26, 1954.

Namık Kemâl, Tahrib-i Harabat, İstanbul 1303.

Nedim, Nedim Divanı, Halil Nihat Boztepe, İstanbul 1338/1340

Nevizade Atayî, Hamse-i Atayî, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, 413.

Nusret Efendi, Tarihçe-i Erzurum, İstanbul, 1338.

Ocak, Dr. F.Tulga, Nef’î’nin Türkçe Divanı, basılmamış Doçenlik Tezi, 1980.

Ocak, Dr. F. Tulga, “Nef’î Konusunda Yeni İki Belge”, Hacettepe Beşerî Bilimler Dergisi, Cilt 10, sayı 4, 1981

Ocak, Doç. Dr. F. Tulga, “Nef’î İçin Söylenmiş Bir Hiciv Beyti Üzerine”, H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, sayı 1, 1983

Okay, Orhan, “Nef’î’nin şiirlerinde Ses Unsuru”, Türk Edebiyatı, sayı 140, 1985

Örfî, Divan-ı ‘Örfî, Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Manzum Eserler Kısmı, No 403.

Örfî, Divan-ı ‘Örfî, Bekuşiş-i Cevâhirî, Tahran 1337.

Recâizade Ekrem, Talim-i Edebiyat, İstanbul 1330.

Recâizade Ekrem, Kudemâdan Birkaç Şair, İstanbul 1305.

Rızâ, Seyyid Mehmed, Tezkire-i Rızâ, İstanbul 1316.

Rızâzade şafak, Tarih-i Edebiyât-ı İrân, Tehran 1321.

Riyâzî, Mehmet, Riyâzü‘ş-şu‘ârâ, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. 4098.

Safâ, Prof. Dr. Zebihullah, Genc-i Suhan, C. 1, Tahran Seyrekzâde Mehmet Asım, Zeyl-i Zübdetü’l-Eş’ar, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. 2401.

Şahhüseynî, Prof. Dr., “Sebk-ı Isfehânî”, Mecelle-i Danişgede-i Edebiyât ve ‘Ulûm-i İnsânî, şumare 75 Tehran 1350.

Şemisâ, Dr. Sîrûs, Sebk-şinâsî-i şi‘r, Tehran 1374.

Şemseddin Sâmi, Kamûsü‘lAlâm, cilt VI, İstanbul 1316.

Şeyh Galib, Divan-ı Galib, Bulak, Kahire 1252.

Şeyhî, Zeyl-i Zeylü’ş-şekayıkş, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T.Y. 81.

Tahsin, Berrin, XVII. Asır şairlerinden Nef‘î, Yaşadığı Devir,

Hayatı, Eserleri, Tesiratı, Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Tez. 183

Tarlan, Prof. Dr. Ali Nihat, Nef‘î’nin Farsça Divan Tercümesi, İstanbul 1944.

Tarlan, Prof. Dr. Ali Nihat, “Nef‘î ve Tuhfetü’l-Uşşâk Tercümesi”, Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, Sayı 11., İstanbul 1946.

Tevfik Fikret, “Aveng-i Tesavir V. Nef‘î”, Servet-i Fünun Mecmuası C.XVI., İstanbul 1314.

Uzluk, Feridun Nafız, “Şair ve Fikir Adamlarımızın Elyazısı Mühürleri”, Türk Dili Dergisi, cilt II, sayı 24, Ankara 1953.

Uzunçarşılı, Ord. Prof. İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, cilt III, 2. Kısım, 2. Baskı, T.T.K., Ankara 1977.

Ünver, Prof. Dr. İsmail, “Nef‘î’de Övgü kalıpları”, Türk Dili S, 50 (406, Ekim 1985)

Ziya Paşa, Harabad, cilt I, İstanbul 1921.

XVII. Yüzyılda Gelişen Hikemî Tarz ve Nâbî'nin "Hayrî-Nâme"si / Doç. Dr. Ali Fuat Bilkan [s.742-747]

Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Hikmet, bilgelik, hakîmlik, varlık ve eşyanın asıl amacı, özdeyiş ve atasözü gibi anlamlara gelmektedir. Hikemîlik ise, eşya ve olayları "anlamlandırma", varlık ve olayların gizli anlamlarını çözme üzerine kurulmuş bir ifade tarzıdır. Hikemî üslûp, bir edebî anlayış olarak "düşünceye dayalı hikmetli söz söyleme" olarak tanımlanabilir. Bu üslûp genellikle XVII. yüzyıl Osmanlı şairlerinden Nâbî ile birlikte anılagelmiştir. XVII, yüzyılın ikinci yarısında eserler veren Nâbî ile temsil edilen bu üslûp bir sonraki yüzyılda da etkili olmuştur.

Esasen daha XVI. yüzyılda edebî eserlerde görülen sosyal konular, giderek toplumsal bir eleştiri muhtevâsı kazanmış ve bir üslûp biçimi olarak kabul görmüştür. Nef'î, Nev'izâde Atâyî, Sâbit gibi XVII. yüzyılın diğer şairlerinin de eserlerinde sosyal muhtevâyı öne çıkarmaları, yaşanan sosyal olayların bu üslûbun gelişmesinde rol oynadığını düşündürmektedir. Mevlânâ ile Yunus'tan intikal eden tasavvuf geleneği ile Fuzûlî ile birlikte anılan lirizm, edebiyat dünyamıza ne kadar zenginlik kazandırdı ise, Nâbî'ye atfedilen "hikemiyât" da his ve hayal dünyamızı o derece etkilemiş ve edebî geleneğimize yeni bir üslûp kazandırmıştır. Nâbî mu'akkibleri

olarak bilinen Tâlib, Râmî, Sâbit, Nazîm, Sâmî, Râşid, Seyyid Vehbî, Koca Râgıp Paşa, Sünbülzâde Vehbî'nin bu yeni üslûbu geliştirerek devam ettirmesi, edebiyat dünyası için önemli bir ifade vadisi açmıştır, diyebiliriz. Tanzimat edebiyatında Akif Paşa ve Ziya Paşa'da da görülen bu tefekküre dayalı şiir anlayışı, Abdülhâk Hâmid, Necip Fazıl ve günümüzdeki mu'akkipleri tarafından sürdürülmüştür.

"Nâbî ekolü" olarak da bilinen bu üslûp özelliği, "hakîmâne şiir söyleme" anlayışı, İran edebiyatında Şevket-i Buhârî ve Sâib-i Tebrizî tarafından temsil edilmiştir. Geleneksel İran şiirinde mistik veya hissî etkilerin, bilhassa XVII. yüzyılın başlarından itibaren, düşünce ve felsefeye, hayatta olup bitenleri "anlamlandırmaya" yönelik, yeni bir tarza dönüştüğü bilinmektedir. Nâbî de İranlı çağdaşı Sâ'ib'in şiirde kullandığı bu didaktik, hakimâne tarzı benimsemiş ve şiirinde kullanmıştır. Böylece Nâbî, bir yandan emniyete, rahata ve huzura susamış bir toplumun insanı olarak, diğer yandan da şiirde düşünceye yer veren İranlı çağdaşı Sâ'ib'in tarzını benimseyerek Türk şiirini yeni bir vadiye, fikir ve hikmet vadisine götürmüştür

Hikemî tarzın oluşmasında elbette ki devrin sosyo-kültürel yapısının büyük etkisi vardır. Prof. Dr. Mine Mengi'ye göre, Nâbî'nin ekol sahibi oluşu, "düşünmeye ve düşündürmeye ağırlık veren sanat anlayışıyla yakından ilgilidir." Prof. Dr. Mengi, Nâbî'nin "çağının sükûn ve huzurdan yoksun insanına doğru yolu göstermeyi, öğüt vermeyi amaç edindiği"ni de belirtmektedir.1

Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, Nâbî'nin hikemî anlayışa yönelişini şöyle yorumlamaktadır: "Denebilir ki Nâbî, çağının huzursuzluk ve kararsızlıktan, hükümet yönetiminden başlayarak çeşitli meslek erbabı arasında yaygınlaşan zulüm, hile, yalan, rüşvet, mal ve menala aşırı rağbet, riyakârlık, her işte menfaata bağlılık gibi kötü huyların toplumu kemirmesi

karşısında, fikir ve hikmetin gölgesinde -manen olsun- rahat ve dağdağasız yaşamak iç arzusuyla dolu bir şahsiyettir."2

Nâbî'nin, Sâib-i Tebrizî gibi olan-bitenin arkasındaki hikmeti araştırması, varlık ve eşyanın yaradılış gayesini nazara vermeye çalışması, hikemî tarzın dinî ve tasavvufî yönünü de ortaya koymaktadır. Divân şairi, genellikle eşyanın kendisinde bıraktığı etki ile eşyayı yeniden yorumlamaya girişmektedir. Şair, objeyi olduğu gibi değil, kendi zihninde uyandırdığı akisle görme temayülündedir. Şair, etrafındaki sosyal ve kültürel değişime bağlı olarak değişen gündemi ve maddî kültür unsurlarını şiirlerinde yansıtacağına göre, her dönemin "müşebbehünbih dünyası"nı da farklı unsurlar oluşturacaktır. Dolayısıyla şairlerin "görme biçimleri" aynı zamanda şahsî ve orijinal üslûplarını da ortaya koyan bir önem taşımaktadır.

Bu anlamda Nâbî, sosyal ve kültürel değişmeleri Divân şiirine sokarak bilhassa gazellerinde "hikmetli söyleyişlere" yer vermiş ve aynı zamanda eşya, durum ve olaylara bakış açısındaki orjinallik ile de gazel tarzına "hikemî" bir üslûp getirmiştir.

Nâbî'nin gazellerinde, yüzyılın sosyal, kültürel ve ekonomik özellikleri gerek kelime gerekse düşünce ve yorum biçiminde yoğun olarak yer almaktadır. Şairin "alışkanlığı kırmak" olarak adlandırılabilecek üslûp farklılığının bir özelliği olarak, yeni ve çoğu şiir diline uygun olmayan kelimeler kullanması, gazel diline getirdiği yenilik bakımından dikkat çekmektedir.

Nâbî, gazellerinde, diğer Divân şairlerinden biraz farklı bir üslupta, çarşı, pazar, terazi, alış-veriş, satıcı, müşteri gibi ticarî kavramlar etrafında çeşitli söz oyunları yapar ve dönemin ekonomi bilgisini kullanır. Şairin gazel türünü, sosyal çevreyi, ekonomik yapıyı ve insan ilişkilerini ifade etme vasıtası olarak değerlendirmesi, türün muhteva bakımından genişlemesini sağlamıştır. Nâbî, kendi dönemine kadar pek az kullanılan ve

esasen şiir diline fazla uygun olmayan bu tür ticaretle ilgili kelime ve kavramları devrin zihniyetini yansıtacak biçimde yorumlamaktadır:

Bâzâr-ı harîdâr-ı'inâyet götüridür

Hiç bey' ü şirâ anda terâzû ile olmaz (G.266/4)3

(Lutuf, ihsan alıcısının pazarlığı götürü usûlüyledir. Orada alım satım terazi ile olmaz.)

Cevâhir-i hünerün dürcin açma ey Nâbî

Bu çârsûda harîdâr-ı ma'rifet yokdur (G.185/5)

(Ey Nâbî, kabiliyet elmaslarının sandığını açma! Zira bu çarşıda marifet alıcısı yoktur.)

Prof. Dr. Mehmet Kaplan, Nâbî'nin bu nitelikteki imajlarını, şehir hayatında servet, para, mevki ve eğlencenin başlıca ihtiras konusu haline dönüşmesine bağlar. Kaplan'a göre; "şehirli bir tip olan ve şehirde yaşayan Nâbî, hayat ve kâinata tam bir şehirli gözüyle bakar. Kullanmış olduğu imajlar bu bakımdan çok dikkate değer. (….)

Nâbî'ye göre kâinât bir çarşıdır ve ona alış-veriş ve terazi kanunu, yani tezatlar arasında denge prensibi hâkimdir.4 Şairin "dükkân, çarşı, pazar, ücret, müşteri" gibi ticaretli ilgili kelimeleri benzetme, mecaz ve istiare unsuru olarak kullanması, şüphesiz XVII. yüzyılda yoğunlaşan ticarî hayatın da bir göstergesidir. Şair, herkesin gördüğünden farklı birşeyler yakalama çabası içerisindedir. Sözgelimi, bir şiirinde, cemaatin eski ve bakımsız câmilere rağbet göstermeyip daha gösterişli câmilere gitmesini de bir kültürel değişmenin görüntüsü olarak ifade eder:

Şöhreti mâl iledür ma'bed-i İslâmun da

Câmi'-i köhne-i bî-vakfa cemâ'at gelmez (G.278/6)

(İslâm ma'bedi olan câmilerin şöhret bulması mâl ve varlığa bağlıdır. Zira vakıfsız eski câmiye cemaât rağbet etmez.)

Şairin önündeki sofrada içi pirinç ile doldurulmuş tavuğu veya kuşu yorumlaması da bu yönde orijinal bir bakış açısı yansıtır:

Kerem vaktinde lâzım hem eziyyetsiz gerek yohsa

Pirinc ile pür itmek küşte murgı sûdmend olmaz (G.313/2)

(Kerem, zamanında ve eziyetsiz yapılmalı, yoksa ölmüş kuşun karnını pirinç ile doldurmanın, ona artık faydası olmaz.)

Şairin, minâreyi değerlendirme biçimi de alışılmışın dışındadır. Herkesin dimdik, dosdoğru gördüğü minâre, şaire içi eğri olan ve bu hâliyle de inancında samimî olmayan bir insanı düşündürür:

Ezân derûnına itmez güzer zebânından

Derûn-ı sînesi kec olmağın menârelerün (G.439/2)

(Minarelerin içindeki merdiven eğri olduğundan ezan, tesirsiz kalır ve dilden kalbe geçemez.)

Nâbî'nin şiirlerinde, 17. yüzyılda "kültürel soğuma dönemi"nin sosyal hayata yansıyan başlıca özellikleri, "insan ilişkilerindeki samimiyetsizlik", "ahde vefasızlık", "sadakatsizlik" olarak ortaya çıkmaktadır. Şairin tabiatı "anlamlandırmasında" bu sosyal tablonun da etkisi açıktır. Şairin her tarafın buz tuttuğu soğuk bir kış manzarasını, sosyal hayattaki "kültürel soğuma hâli" ile mukayese ederken ironik bir üslup kullanması gözden kaçmamaktadır:

O gûne eyledi âsâr-ı sermâ'âleme te'sîr

Ki virmez tondurur şimdi kime virsen emânetler

(Soğukluk, âlemi o denli etkiledi ki emaneti şimdi kime versen, dondurup geri vermez.)

Binâ-yı'ahd-ı hûbân gibi te'sîr-i bürûdetden

Buz üstinde turur hep şimdi bünyân-ı sadâkatler

(Sadakat yapıları, sevgililerin verdikleri sözleri gibi, soğuğun etkisinde şimdi hep buz üstünde durmakta, her an kayma tehlikesi göstermektedir.)

Tabiat ile sosyal hayat arasındaki benzetmeler, dönemin "soğumuş" dinî kurumlarını ve kişilerini de hedef alır. Dönemin şeyhlerinin kerameti, buzların üzerinde yürüyerek güyâ su üzerinde yürüyormuş intibâı vermeye dönüşmüştür:

Sular üstinde reftâr itmeden gayre degül kâdir

Bu demde şeyhlerden olsa da sâdır kerâmetler (G.61/4,5,6)

(Bu zamanda şeyhlerin kerametleri, su üstünde yürümekten ibârettir.)

Verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, hikemî tarzın önemli bir özelliği olarak Divân şairi, genellikle eşyanın kendisinde bıraktığı etki ile olay ve durumları yeniden yorumlamaya girişmektedir. Şair, objeyi olduğu gibi değil, kendi zihninde uyandırdığı akisle görme temayülündedir. Bu akiste, dönemin siyasî, sosyal ve kültürel manzarasının etkisi büyük rol oynamaktadır. O halde şairin objeyi yorumunda, dönemin felsefesi ve hayat anlayışıyla bir parelellik aramak yanlış olmaz. Nâbî'nin verilen örneklerdeki "yorumlama" tarzı, "çözülme dönemi"nin karamsar ve olan-bitenin aslını araştırma karakterine uygun düşmektedir. Şair, eşya ve olayları ibret-âmîz bir bakışla tahlil ederek ders vermeye, olayları örneklemeye ve ahlâkî değer yargılarıyla meseleleri bir düşünce zemininde çözmeye çalışmaktadır. Nâbî ahlâkçı ve bilge bir kişilik sergileyerek sosyal olayları ve dönemin yozlaşmış bir takım müesseselerini, dinî anlayış çerçevesinde değerlendirmektedir. Ancak bu dinî anlayışın da XVII. yüzyıldaki zihniyetten farklı olduğu muhakkaktır.

Her dönemin maddî kültür unsurlarında farklılıklar olacağı muhakkaktır. Şair, etrafındaki sosyal ve kültürel değişime bağlı olarak değişen gündemi ve maddî kültür unsurlarını şiirlerinde yansıtacağına göre, her dönemin "müşebbehünbih dünyası" da biribirinden farklı unsurlardan oluşacaktır. Dolayısıyla şairlerin "görme biçimleri", aynı zamanda onların şahsî ve orijinal üslûplarını da ortaya koymaktadır. Nâbî, sosyal ve kültürel

değişmeleri, Divân şiirine sokarak bilhassa gazellerinde “hikmetli söyleyişlere” yer vermiş ve aynı zamanda eşya, durum ve olaylara bakış açısındaki orjinal “görme biçimiyle” de gazel tarzına yeni bir üslûp getirmiştir.

Bilindiği gibi hikemî tarz, Nâbî’den sonra da sürdürülmüştür. Ancak Nâbî muakkipleri, Nâbî’nin hikemî üslubunu hissettirmeyen kuru ve sadece nasihat vermeyi ön plana çıkaran bir anlatım sergilemişlerdir. Bu şairlerden Sâbit, Seyyid Vehbî, Tarihçi Râşid, Arpaemîni-zâde Sâmî, Çelebî-zâde Âsım, Antakyalı Münîf, Diyarbakırlı Hâmî, Koca Râgıp Paşa, Haşmet, Fıtnat Hanım, Sünbül-zâde Vehbî, Sürûrî, Keçeci-zâde İzzet Molla, Ziyâ Paşa, Mu’allim Nâcî, Hersekli Ârif Hikmet, şiirlerinde “hikmet ve düşünce” ağırlıklı konuları işlemişlerdir.5

Nâbî’nin bahse konu olan eseri Hayrî-nâme, 1701 yılında, şairin henüz yedi yaşında olan oğlu Ebulhayr Mehmet Çelebi için kaleme aldığı nasihat-nâme türünde bir mesnevidir.6 Daha ziyade “Hayriyye” olarak bilinen eserin adını, Nâbî “Hayrî-nâme” olarak belirtir:

Kisve-i nazma kodıkda hâme

Eyledüm nâmını Hayrî-nâme7

Bu mesneviyi benzerlerinden farklı kılan husus, XVII. yüzyıl şairinin, farklı bir üslup kullanmasıdır. Nâbî, bir yandan oğluna nasihat ederken diğer yandan dönemin sosyo-kültürel yapısı hakkında da önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Dönemin diğer sosyal tenkit ihtivâ eden eserleriyle Hayrî-nâme arasında bu bakımdan önemli bir benzerlik bulunmaktadır. Aynı yüzyılda yaşamış olan Veysî de 1608’de kaleme aldığı ve devrin bozukluklarını anlattığı “Hâb-nâme”sinde fikirlerini rüyasında görmüş gibi anlatır. XVII. yüzyılda kaleme alındığı bilinen ancak müellifleri belli olmayan Hırzü’l-Mülûk, Kitâb-ı Müstetâb, Kitâbu Mesâlih

gibi eserlerin yazarlarının, belli kaygılardan dolayı isimlerini vermek istemedikleri de düşünülebilir.

Şair, Hayrî-nâme'yi yazdığı yıllarda Halep'te yaşamaktadır. Ancak bilhassa Divân'daki kaside ve tarihlerinden, Nâbî'nin merkezde olup bitenleri çok yakından izlediği anlaşılmaktadır.8 Hayrî-nâme, bu yönüyle taşradan İstanbul'a bakış açısını da yansıtır. Bir nasihatname olarak Hayrî-nâme hakkında çok şey söylenebilir.

Nâbî'nin Hayrî-nâme'si 35 bölümden oluşmaktadır. Eserin başında kendisi hakkında bilgi veren şair, oğluna ilk bölümlerde İslâmın şartlarını anlatır. İlim ve marifetin önemi, İstanbul'un güzelliği; açgözlülük, alay, mizah ve dedikodunun zararları gibi ahlakî konulara yer veren şair, oğluna faziletli ve rahat bir hayat için gerekli şartları saymaktadır. Nâbî, devrinde yaygın olan remil ve nücum ilmiyle uğraşmanın gereksizliğini belirtir, oğluna içki ve uyuşturucudan uzak durmasını söyler, yalanı ve dolandırıcılığı eleştirir, musikî ve şiirin sınırlarını çizer, sabrın erdemliliği üzerinde durur. Kendi döneminde ziraatin artık geçerli bir meslek olmadığını ve paşalık, kadılık gibi mesleklerin yozlaştığını belirtir. Oğluna Divan hocalığı gibi biraz daha tehlikesiz ve rahat bir meslek tavsiye eden şairin, bir bakıma özetlediğimiz bu eserini, daha farklı bir yaklaşımla değerlendirmek gerekmektedir. Hayrî-nâme, sadece bir nasihatname olarak değerlendirilmemelidir. Bize göre, henüz yedi yaşındaki bir çocuğa önündeki uzun hayatı hakkında, pedagojik açıdan çok erken ve seviye üstü bilgi veren bir eserin muhtevasındaki sosyal, kültürel ve siyasî malzemeyi, daha ziyade Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyıldaki görünümü bakımından değerlendirmek gerekmektedir.

Nâbî'nin Hayrî-nâme'de değindiği sosyal konuların pekçoğu devrin önde gelen ilim adamlarından Kâtip Çelebi tarafından da ele alınmıştır. Yazarın Fezleke, Takvîmü't-Tevârih, Mizanü'l-Hakk fî-İhtiyâri'l-Ehakk gibi

eserlerindeki Kahve, Rüşvet, Afyon, Kadızâde Efendi gibi başlıklarda, dönemin güncel konuları hakkında bilgiler yer almaktadır. Kâtip Çelebi, kendisinden ders aldığı Kadızâde Şeyh Mehmet Efendi'nin şahsiyeti ve ilim anlayışıyla ilgili bilgi verdikten sonra, XVII. yüzyıla damgasını vuran Kadızâdeler zihniyetini ve bu yüzyılda ulemâ arasında ihtilâf sebebi olan konular hakkında bazı örnekler verir:

"Raks ve devr hususunda eski davayı yenileyüp bütün halvetîler ve mevlevîler hasım olmuş idi. Tahta depenler ve düdük çalanlar deyu her va'zı lâf sokmaktan ve taş atmaktan hâli değil idi. Karşı taraftan dahi Sivasî ve İsmail Efendi evliyayı ve tarikatı inkâr eder, dinsiz ve zındıktır, deyu dil uzatırlardı. Bir zaman Yezid'e lânet, Peygamberin anasının babasının müslüman olup olmadığı, peygamberlere salât ve selâm vermek, dört halifeye "Allah razı olsun" demek, Regaip ve Kadir namazı ve Hızır'ın hayatta olup olmadığı münakaşaları sürüp nice dedikoduya ve tartışmaya sebep olmuş idi. Kendisi zarif ve ârif kimesne olmağla, bu makule muhalefet meselelerini ahmakların ayağına köstek edüp "muhalefet et, tanınırsın" dedikleri gibi, padişahların malûmu olmuş ve herkesin üstüne geçmekle işini görmüş idi. Sair ahmaklar, bir yapmacığı ciddi sanup onu taklit ile taassup mezhebinin derdine düşüp kuru kavgaya tutuldular. Bu güne kadar Kadı-zâdeli ile sair zümreler, bilhassa Sivasî taraftarları arasında batıl taassup düşmanlığı bir mertebeye varmıştı ki, yanlarında, zanlarınca biribiriyle vuruşmak, halâl olmak derecesine varmış idi."9

Kâtip Çelebi, bir dönemin gündemini boş yere işgal eden bu tür hareketleri tasvip etmediğini söyleyerek padişahtan her iki tarafı da cezalandırmasını ister:

"İslâm sultanı bu çeşit ham sofuları ve boş taassup erbabını, kim olursa olsun, ezmek ve yola getirmek vaciptir. Zira, geçmişte taassup savaşından çok fesat çıkmıştır. Gerek halvetî ve gerek Kadı-zâdelü ahmakların

doğruluk cihetinden göründüklerine inanmayup bir tarafın üstün gelmesi caiz görülmeye.”10

XVII. yüzyıl hakkında şimdiye kadar pekçok yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerin neticesinde ortaya çıkan görüşler, XVII. yüzyılın bir duraklama ve çözülme dönemi olmasında birleşmişlerdir. Genel olarak bu yüzyıldaki çözülmeyi kolaylaştıran etkenler arasında, coğrafî keşifler, askerî alandaki yenilikler, ekonomik buhranlar, tımar sistemindeki değişmeler gösterilmiştir. Gerek M.G.S. Hodson, gerekse XVII. yüzyıl üzerinde önemli çalışmalar gerçekleştiren Doç. Dr. Mehmet Öz, çözülmenin sistemin hemen her alanında gerçekleştiği yargısını yanlış bulmakta ve temel değişmenin, “mutlakiyetçiliğin çöküşü” veya daha doğru bir tespitle “bürokrasinin güçlü bir konuma gelmesi”nde aranması gerektiğini söylemektedirler.11

Hatırlanacağı gibi, Nâbî’nin eserinde ortaya koyduğu temel konulardan biri, “A’yânların merkezî otoriteden bağımsız davranmaları ve taşrada bir nevi adem-i merkeziyet hâlinin gelişmeye başladığı” konusu idi. Bu, gerçekte XVII. yüzyılda mutlakiyetçiliğin yavaş yavaş zayıflamaya başladığını ve bunun yerine taşradaki A’yânlık kurumunun yükseldiğini de göstermektedir. Bu yönüyle, sonraki asırlarda gerçekleşecek olan ve mutlakiyetçiliğin çöküşünün ilanı anlamına gelen Tanzimat ve Islahât fermanlarını hazırlayan sürecin, XVII. yüzyılda başladığını söylemek yanlış olmaz.

Hayrî-nâme’de şairin oğluna ısrarla “Divân hocası” olmasını istemesi de dikkat çeken bir diğer husustur. Bu yüzyılda bürokrasinin (kalemiyenin) önem kazanması, şairin oğlunu bu mesleğe yönlendirmesine sebep olmuştur.

Bu yüzyılda “tımar ve devşirme sisteminin bozulduğunu ve eski düzene dönülmesi gerektiğini” belirten Koçi Bey’in bu konularındaki düşünceleri,

esasen ferdî bir kanaât niteliğindedir. Bilindiği gibi, batıda sürekli toprak kaybeden Osmanlı Devleti, zarurî olarak asker kaynağını yeni fethettiği Kafkaslar'dan sağlamak yoluna gitmiştir. "Ateşli silahların yaygınlaşması ve piyadenin öneminin artışına paralel olarak devletin ücretli asker sayısını arttırması ve dirlik olarak tahsis edilen gelirleri nakdî vergilere dönüştürme çabaları sonucunda da tımar sistemi zayıflamaya başlamıştır."12 Dolayısıyla bu alanlarda yapılan düzenlemeler, sosyal, siyasî ve ekonomik sebeplere bağlı olarak gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, bu yüzyılda siyasî ve ekonomik alanlarda değişen dengeler de bir önceki asırda iyi işleyen kanunların aynen uygulanmasını imkânsız hâle getirmiştir. XVII. yüzyılda ortaya çıkan sosyal ve kültürel görüntü, insan kalitesi ve insan yetiştirme sisteminin bozulduğunu da göstermektedir. Yüzyılın diğer tarihî ve edebî eserlerinde ortaya konan fikirlerin aynı noktada birleşmesi ve âdeta bir üslup birliği içerisinde farklı konularda aynı ifadeleri dile getirmesi dikkat çekicidir.

Nâbî'nin bir sosyolog tavrıyla meseleleri tahlil etmesi, tarihî olaylara ışık tutarak ele aldığı konuları objektif bir anlayışla değerlendirmesi, şairin kişiliğiyle yakından ilgilidir. O serâzât ve kimseden birşey beklemeyen tokgözlü haliyle, herşeyi ifade edebilme hürriyetini de yakalamıştır. Şairin temsil ettiği hikemî tarz, Osmanlı düzenine ve müesseselerine daha objektif yaklaşma anlayışının gelişmesini sağlamıştır.

XVII. yüzyılda Türk edebiyatında gelişen "hikemî tarz"ın, bu yüzyılda dünyada gelişen fikir hareketleriyle ilişkisi üzerinde de durulmalıdır. Bilhassa XVIII. yüzyılda batıda rastlanan "Aydınlanma Çağı"nın temellerinin, bir önceki yüzyılın rasyonalist ve ampirist felsefelerinden kaynaklandığı göz önünde bulundurulursa, bu ilişkinin mahiyeti de anlaşılmış olacaktır. Zira "Aydınlanma hareketi, pedagojik nazariye ve reform hareketlerinde de akıl ve tabiata uygun bir eğitim anlayışının

savunulması şeklinde ortaya çıkar. Bu dönemde eğitime o kadar çok önem verilir ki, aydınlatma fonksiyonu bizzat eğitimden beklenir. Hatta Locke'un bilgi teorisinden hareket eden aydınlanmaya göre, doğuştan "boş bir levha" olan insan zihnini dolduran, şekillendiren eğitim olacaktır. Böylece aydınlanma dönemi düşünür ve eğitimcilerinde eğitim, adeta insanı istenilen kalıba sokabilecek sihirli bir değnek olarak telakki edilir."13

XVII. yüzyılda Hayrî-nâme ve XVIII. yüzyılda Lutfiyye gibi pedagojik, didaktik eserlerin kaleme alınmasında, bu yüzyıllardaki eğitim teorilerinin ne kadar etkili olduğu tartışılabilir. Ancak her iki eserin de özellikle "çocuğa hitap eden bir üslup" tercih etmelerinde, bu yüzyıllarda eğitimin "çocuklardan başlatılması" yönündeki anlayışın hâkim olması sözkonusudur.

Bütün bu tesbitler ışığında, tarih, felsefe, sosyoloji, sosyal antropoloji vb. araştırmalarda, dönemin edebiyat eserlerinin de daha dikkatli bir gözle incelenmesi ve edebî eserlerde yer alan mesajların bilimsel çalışmalarda değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çözülme devri zihniyeti üzerinde yaptığı araştırmalarda, Sabri F. Ülgener, büyük oranda edebî eserlerden yararlanmış ve "zihniyet analizlerini", edebî eserlerden aldığı ip uçlarıyla daha geniş bir perspektiften gerçekleştirmiştir. Ülgener'in araştırmalarında edebî eserlerin bu denli önemli görülmesinde, bu eserlerin, dönemin ve toplumun zihniyetini ortaya koyan birer "tarihî belge" olarak değerlendirilmesi etkili olmuştur.

Edebiyat metinlerinin tarih, sosyoloji ve zihniyet incelemeleri alanlarında değerlendirilmesi, olay ve durumların "arka planını" tesbit etmek bakımından önem arz etmektedir. Zira şair, bir bakıma "hissî tarih" yazmaktadır. Özellikle sosyal, tarihî ve kültürel konuların işlendiği şiirlerde, kullanılan kelimeler, yapılan benzetmeler ve tasvirler dikkatli bir bakışla incelenmelidir.

Şair, şiir dilinin özelliklerinden yararlanma imkânına göre, tarih yazıcılardan daha “ferdî” tavırlar sergileyebilmektedir. Edebî eserlerde, olay ve durumlar daha hissî ve şahsî değerlendirilmekte ve bir yönüyle halk vicdanındaki görüntü daha net yansıtılabilmektedir. Osmanlı sultanlarına yazılan mersiyeler, tarihî olayları konu alan kaside, tarih ve kıt’alar, bunun en açık örnekleridir. Şairin, kardeşini veya oğlunu katleden padişaha rağmen maktüle mersiye yazma girişimi ve maktül için şiirde kullandığı övgü kalıpları, tarih kitaplarındaki kuru ve katı ifadelerin aksine, Cornell H. Fleischer’in de söylediği gibi, “yumuşak kanıtlar” niteliği taşımaktadır.

1 Prof. Dr. Mine Mengi, Divân Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî, Atatürk Kültür Merkezi Yay. Ankara 1987, s. 131.

2 Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, Nâbî, Kültür ve Turizm Bak. Yay. 1987, s. 56.

Bazı kaynaklarda, Osmanlı sosyal ve siyasal sistemindeki bozuklulukların XVII. yüzyılda başlatılması bizce yanlıştır. Esasen XVII. yüzyılda baş gösteren pek çok sosyal ve siyasî bozukluğun sebebini bir önceki asırda, XVI. yüzyılda aramak gerekir. XVI. yüzyıl tarihçisinin: “Re’âyâ pâymâl olmakda, sipâh-ı devlet zillete düşmekde a’dâ-yı dîn ü millet her cânibden ehl-i İslâm memleketine hücûm itmekde, münkerât hadden tecâvüzde, emr-i ma’rûf olmayup ma’siyet ile kalbler karardı” şeklindeki şikayetleri, XVII. yüzyılı hazırlayan bazı sebepleri de ortaya koymaktadır. (Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî, Hazırlayan Prof. Dr. Mehmet İpşirli, İÜ. Yay. İst. 1989, C. II, s. 854).

3 Nâbî’ye ait örnek beyitlerin şiir numaraları parantez içerisinde verilmiştir.

4 Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, dergâh yay., İst. 1976, s. 218.

Nâbî'nin gazellerinde ticarî kavramların zikredildiği bazı beyitler şunlardır: G. 477/8, G. 430/5,G. 411/7, G. 383/3, G. 82/2.

5 Bu konuda Hüseyin Yorulmaz, "Divân Edebiyatında Nâbî Ekolü" (Kitabevi Yay., İst. 1996) adlı eseriyle önemli bir çalışma gerçekleştirmiştir.

6 Nâbî'nin Hayrî-nâme adlı eseri hakkında yapılan çalışmalar için bkz: Mahmut Kaplan, Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ank. 1995; İskender Pala, Hayriyye, Bedir Yay., İst. 1989; Mine Mengi, Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu Yay. Ank. 1987; Fatma Tulga Ocak, Hayriyye'de Bir Türk Gencinin Eğitimi ve Seçilecek Meslekler, "Tarihî ve Kültürel Boyutları İçerisinde Şanlıurfa ve Güney-Doğu Anadolu Projesi" Sempozyumu Bildiri metni 16-19 Kasım 1987; Tunca Kortantamer, Nâbî'nin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi, Tarih İncelemeleri-II, Ege Üniv. Edeb. Fak. Yay. İzmir, 1984; Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, Nâbî, Kültür ve Tur. Bak. Ank. 1987. Bu çalışmada örnek verilen beyitler, Mahmut Kaplan neşrinden alınmıştır. Beyitlerin alındığı sayfa numaraları, parantez içerisinde verilmiştir. (Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ank. 1995, s. 238-246) Eser, 1257'de Bulak (Kahire)'de ve 1292'de (Divân içerisinde) İstanbul'da basılmıştır. 1307'de Ebüzziya Yayınları arasında müstakil olarak basılan Hayriyye, 1857'de Pavet de Courteille tarafından, "Conseils de Nabi Efendi a Son Fils Aboul Khair" adıyla 1857 tarihinde Fransızca'ya tercüme ve Türkçe metni ile birlikte neşredilmiştir. Ancak bu neşirden önce, Denis Dominique Cardonne adlı şarkiyatçı, Hayrî-nâme'yi özet halinde Fransızca'ya çevirmiştir. Bu çeviri, Melanges de litterature orientale, traduits de differents manuscripts Turcs, Arabes et Persanes de la bibliotheque du roi (Paris 1770, 1772) adlı eserin II. cildinin 162-235. sayfalarında yayınlanmıştır. Prof. Dr. İskender Pala, Osmanlı şiirinin sosyal hayata ait malzemesini birçok eserinde ustaca

ele almıştır. Prof. Dr. Pala, Nâbî'nin XVII. yüzyıl Osmanlı düzeni hakkındaki düşüncelerini, "sosyo-şiirsel bir eleştiri" olarak yorumlamaktadır. (İskender Pala, Müstesna Güzeller, İnsan Yay. İst. 1995, s. 66).

7 Hayriyye-i Nâbî, s. 185. Eserin adı "Hayrî-nâme" olmakla birlikte, bu incelemede yer alan alıntılarda ve eser hakkındaki diğer çalışmalarda tercih edilen "Hayriyye-i Nâbî" isimlendirilmesi aynen korunmuştur.

8 Bu konuda bkz. Ali Fuat Bilkan, "Nâbî'nin Halep Yılları", Nâbî/Hikmet, Şair, Tarih, Akçağ Yay. Ankara 1998, s. 70-108.

9 Kâtip Çelebi'den Seçmeler, Haz: Orhan Şaik Gökyay, MEB. Yay. İst. 1997, C. I, s. 148.

10 A.g.e., s. 148.

11 Mehmet Öz, "Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve Islahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme", Türkiye Günlüğü, Sayı: 58, Kasım-Aralık 1999, s. 50; Aynı dergide yer alan Dr. Yücel Öztürk'ün "Osmanlı Klasik Sisteminin Teşekkülü ve Çözülüşü" (s. 133-155) adlı makalesi, bilhassa a'yânlık konusunda yapılan tahliller bakımından önemli bir incelemedir.

12 Mehmet Öz, a.g.m., s. 52.

13 Osman Kafadar, Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma, Vadi Yay. Ankara 1997, s. 34.

Ahmed Kadızâde, Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi, Sadeleştiren: Faruk Meyan, Bedir Yay. İstanbul 1993.

Cornell H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âli, Tarih Vakfı Yurt Yay. İst. 1996.

Göriceli Koçi Bey, Koçi Bey Risâlesi, Yayına Haz.: Dr. Yılmaz Kurt, Ecdâd Yay. Ank. 1994.

Halil Cin, Osmanlı toprak düzeni ve bu düzenin bozulması, Boğaziçi Yay. 2. bs., İst. 1985.

Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu, Eren Yay., 2. bs., İst. 1996.

Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, dergâh yay. İst. 1983.

Hüseyin Yorulmaz, Divân Edebiyatında Nâbî Ekolü, Kitabevi Yay., İst. 1996.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, TTK. Yay. Ankara 1984.

Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâ'î, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan: Hüseyin Algül, -tarihsiz.

Kâtip Çelebi, Kâtip Çelebi'den Seçmeler, C. I-II-III, Haz: Orhan Şaik Gökyay, İst. 1997.

——, Mîzanü'l Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İst. 1980.

Mahmut Kaplan, Hayriyye-i Nâbî, inceleme-metin-, Atatürk Kültür Merkezi Yay. Ankara 1995.

Mehmet Ali Aynî, Türk Ahlakçıları, Kitabevi Yay., İst. 1993.

Mehmet Kaplan, "Nâbî ve Orta İnsan Tipi", Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Dergâh Yay., İst. 1976.

Mehmet Öz, Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcular, Dergâh yay. İst. 1997.

Meserret Diriöz, Nâbî Divânı (Eserlerine Göre Nâbî), Fey Vakfı Yay., İst. 1994.

Mine Mengi, Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1991.

Na'îmâ, Târih-i Na'îmâ, Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsâtü Ahbârü'l-Hâfitayn, c. I-VI, Matba'a-i Âmire, İstanbul 1280-1281.

Robert Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, Çevirenler: Mehmet Ali Kılıçbay, Enver Özcan, C. I, II, V Yay. Ank. 1986.

Sabri F. Ülgener, Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, Der Yay., İst. 1981.

——, İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, Der Yay., İstanbul 1981.

Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Kitâb-i Müstetâb, Kitâbu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'il-Mü'minîn, Hırzü'l-Mülûk, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1988.

Yılmaz Öztuna, Osmanlı Devleti Tarihi, c. I-II, FFK. Yay., İst. 1986.

Osmanlı Arşiv Belgelerinde Şairlere Verilen Câize ve İhsanlar / Yrd. Doç. Dr. Cevdet Dadaş [s.748-757]

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sinop Eğitim Fakültesi / Türkiye

Giriş

Şiir ve edebiyat, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan çöküş yıllarına kadar bütün dönemlerinde kendisine bir itibar ortamı bulmuştur. Bu itibar ortamının, şair ile hükümdar arasında kurduğu yakınlık derecesinin yüksek bir seviyede yaşandığı XVI. yüzyılda bir cazibe merkezi haline gelen saray,1 sonraki asırlarda da bu muhtevasını, içinde bulunduğu dönemin şartlarına göre birinci derecede koruduğu (korumaya çalıştığı) görülür. Bu bakımdan hemen her asırda Şark dünyasının çeşitli bölgelerinden, hatta yabancı diyarlardan ilim ve sanat erbabı Osmanlı'daki bu iltifata muhatap olmak için, İstanbul'a gelerek saraya şiir sunmanın çabası içinde olmuşlardır.

Osmanlı'daki bu zengin kültür hayatı, sadece İstanbul'da kalmayıp, taşraya da uzanmıştır. Mesela; Manisa, Kütahya ve Amasya gibi şehzadelerin bulundukları sancaklar, stratejik ve yönetim açısından önemli birer merkez olmalarının yanı sıra, şiir ve edebiyatın da yaşandığı birer kültür muhitleridir. İstanbul'da ilim ve sanat adına yapılan çalışmalar, kısa zamanda buralarda yankısını buluyor, şehzadelerin çevresinde ilmi ve edebi bir mahfil, aydın bir kadro teşekkül ediyordu.

İlim ve sanat erbabını el üstünde tutma geleneği, merkezden taşraya kadar aynı hassasiyetle uzanıyordu. Bu yaygın itibar ortamının temelinde; hükümdar ailesinden başka, vezirler, valiler, sancak beyleri, keza şeyhülİslâm, kazasker ve kadılara varıncaya kadar yüksek tabakanın muhatap olması yatıyordu.

İstanbul'dan taşraya doğru esen bu iklim, aynı zamanda kabiliyetli gençlerin ileride meşhur birer şahsiyet olmalarına da ortam hazırlamış oluyordu. Bunlara, önce bulundukları bölgenin devlet erkanı iltifat ediyor,

daha sonra İstanbul'a gelip, sarayda görev almaları için referans oluyorlardı.

Osmanlı Devleti'nde bir göreve gelebilmenin ya da dünyevi bir talebin karşılanmasının yollarından biri olan bu usul, idari ve kültürel açıdan da taşra merkez ilişkisini geleneksel bir biçimde sürdürüyordu. Gerek büyük şairlerin, gerekse genç şairlerin kaleme aldıkları kasideler ya da telif ve tercüme gibi çeşitli konularda yazılan eserler, saraya takdim edildiğinde, karşılık görmeleri bu geleneğin bir sonucuydu. Bu yolla şairlerin, devletin herhangi bir kaleminde memuriyete başlamaları ya da bulundukları görevlerden terfi etmeleri de mümkündü. Ayrıca, devlet büyüklerinden gördükleri çeşitli ihsanlar karşısında şükranlarını dile getirmek için kaside yazdıkları gibi, devletin cürüm saydığı herhangi bir hareketten dolayı da kaside ile af talep edilirdi.

Konuyla ilgili arşiv belgelerinde iki temel husus dikkati çeker: Birincisi, şiirin makama, yukarıda ifade ettiğimiz çeşitli vesilelerle ulaştırılması (Takdim), diğeri şiirin kabul görüp ödüllendirilmesi (Takdir)'dir. Osmanlı Devleti'nde her dönem uygulanan bu usulün, belgeler tarandıkça bu yüzyılda daha çok yaygınlaştığı görülür. Herhangi bir vesileyle, özellikle cülus dönemlerinde, şehzade ve sultanların düğün ve doğumlarında, sarayın yaptığı ikram ve iltifat, devlet kademelerinde bulunan pek çok kişiyi bile şiir yazmaya sevk etmiştir.

Aşağıya verdiğimiz arşiv belgesi, şiirin bu yoldaki nüfuz ve itibar ölçüsünü şu şekilde yansıtmaktadır.

Örnek belgelere geçmeden önce, hatt-ı hümayunlu belgelerle ilgili şu teknik bilgiyi vermek yerinde olacaktır. Padişaha arz edilen ve padişahın kendi hattıyla görüşlerini (emirlerini) bildirdiği bu belgelerin orijinal metni üzerinde iki farklı yazı bulunmaktadır: Bunlardan biri, sadrazamın konuyu özet olarak padişaha sunduğu, şevketlü, kerametlü,… padişahım şeklindeki

elkap ile başlayan telhis yazısıdır. Padişahım kelimesiyle biten elkap cümlesindeki padişahım kelimesi, boşluk bırakılarak belgenin sol üst köşesine yazılmıştır. Hatt-ı humayunlu belgelerin, genelde bu şekilde kompoze edildiği dikkati çekmektedir. Özellikle bırakılan boşluk, padişahın daha sonra konu hakkındaki görüşlerini bildirmesi içindir. Padişah bu kısma, kendi el yazısı ile konuyu, önemine binaen ya birkaç cümle içinde cevaplandırmakta ya da; "mûcebince amel oluna, pesendîde-i hümâyunum olmuştur, uygun görmüşümdür." şeklinde sadrazama bildirmektedir.

Belge No: 1

B.O.A. HH.229192

Tarih: 1229 (II. Mahmut)

a. Şevketlü kerametlü mehabetlü kudretlü veliyy-i ni'metim efendim padişahım

Bu defa Amedi odasına memuriyetle çirâğ buyurulan Muhammed Akif Efendi kullarına birkaç satır yazı yazdırılıp hak-i pâ-yı ekseriyâ-yı şahânelerine arz ve takdîm olunması muktezâ-yı irâde-i seniyye-i mülûkânelerinden olduğuna mebni efendi-i mumâileyh kullarına çend satır yazı yazdırılıp teşekkür-i a'la vü ihsân-ı şehr-i yârileri zımnında inşâd etmiş olduğu kasîdesiyle me'an manzûr-ı hüsrâveneleri buyurulmak içün mekârim neşûr-i kişver-küşâyileri kılındığı muhât-ı ilm-i 'âlileri buyuruldukda emr ü fermân şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü veliyy-i ni'metim efendim padişah hazretlerinindir.

b. Benim vezirim

Mumâileyhin yazısı ve kasîdesi güzeldir. Bu makûlelere i'tibâr ve istihdâm olundukça aklamda erbâb-ı hüner çoğalmağa başlar. Buna müceddeden bir ta'yin veresin.

Belgede, talep edilen konu ile buna cevap veren makamın bir üst yazısının yer aldığı iki bölüm vardır. II. Mahmut'a arz edilen birinci

bölümde, padişaha yazdığı kasidesiyle bir memuriyet talebinde bulunan Mehmet Akif adında bir gence, ayrıca yazı yazmadaki kabiliyetini de görmek için, birkaç satır yazı yazdırılır ve kasidesiyle birlikte padişaha arz edilir. Belgenin ikinci bölümünde, padişahın kendi hattıyla konu hakkındaki görüşleri yer almıştır. Bu bölümü, sadeleştirerek şu şekilde ifade edebiliriz: Adı gecenin kasidesi ve yazısı pek güzel. Bu tip kabiliyetli kişiler itibar ve teşvik edildikçe, devlet kademelerinde nitelik artacaktır. Bunun için kendisine uygun bir görev verilsin.

Bu belgede de görüldüğü gibi, devletin çalışanlarında aranan nitelik ölçülerinden biri de şiir ve güzel yazı olmuştur. Bu bakımdan belgede şiirin itibarı ve bu alanda kabiliyetli gençlerin teşvik edilip korunması vurgulanmıştır.

Herhangi bir vesileyle, özellikle cülus dönemlerinde, şehzade ve sultanların düğün ve doğumlarında, sarayın yaptığı ikram ve iltifat, devlet kademelerinde bulunan pek çok kişiyi bile şiir yazmaya sevk etmiştir.

Şiirin, Osmanlı'da hakim olduğu ya da itibar gördüğü sahanın ana hatlarına kısaca değindikten sonra, Osmanlı Arşivi'nden3 ağırlıklı olarak XIX. yüzyıl dönemine ait taradığımız örnek belgelerden yola çıkarak konuyu yazımız çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Osmanlı Devleti'nde her döneme ait belgelerde geçerli olan yukarıda ifade ettiğimiz, bu iki hususu kasidenin muhtevasındaki niteliği de göz önünde bulundurarak şöyle açabiliriz:

1. Takdim

Şairler kasidelerini, başta sultanlar olmak üzere, diğer devlet büyüklerine takdim ederken muhtevasındaki niteliklere bağlı olarak genelde şu üç esas üzerinde durdukları görülür.

A. Amaç: Divan şiirinin nazım şekillerini muhteva bakımından birbirinden ayıran fark, yazılışlarındaki temleridir. Bu fark, şiirin

muhtevasında bulunan unsurlardan ileri gelmektedir. Mesela; gazelde hakim olan tema; sevgilinin, işvesinden, cefasına kadar gittikçe artan tavırlarıdır. Şair, gazelde sevgilisine ait bu unsurları işlerken, onun umarsız hallerinden de şikayet eder. Fakat bu şikayetin devamından şikayetçi olmadığı görülür. Hatta şikayette bulunmak onun için ideal bir zevk haline gelmiştir. Bu bakımdan gazel, sevgilinin bin bir türlü nazıyla, aşığına çektirdiği hallerin terennüm edile geldiği bir muhtevaya sahiptir.

Kasidede ise durum daha farklıdır; muhtevasında rahm, lütuf ve himmet gibi unsurlar hakimdir. Bunların altında şairin acziyetini dile getirmesi ve dünyevi ihtiyaçlarının karşılanması talebi yatmaktadır. Kasidenin bu ve benzeri unsurlardan meydana gelen kelime kadrosu, estetik biçimi, şairin ihtiyacını talep etmesindeki maharetine göre örülür ve der-medh-i…, der-sitayiş-i… şeklindeki başlık cümleleriyle formüle edilir. Bu başlıklar, kasidenin muhtevasında yer alan sosyo-ekonomik, bazen de psikolojik açıdan dile getirilen konuların hal merciine ulaştırılmasındaki makamı belirler.

Bu bakımdan kaside, niyet ve çözüm arasındaki taleplerin manzum bir şekilde dizayn edilmesidir. Bu dizayn, şairin niyet ve talebi, memduhun himmet ve ihsanı şeklinde tasnif edilmiş olarak karşımıza çıkar.

Bu iki husus, kasidenin, diğer nazım şekillerinden farklı bir amaçla kaleme alındığını ortaya koyar. Gazelde genelde ideal sevgiliyi hayal etme, soyut veya somut olarak ona ulaşma arzusundan doğan hicran, hüzün ve göz yaşı gibi haller şaire derin bir haz verirken, kasidede daha dünyevi bir arzunun, otorite tarafından -bu da bir sevgilidir- karşılanması dile getirilir.

Böylece kaside sahibini, çeşitli caize ve ihsanlarla nimetlendirmek de, başta padişah olmak üzere, diğer devlet büyüklerine ödenmesi gerekli olan bir yükümlülük haline gelmiştir. Hatta şairler bu yükümlülüğü, biraz da mecburi bir gelenek olduğunu vurgulamak için, dini bir vecibeye4 bağlama

ihtiyacını hissetmişler ve bunu teşvik etmenin sevap, ihmal etmenin de bir vebal olduğu düşüncesinden yola çıkarak caize ve ihsanda bulunmayanları hicv etmenin caiz olabileceğini vurgulamışlardır.5 Her iki açıdan da baktığımızda kaside, şairin geleneksel sosyal gücünü ve etki alanını belirlediğini görürüz.6

b. Zaman: Kasidenin takdiminde ikinci husus, zamanlamadır: Bunlar: Padişahın cülus dönemlerinde, sefere çıktığında, savaş dönüşlerinde, saray, çeşme ve benzeri eserlerin inşasında kaleme alınan şiirlerdir.

Saraya bağlı bu zamanlamanın dışında; ramazaniyye, ıydiyye, bahariyye, temmuziye şitaiyye gibi belli zamanlarda kaleme alınan kasideler de mevcuttur. Zamanın devlet adamlarına bu ad altında kasidelerin yazılması yanı sıra, bunların derece terfi hatta sakal bırakma ve ev inşası gibi daha özel konularına kadar da indirilmiştir.7

Şiir, Osmanlı toplumunda bu müstesna günlerin nağmelerini oluştururken, estetik zevkin arka planında sosyo-ekonomik yapıya, kültür ve sanat hayatına da yeni bir canlılık ve zenginlik katmış oluyordu. Kasidenin, belirli zamanlar gözetilerek yazılması da ayrıca bu tarihi süreci tekrar ediyordu. Mesela: Cülus şenliklerinde cülusiye yazılması, Ramazan ve bayramlarda ramazaniye ve ıydiyelerin tekrar yazılmasına ya da başka şairlerce ilk defa yazılmasına sebep oluyordu. Bu tekrar, geleneğin unutulmamasını, yeni şairlerin tanınmasını; şiir ve şaire verilen itibarın da bu vesileyle ortaya çıkmasını sağlıyordu.

c. Makam: Kasidenin memduhuna ulaşmasındaki üçüncü aşaması, takdimi esnasında takip edilen usul ve erkandır. Kaside, hangi sebeple yazılırsa yazılsın, bir makamı temsil eden kişiye arz edilme amacı taşımasından dolayı resmi bir işleme muhatap olması söz konusudur.

Bu üçüncü boyut, kasidenin kimden kime, niçin ve nasıl takdim edildiği ve şaire ne tür bir caize verildiği şeklinde soruların cevaplanmasına ışık

tutacaktır. Başta padişah olmak üzere, diğer devlet büyüklerine yazılan kasidelerin takdimiyle ilgili bu ve benzeri soruların araştırılması ve bunlara verilen cevaplar, en ince ayrıntıların bile göz ardı edilmediği Osmanlı Devleti'nin teşrifat geleneğinde, kasidenin itibari değerini, estetik ve sanat ölçüsünü belirleyen yeni bilgi ve belgeleri de beraberinde getirecektir.

Arşivin çeşitli kalemlerinde mevcut olan bu belgeler; berat, nişan, takrir, şukka gibi türü ne olursa olsun kasidenin resmi makamlarda iltifatını, şairin şahsi ve sosyal çevresindeki değişimini gösterir. Bir başka ifadeyle kasidenin bölümlerinde, şair ile memduhu arasındaki mücerret bağ, bu tip belgelerle müşahhas boyut kazandığı görülür.

Çeşitli sebeplerle yazılan şiirin takdim edilmesi hususunda Abdülaziz Bey'in konuyla ilgili şu cümleleri belgelerin muhtevasını da yansıtmaktadır: "…Şairlerin ileri gelenlerinden pek çoğu, padişahların tahta çıkışında, sultan ve şehzade doğumlarında, sefere çıktıkları zamanlarda ve savaşlarda muzaffer olmaları için kasideler yazar, tarihler düşürür ya saraydaki bir aracıyla padişaha takdim ettirirler ya da usul üzere Bab-i Ali vasıtasıyla, yani vezir-i azama verirlerdi. Bab-ı Ali vasıtasıyla takdim olunmak daha da önemli bir şöhret yolu idi. Bu manzumelerden padişaha sunulmaya layık olanlar seçilir, sadrazamın öven yazısıyla saraya, huzur-ı hümayuna sunulurdu.8

XVIII ve XIX. yüzyıl edebiyatla ilgili arşiv belgelerinde, daha çok cülus törenleri, şehzadelerin ve sultan hanımların doğum ve düğünleri üzerine kasidelerin yazılmış olması dikkati çeker. Şairler arasında, takdime önce münasip görülenlerin isim ve unvanları surhla (kırmızı yazı) yazılarak şiirleri bir defter halinde sunulurdu. Bunun dışında kalanlar ise, şairlerin isimleri ve bazı örnek beyitleriyle birlikte bir defter haline getirilir ve yine padişahın takdirine arz edilirdi. Buradaki işlemlerden de anlaşıldığı üzere,

saraya sunulan şiirler, makama ulaştırılmadan önce bir değerlendirmeye tabi tutulmuş olmasıdır. Fakat tasnif edilen bu şiirlerin tamamı yine padişahın ihsanına nail olma ümidiyle huzura arz edilirdi. Takdim edilen bütün şiirlerin değer ölçülerine göre, padişah uygun gördüğü ihsanının taksim edilmesi hususunu kendi hattıyla aynı belge üzerinde bildirirdi.9

Aynı konuda bir başka belge özeti de şöyledir: Padişahın Rumeli'nden dönmesi üzerine kaside ve tarih yazan şairlerden bazılarının şiirleri seçilerek huzura gönderilmiştir. Ayrıca pek çok ihtiyaç sahibi olan katip ve talebelerin yazmağa denediği şiir ve dua nameler de takdim olunmuştur. Bunlara padişahın ihsanı olarak hazine-i Amire'den münasip buyurulursa otuz bin kuruşun verilmesi arz edilmiştir. Arz edilen bu teklifi, padişah uygun gördükten sonra paranın hazineden alınarak gereği gibi taksim edilmesine başlanmıştır.10

Bu gelenek, bir anlamda saraya sunulan hiçbir şiirin karşılıksız kalmadığını da göstermektedir. Şairlerin daha çok bu konulara meyl etmelerini, Osmanlı'nın çöküş yıllarında bile devlet adamlarının lütuf ve ihsanları besliyordu.

Konuya, bir başka açıdan değindiğimizde, belki de her alanda oldukça cömert davranmış olmaları bu çöküş yıllarını hızlandıran nedenlerdendi. Sefer dönüşü verilen caize ve ihsanlar yerini, bu yıllarda daha çok cülus dönemlerine, şehzade ve sultan hanımların doğum ve düğünlerine bırakmıştı. Saray gecelerinde yaşanan zevk ü sefanın, konaklardaki helva sohbetlerinin şiire yansıması, bu dönemin genel karakterini de sergilemektedir.

2. Takdir

Kasidenin, huzurda kabul görme biçimi, bir anlamda şairin nail olacağı iltifatı da belirlemektedir. Bu şiirin geleneğinde, memduhu tarafından beğenilme ve karşılığında maddi-manevi iyilik görme ümidi yatmaktadır.

Şiirin yöneldiği ve takdir gördüğü makam sadece sultanlar ve onların ailelerine ait olmadığı, hem divanlardaki kasidelerden, hem de arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Bu zengin şiir ortamında sadrazamlar, vezirler, defterdarlar, valiler, sancak beyleri keza şeyhülİslâm, kazasker ve kadılara varıncaya kadar ilmiye mensupları da hem takdim hem de takdire muhatap olmuşlardır. Dolayısıyla şiir, sunulan her makamdan iltifat görmüştür. Osmanlı Devleti'nde aynı hassasiyet şiirin dışında tarihi, dini ve diğer alanlarda takdim edilen eserlere de gösterilmiştir. Devlet adamları kendilerine eser sunan ilim ve sanat erbabına bol ihsanlarda bulunmuşlardır. Hatta bu konuda ulema ve şüaradan başka, devlet hizmetinde yararlılık gösteren vazifelilere de çeşitli caize ve ihsanların verildiğini gösteren atiyye, in'amat, caizat ve hediye defterleri mevcuttur.11

Burada takdirin karşılığı olarak verilen caize ve ihsanlar üç kategoride ele alınabilir. Bir başka ifadeyle bu konu ile ilgili belgeler üç aşamalı olarak değerlendirmeye tabi tutulabilir:

a. Atiyye (kuruş, akçe veya karşılığında verilen altın)

b. Mevki, mansıp, rütbe ve nişan,

c. Affa nail olma.

a. Atiyye Örnekleri

XVIII. ve XIX. yüzyıl belgeleri üzerinde yapabildiğimiz araştırmalarda, ülke dışından veya ülkenin uzak yerlerinden gelen şairlere, ihsanların bazen daha bol olduğu dikkati çekmiştir. Yerli şairlere, kasidelerine karşılık bin beş yüz kuruş verilirken, bu rakamın dışardan gelen şairler için yedi bin beş yüz kuruşa kadar çıktığı da görülmektedir. Bu fark, şiirin muhtevasından, huzurda okunmasından ya da siyaseten devletin, dışardan gelenlere misafir gözüyle bakmasından kaynaklanmış olması şeklinde düşünülebilir. Ancak, özetleriyle birlikte aşağıya verdiğimiz örnek belgelerle böyle bir farkın

temel nedenlerini, konuyla ilgili devam eden araştırmalarımızın ileri safhalarında tespit etmeye çalışacağız.

Belge No: 2 A.MKT.MHM.92/46

Özet: Sultan Abdülmecid'e sunduğu kasidesinden dolayı, İranlı Şeyh Niyazi Efendi'ye yazdığı hilye ile kasidesinden dolayı, yedi bin beş yüz kuruş verilmesini, ancak kendisi Bağdat taraflarında bulunduğundan paranın Bağdat Valiliği tarafından ödenmesine emir verildiğini ifade eder.

Mâliye Nezâret-i Celîlesine ve Bağdâd Vâlisi Hazretlerine

İranlı Şeyh Niyâzi Efendiye hilye-i şerîfe ve medâyih-i celîle-i hazret-i şehinşâhi'yi mutazammın kasîde tanzîm ve inşâd eylemesinden dolayı yedi bin beş yüz guruş "atiyye-i seniyye îtâsı husûsunda bi'l-istîzân irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî müte'allik ve şeref-südûr buyrulmuş ve efendî-i mûmâ-ileyh Bağdad cânibinde bulunduğundan, meblâğ-ı mezbûrun emr-i âlî eyâletden îtâsı zımnında Bağdad Vâlisi Devletlü Paşa Hazretlerine bildirilmiş olmağla hazinece dahi îcâbının icrâsiyle taraf-ı vâlâlarından dahi ber-mûceb-i irâde-i seniyye meblâğ-ı mezbûrun emvâl-i eyâletden tesviyesi zımnında lâzım gelen havâle mektubunun tastîr ve tesyîrine tahrîrât-ı senâverî tastîr kılınmış buyrulması siyâkında himmet buyrulması.

Vâli-i Müşârün-İleyh Hazretlerine

Meblâğ-ı mezbûrun emvâl-i eyâletden tesviyesi suhûleti muâf görünerek hazînece icrâ-yı icâbı Maliye Nezâreti Celîlesine havâle olunmuş olmağla meblâğ-ı mezbûrun ol vechile tesviye ve îtâsı husûsuna himmet buyrulması siyâkında şukka. 1272.Za.21

Belge No: 3 A.MKT.UM.92/46

Özet: Cülûs dolayısıyla Sultan Abdülaziz'e culûsiye yazan Şeyh Salih Efendi'ye, mal sandığından bin beş yüz kuruş verilmesi için Şehrizor Kaymakamı Takıyyüddin Paşa'ya Babıali'den gönderilen yazı ile culûsiye şu şekildedir.

Şehrizor Kâimmakâmı Takiyyüddîn Paşa Hazretleri

Saâdetlü Efendim Hazretleri

Şeyh Salih Efendi'nin cülûs-i hümâyun-ı Cenâb-ı tâcdâriye dâir inşâd etmiş olduğu târihlerin gönderildiğini mutazammın tevârüd eden tahrîrât-ı şerîfeleri meâli ma'lûm-ı muhibbî olarak mezkûr yazıcılar dahi bi'l-vusûl mevki-i tahsîne mevsûl olmağla keyfiyetin efendî-i mumâ-ileyhe tebliği ile beraber kendüsüne atiyye-i seniyye olmak üzre mahallî mâl sandığından bin beş yüz guruş îtâsı husûsuna himmet eylemeleri siyâkında şukka-i muhibbî terkîmine ibtidâr kılındı.

Maliye

Şehr-i zor ulemasından şeyh Salih Efendiye cülûs-ı humâyun-ı pâdişâhiye dâir inşâd etmiş olduğu tarihten dolayı mahallî mâl sandığından bin beş yüz guruş îtâsı tensîb olunarak keyfiyet Şehrizor kâim-makâmına yazılmış olmağla hazinece dahi iktizâsının icrâsına himmet buyrula. 1278 C.29

Cülus bahşişi: Padişahın ölümü ya da hal'i üzerine, tahta çıkan yeni hükümdar tarafından askerlere, memurlara verilen atiyyenin adıdır. Cülusiye ise, edebiyatta, padişahların tahta çıkmaları münasebetiyle kaleme alınmış manzume veya yazılmış makaleler hakkında kullanılan bir tabirdir.12

Aşağıdaki cülusiye mütekerrir müseddes (altı, altılık mısra) halinde yazılmış bir nazım şeklidir. Genellikle 5 ila 8 bend arasında değişen uzunluklarda yazılır. Her konuda müseddes yazılmakla birlikte, felsefe ve tasavvuf konularının anlatıldığı müseddesler çoğunluktadır.13 Burada şair, Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışıyla, alemin sevinç içinde olduğunu, devletin yeniden kuvvet bulacağını dile getirmiştir. Padişahın adaletinden, cömertliğinden dolayı gönlü viran hiçbir kimsenin kalmadığını bu yüzden insanlar ve melekler birbirlerini tebrik ettiklerini dile getirir.

Cülûsiye

I 1-Bugün ser-tâ-be-pâ halk-ı cihân mesrûr-ı şâdândır

Zemîn ü âsumândan nûr-i şâdi pertev-efşândır.

2-Furûg-ı şevkı arzın encûm-ı eflâke handândır

Cihânı kaplamış envâr-ı behcet özge seyrândır.

X Felek şâd ü melek şâd u cihân-ı mesrûr u şâdândır

Bugün îd-i culüs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

II 1-Fülk-i tak-ı bülend-i âsmânı eylemiş tezyîn

Münevver eylemişler âlem-i ulvîyi kerrûbîn

2-Zemîni halk-ı âlem eylemişler reşk-i illiyyîn

Zemîn ü âsumân görmüş değildir böyle şehr-âyin

x Felek şâd ü mülk-i şâd ü cihânı mesrûr u şâdândır

Bugün îd-i culûs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

III 1-Bugündür mebde-i târih-i sa'd-i tâli'-i âlem

Bugündür ki oldı devletin bünyânı mustahkem

2-Bugün gayret-keşânı devlet ü dînin olur hurrem

Bugün zira culûs itmişdi ol şâhen şeh-ı a'zam

x Felek şâd ü mülk-i şâd ü cihân-ı mesrûr u şâdândır

Bugün îd-i culüs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

VI 1-Nice şâd olmasın âlem ki ol şâh-ı cihân-ârâ

Kuvâ-yı devlete lutfıyle tâze cân eder i'tâ

2-Culûsundan beri köhne cihânı eyledi ihyâ

Aceb mi îd-i ekber eylese bugün bütün dünyâ

x Felek şâd ü melek şâd ü cihân mesrûr u şâdândır

Bugün ûd-i culûs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

V 1-Anın adliyle câridir mesâlih hep devâire

Hele bilhassa ikdâmı zâhirdir asâkirde

2-Nümâyândır hulâsa himmeti bâtında zâhirde

Umûmidir ânınçün şevk ekâbirde esâgirde

x Felek şâd ü melek şâd u cihân-ı mesrûr u şâdândır

Bugün îd-i culûs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

VI 1-Ederler sûr-i şâdi halk-ı âlem ser-te-ser şimdi

N'ola fart-ı ferahdan olsalar şûride ser şimdi

2-Gam u endûh etmez hâtır-ı zâre eser şimdi

Bütün ins ü melek yek diğerin tebrîk eder şimdi.

x Felek şâd ü melek-i şâd ü cihân-ı mesrûr u şâdândır

Bugün îd-i culûs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

VII 1-Bugün nevrûz-ı îd-i şâdmânidir cihân handân

Harâb-abâd olan diller bu günde oldu âbâdân

2-Cihânda kalmadı şâd olmadık bir hatır-ı vîrân

Kulu kemter Ziyâ mümkün müdür ki olmaya şâdân

x Felek şâd ü melek-i şâd ü cihân-ı mesrûr u şâdândır

Bugün îd-i culûs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

VIII 1-O sultan-ı cihânın yâveri Rabbül-enâm olsun

Felek durdukça taht-ı şevketinde ber-devâm olsun

2-Kim olmazsa anâ kul yediği etmek harâm olsun

Cihânı şâd-kâm etdi İlâhî şâd-kâm olsun

x Felek şâd ü melek-i şâd ü cihân-ı mesrûr u şâdândır

Bugün îd-i culûs-i Hazret-i Abdulazîz Hândır.

b. Mevki, Rütbe ve Nişanlar

Osmanlı Devleti'nde mevki, rütbe ve nişanlar,14 devlet hizmetinde gösterilen liyakat ve sadakatten dolayı, verildiği gibi, bu makam ve payelerin elde edilmesinde de şiirin payı yüksek oluyordu. Bazen de şairler, verilen bu paye ve nişanlar karşısında şükranlarını arz etmek amacıyla kaside yazarlardı. Bu konu, arşivin çeşitli fonlarında, özellikle padişahın kendi yazısının bulunduğu hatt-ı hümâyun kataloglarında yer almaktadır.

Biri özet olmak üzere aşağıya aldığımız iki belge şu şekildedir.Özet: Kıbrıs Muhassılı (vergi görevlisi) Tahsin Bey, kendisine verilen nişana II. Mahmut'a şükranlarını arz etmek için bir kaside yazmıştır. Kasidesinde Anadolu kadı askerliği payesinin verilmesini dile getirmiştir. Ancak, Tahsin Bey'in uhdesinde İstanbul kadılığı payesi yeni olduğu için, bu payeye terfi etmesinin erken olduğu bildirilmiştir (Belge tarihi: 1250).15 Belge No: Kod: A.DVN.MHM 19/96

Özet: Sultan Abdülmecid'in Osmanlı Devleti adına ve menfaatleri uğruna gayret, hamiyyet ve sadakat gösterenlere karşı ihsanda bulmak, saltanatının gereği olduğundan hareketle Arap şairlerinden Zeynelabidin'e dördüncü dereceden mecîd-i nişân verilmesini emir buyurmuştur.

Nişân-ı Hümâyûnum oldur ki

Saltanat-ı seniyyem hakkında izhâr-ı gayret ve hamiyyet ve sadâkat eden ve menâfî-i devlet-i aliyyem içün ibrâz-ı âsâr-ı hayrhâhî ve istikâmet eyleyenlerin ta'attüfât-ı seniyye-i şâhâneye nâiliyyet-i şân-i meâl-i ünvân-ı padişâhânem iktizâsından bulunduğuna ve meşâhîr-i şuarâ-yı Arabdan ve rütbe-i seniyye sınıf-ı sânîsi ashâbından Zeynelâbidin zîde uluvvûhunun der-kâr olan ehliyet ve liyâkatı icâbınca tanzîm ve takdîm etmiş olduğu kasîdesi nezd-i şahânemde rehîn-i tahsîn olarak devlet-i aliyyem hakkında ibrâz eylediği mesâî-i makbûlesi cihetiyle âtıfet-i seniyyeme kesb-i istihkâk eylediğine binâen bu def'a mecîdiye nişân-ı hümâyûnumun dördüncü rütbesinden bir kıt'ası kendüsüne inâyet ve ihsân kılınmış olmağla iş bu berât-ı mekârim-simât-ı şehr-i yârânem dahî takdîr ve îta kılına.

Şevval 1273

c. Affa Nail Olma

Şairler, sultanlar tarafından caize ve ihsanlarla taltif edildikleri gibi, hicivlerinden ya da olumsuz tavırlarından dolayı suçlu bulundukları zaman

affedilmeleri için kaside yazarlardı. Bir şairin bu iki durumla da karşılaşması mümkün hallerdendi.

Rütbe ve nişanlar bölümünde örnek verdiğimiz belgede, Sultan Abdülmecid tarafından dördüncü dereceden nişanla taltif edilen Zeynelabidin'in16 kendisine nişan verilmeden önce, halka okuduğu çeşitli hicivlerinden dolayı pişman olduğunu bildirmesi üzerine padişah tarafından affedilerek memleketi Mekke'ye gitmesine izin verildiğini aşağıda transkribesini verdiğimiz belgede görmekteyiz.

Belge No: Kod: A.MTK. UM. 76/56

Cidde Valisine

Özet: Mekkeli şair Zeynelabidin'in hicivlerinden ahalinin rahatsız olması ve dedikoduların büyümesi nedeniyle, Mekke'de ikameti men edilmiştir. Ancak, ailesinin kimsesiz ve perişan olduğunu dile getirerek pişman olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine şair affedilerek memleketine dönmesine izin verilmiştir.

Mekke-i Mükerreme ahâlisinden Zeynelabidin Efendi'nin bazı hicviyata dâir şiir söylemesinden nâşi ahâli kendüsinden müteneffir olarak bu tarafta bulunduğı halde hakkında bazı mertebe kîl ü kâl vuku' bularak bundan böyle Mekke-i Mükerreme'de ikâmet itdirmemek dâ'iyesiyle 'avratına mumâna'ât olunmuş ve ol tarafda bulunan evlâd ü 'iyâli bakacak kimesne olmadığından bî-kes kalmış ve kendüsi ise iş bu hicviyâtından dolayı nâdîm ü pişmân olub bundan böyle o mâkûle hareketde bulunmayacağından vuku' bulan müdahalenin men'iyle avdet ü azimetine ruhsat verilmesini efendi-i mumâ-ileyh tarafından inhâ ve istidâ kılınmış olmakdan nâşî keyfiyet Meclis-i Vâlâ'ya lede'l-havâle sûret-i istid'âya nazaran hakikat-i hâlin savb-i vâlâlarından isti'lâmı tezekkür kılınmış olmağla ber-minvâl-i muharrer keyfiyetin bâ-tahkîk iş'ârı husûsunda himmet buyurmaları siyâkında şukka 1267

Kasîdenin Osmanlı Devleti'nde büyük suçların affedilmesine vesile olduğunu da belgelerde görmekteyiz.

Tayyar Mahmut Paşa,17 Nizâm-ı Cedîd fikrine karşı olmasından dolayı Çorum, Yozgat ve çevresinde devletin aleyhinde hareketlerde bulunmuştu. Ancak kendisi dîvan tertip etmiş olan bir şairdi. III. Selim'e sunduğu kasidesiyle, pişman olup af talebinde bulunmuştur. Şair affa uğradıktan sonra, ayrıca kendisine, isteklerinin yerine getirileceği de bildirilmiştir.

Belge No: 7 H H. 19O1

Tarih. 1215

Tayyar Paşa'nın takriri18 bu günkü dille şu şekilde ifade edilebilir:

"Ben kullarınızın dileğidir ki; eskiden beri Devlet-i Aliyye'nin hizmetçisiyim. Bu hizmete başladığım günden itibaren, Halife hazretlerinin coşkun merhamet denizinin dalgaları, ümit yolundaki acizliğime güç ve cesaret kaynağı olmuştur. Allah'ın gölgesi olan halifenin karşılıksız inayeti, dünyayı aydınlatan güneş ışığının küçücük pencereme yansıması gibi bana ulaşmıştır. Şüphesiz ki, kabiliyetimin üstünde, anlayış ve düşüncemin ötesinde şahlar şahının o ulu nimetlerine ve sonsuz iltifatlarına gark olduğum için ne kadar teşekkür etsem, yine de teşekkür borcumu hiçbir zaman eda edemem. Şayet mümkün olaydı da saçlarımın her bir teli bin ağız, her ağız bin dil olsaydı ve şu fani ömrümün son anına kadar bu dillerle şükr etseydim, yine de padişahımın hak şükrünü eda etmem mümkün olamazdı.

Kudretli, kusurları bağışlayan, cömert, yegane koruyucum ve alemin velisi, Allah'ın gölgesinin ve sıfatlarının nuru olan, feleğin çetin kederlerine karşı koruyan efendimiz hazretlerinin ve Devlet-i Aliyye'nin çöküşünü ve yok olmasını isteyen uğursuz düşmanlarını Allah hezimete uğratsın, kahr u perişan eylesin. Padişahımızın ilham ve feyz yeri olan ve cihanı içine

alabilecek genişlikte bulunan gönlünü de ulu fetihler, sunuhatlar ve bütün aşk ve şevklerin çeşidiyle şad ve mesûd eylesin. Amin.

Yüce padişahımızın ulu şükrünün ifası her ne kadar beşer gücünün üstünde ise de, "İnsan, kendi gücüne göre emr edilir." sözü gereğince bu yüce padişahımızın uğrunda en kıymetli varlık olan ömür sermayemi feda etmeye yemin etmişim. Hizmetinde bulunmak için, altı binden fazla mahiyetimle birlikte emirlerinize her zaman amadeyiz. Bu fakirin ahdine bir işaret ve bir delil olmak üzere nur saçan huzurunuza ve sonsuz affınıza sığınarak bir kasîde arz ve takdime cesaret edebildim. Her zaman inayetini gören bu kölenize yeniden hayat bağışlama babında kasîdemin kabûl görmesi, yine sizin emirleriniz iledir.

Belge No: H H. 1901b

Tayyar Paşa kullarının takrîridir:

"Ma´rûz-ı bendeleridir ki ez-kadîm bende ve bendezâde-i Devlet-i âliyye-i dâimü'l-karâr olduğumdan mâ´ada bahr-i zehhâr-ı merhamet hazret-i hilâfet penâhi rahl-i ümîd-i kem-terâneme mevce-zen ve âfitâb-ı cihân-tâb-ı inâyet-i cenâb-ı zıllu'llâhi revzene-i amâl-i übeydâneme pertev-efken olup sad-der-sad hâric-i kadr-i isti´dât-ı çâkerânem ve nice mertebe zâid-i havsala-i resşâd-ı bendegânem olarak müstağrak olduğum ni´âm-ı celîle-i pâdişâh ve eltâf-ı bi-nihâye-i şehin-şâhinin icrâ-yı teşekküri be-her cihet ´add-i muhâl ve ilâ ahiri 'z-zemân müsâ´ade-i hayât-ı müste´âr olup her ser-i mûyum bin dehân ve her dehân bin zebân olsa ifâ-yı teşekküri ´adimü 'l-ihtimâl olmağın cenâb-ı kâdir ve gafûr şevketlü kerâmetlü kudretlü azimetlü veliyyü'n-ni´âm-ı âlem nigâh-dârâmım efendimiz hazretlerinin zât-ı ´ayn-ı nûr-ı sıfat-ı zıllu'llahilerin mahfûz-ı mükedderât-ı çerh-i düşver ve ada-yı şe'met-edâ-yı devlet-i hilâfetpenâhilerim münhezim ve makhûr eyleyüp futûhât-ı celîle ve sunûhât-ı ihsâniyle mahall-i feyz-i ilhâm-ı ileyhiyye olan dil-i cihân-dârilerin envâ'-ı şevk u vecd-i surûri ile

mesrûr eyleye amin. Teşekkür-i nâm-ı celîle-i ´aliyye-i pâdişâhi her ne kadar vüs´-i beşer ise de el-insân yu'meru ´alâ kudretihi fehvâsınca uğûr-ı meyâmin-mevfûr hazret-i kîti sitâyende nakd-ı hayât-ı cânı fedâ etmek üzre ahd ü nezr-i huzûr-ı âlemü's-serâir ve'l-hafâ olunup mevcûd ma´iyyet-i çâkeri olan altı binden tecâvüz asker ile mâdâmel-hayât hidmet-i dîn ü devlet olan iş bu me'mûriyet-i cihâdiyyede isbât-ı vücûd ile terk ü bezl-i iktidâr-ı nukûd olunacağı karîn-i ´ilm-i âlem edâ-yı inâyet-nümûdları buyuruldukda bu vechile azimet-i kibriyâ hakkı nezr ü taahhüd-ı übeydânemi îmâ zemîninde ´avf ü ´inâyet-i hazret-i cihân-bâniye ittikâen leffen irsâle ictisâr olunan kasîde-i kem-terânemi huzûr-ı fâizü'n-nûr-ı şahâneye ´arz u takdîm ile bu bende-i ´inâyet dîdeleri müceddeden çerâğ ve ihyâ buyurulmak bâbında emr ü fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir."

Takrirde yer alan bilgiler ile, beraberinde sunulan ve kırk sekiz beyitten oluşan kasîdenin muhtevasına baktığımızda her ikisinin de birbirini bütünleyici ya da farklı taraflarını açıklayıcı özellikler taşıdığını görmekteyiz. Bir başka ifadeyle bu yazı, kasîdenin nesir halinde özetlenerek takdim edilmiş şeklidir diyebiliriz. Muhteva bakımından kasîde ile takririn arasındaki benzerlikleri beyitlerinden de örnek vererek üç bölümde ele alabiliriz. Bunlar, kasîde ile arşiv belgelerinin buluştuğu temel konulardır.

1. Medh: Şair, Allah'ın gölgesi ve yeryüzünün halifesi olarak nitelendirdiği padişahın merhamet ve adaletini coşkun bir denize, inayet ve cömertliğini ise, cihanı aydınlatan bir güneşe benzetmektedir. Bununla birlikte padişahı övme hususunda yetersiz kaldığını da dile getirmektedir. Takrirde yer alan bu ve benzeri ifadeler, kasîdenin şu beyitlerinde de vurgulandığını görmekteyiz

Cenâb-ı Hazret-i Sultân Selîm Hân-ı sâlis kim
Habâb olmaz yem-i lutfuna nisbet seb¢a-i deryâ
B. 6

Efendimiz Sultan Üçüncü Selim Han'ın bu büyük iyiliği ve cömertliği karşısında yedi deniz (dünyada bulunan bütün denizlerin kapladığı alan) bu engin lütuf ve ihsanına göre, bir kabarcık hükmünde bile olamaz.

Degil ta'dât-ı vasf-ı medh-i pakin kabil-i ta'bir

Şumâr olmak olur mu hiç mümkün mevce-i deryâ

B. 27

Denizin dalgalarını saymak mümkün olmadığı gibi, sende var olan soylu vasıfları sıralayabilmek de öyle imkân haricindedir.

Şeh-i deryâ-yı lutfa pâdişâh-ı lücce-i Rahmâ

Muhit-i bahr-i àdlin olmasa turmaz idi dünyâ

B. 26

Ey lütuf deryasının şahı ve ey merhamet denizinin padişahı, şayet, her tarafı kaplayan adaletin olmasaydı dünya harab olurdu.

Tasih etdim çok iskandiller atdım bahr-ı àlemde

Efendim devletin-veş bulmadım bir devlet-i vâlâ

B. 28

Efendim çok seyahat ettim çok araştırdım ama senin devletin gibi yüce bir devlet görmedim.

Ümid-i sâhil-i medhinle düşdüm kaàr-ı àcz içre

Re'is-i fülk erbâb-ı suhen şimdi benim ammâ

B. 31

Geminin reisi ve söz ustası şu anda benim. Ama seni övme ümidiyle sahile yaklaşırken acz çukuruna düştüm, seni övmekten aciz kaldım.

Nice kerte-füzûn pusula-i kadrim iken kıldın

Vezâret sancağıyla fülk-i hâlim pâyesin àilâ

B. 39

Pusulam birçok yeri gösterirken, (nereye gideceği belirsiz, hedefi belli olmayan gemi gibi) vezaret sancağı ile rütbemi yükselttin.

2. Dua: Tayyar Paşa kasîdesinin bu bölümünde, padişahın inayetine her zaman muhtaç olup buna nail olduğunu ifade eder. Padişaha, uzun ömürlü, talihinin açık, gönlünü mağrur ve mesrur edecek ulu fetihler ve daha pek çok güzel işler nasib olması yolunda duada bulunur. Bunun yanında Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve padişahın yok olmasına çalışan düşmanların kahr ü perişan olmasını da diler. Bilindiği üzere dua kasîdenin son bölümüdür. Birkaç beyitten oluşan bu bölüme şair uygun bir sözle geçtiğini belirtir. Belgede ise dua bölümünden sonra, şair kasîdesini takdim etme cesaretinde bulunduğunu ve takdirin padişaha ait olduğunu bildiren cümleler yer almıştır. Her hangi bir konuda bir talebin olduğu belli olan arşiv belgelerinde genel olarak dua cümleleri dikkat çeker. Belgenin devam eden cümlesi sonucun padişahın emir ve takdirlerinde olduğunu ifade eder. T. Paşa, kasîdesinin dua bölümüne şu beytiyle geçer.

Bi-hamdilillâh yetişdik şimdi mersâ-yı ¢inâyâta

Bi-hamdilillâh olduk fülk-i ümmide meserret-câ

B. 44

Hamd olsun (padişahın) inayet ve lütuf limanına yetiştik. Yine hamd olsunki ümit gemisiyle sevinç ve mutluluk ülkesine geldik.

Duà-yı padişâh-ı din ederler bahr u berde hep

Yeter Tayyâr açıldık yelken-i tasdiài istinkâ

B. 45

Her zaman denizde ve karada din için, padişah için ve devlet için dua ederler. Ey Tayyar artık açıldığımız yeter. Baş ağrıtan ve rahatsız eden yelkenleri topla.

Güşâd olsun hemîşe şevk ile tâc-ı hümâyunu

Güşâde eyledikçe yelkenin keşti-i nüh-deryâ

B. 46

Dokuz denizin gemilerinin yelkenleri açıldıkça, padişahın tacı da devamlı aşk ve şevk ile açılsın. (yani fertihler devam etsin.)

Cihânda ¢ömr-i Nuh olsun karîn-i ömr ü ikbâli

Felekde feyz-i lutfi med ola İlyâs u Hızr-âsâ

B. 47

Cihanda ömür ve ikbalin Hz. Nuh'un ömrü gibi uzun olsun. Alemde lütuf ve iyiliğin kaynağı Hızır ve İlyas gibi daim (ölümsüz) olsun.

Adû-yi dîn-i bed-hâhın be hakk-ı mefhar-i âlem

Garîk-i kulzüm-i kahr ü mezemmet eylesin Mevlâ

B. 48

Allah, din düşmanlarını, fenalığı isteyenleri ve dünyada böbürlenenleri Kızıldeniz'de kahr ve lanete uğratarak (Firavun gibi) gark eylesin.

3. Takdim: Bu son bölümde ise Şair Tayyar Paşa, başta kendisi olmak üzere askeri kuvvetiyle birlikte, padişah ve devlet uğrunda hizmete devam edeceklerine dair söz verdiğini, yemin ettiğini ve bunun bir işareti olarak da bir kasîde sunduğunu beyan etmektedir. Belgelerde yer alan bu bilgilerin, kasîdedeki şu beyitlerde de ifade edildiğini görmekteyiz.

Uğrunda efendim nezr etdim ki verem cânı

Poca etmem bu yolda pîş-i a¢dâda bilir Mevlâ

B. 40

Allah şahit olsun ki, eğer senin yolunda, düşman karşısında canımı feda edersem, asla yalpalamam.

Tüvâna on sekiz bin müntehab àsker kılıp ihzâr

Güşâd etdim hem-ân-dem bâd-bân-ı şevkı dilden tâ

B. 43

Güçlü kuvvetli on sekiz bin seçilmiş askeri hazırlayıp gönülden hemen aşk ve şevk ille yelkenleri açtım.

Belge ile, tamamını yazımızın sonuna eklediğimiz kasîde19 muhteva bakımından benzerlikler göstermesinin yanı sıra yazı karakteri ya da türü bakımından da birbirini açıklayabileceğini söylemek mümkündür. Şöyle ki; bir divanın müellif nüshasını tespit etmekte çeşitli usûller takip edilir. Şairin kasîdesini veya divanını memduhuna takdim ettiğini bildiren bir arşiv belgesi de nüshanın tespitinde yeni bir kolaylık sağlayabilir.

Belge No: 10 H H. 1901b

Özet: Belgede, Tayyar Paşa'nın gördüğü ihsanlar dolayısiyle özellikle Trabzon ve Amasya Sancaklarının kendisine tevcihinden dolayı20 kasîde yazdığından ayrıca padişahtan, yakın mahiyetinden İbrahim Ağa'nın silaşör olmasını ve Cündi Selim'in saraya alınması talebinden bahsedilmektedir.

Belgenin hatt-ı humayun kısmında ise III. Selim, paşanın, şiiri güzel yazdığını ve çok beğendiğini ifade etmektedir. İbrahim Ağa için silahşörlük talebinin kabul edildiği ve Silahşör Cündi Selim'in ise, saraya imkan olduğu zaman alınacağını bildirmektedir. Ayrıca Padişah, verdiği sözün Tayyar Paşa'ya da iletilmesini emretmektedir.

Kâimakâm paşa kasîdeyi pek a´lâ inşâd eylemiş gâyet begendim. İbrahim Ağa silahşör olsun. Hâne-i hâssa'da yer olmadığından şimdi imkânı yoktur. İnşâallah alurum. Sen mahsûs tezkîre yazub va´d eylediğimi bildiresin.

Şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü veliyy-i ni´metim efendim pâdişahım

Tayyar Paşa kulları hakkında zuhûra gelen ´inâyât-ı ´âliyye-i şâhânelerinin teşekküri ma´razında inşâd eylediği kasîdeyi bir kıt´a takrîriyle takdîm itmekden nâşî huzûr-ı faizü'n-nûr-ı şahânelerine arz olunduğundan başka ma´iyyetinde mevcûd asâkire başbuğ nasbetmiş olduğu Hacı Ahmed Ağa-zâde İbrahim Ağa kullarının silahşorân-ı hassa tarikıne idhâli ve Hazîne-i Hümâyun ağalarından müteveffa Halil

Paşa çırağı Cündi Selim Ağa kullarının dahi Hâne-i hassa’ya nakli istid´âsını şâmil diger iki kıt´a takrîr-i tesyîr itmek hasebiyle anlar dahi takdîm-i huzûr-ı feyz-i gencûr-ı mülûkâneleri kılınmağla mûmâileyh İbrahim Ağa Şile canibinde kaza-zede olan asker sefinesinde bulunup emvâl ü eşyâsı telef olmuş olduğundan levâzım ve eşyâsını müşârun-ileyh kendü tarafından tanzîm itmek üzre olup zâtında dahi şâyeste-i ´âtifet olduğunu ihbar itmek hasebiyle mûmâ-ileyhin hidmet-i me’mûresinde bâis-i şevk ü gayreti olmak içün iltimâsı üzre silahşörluk ile çırağlığı ve müşârun-ileyh el-yevm hıdemât-ı mühimmeye me’mûr olduğundan is´âf-ı mes’ulâtı muktezâ-yı şân ve’l efşân saltanat-ı seniyyelerinden olmak cihetiyle mûmâ-ileyh Selim Ağa kullarının dahi Hâne-i hassa’ya nakli hususlarına musâ´ade-i behiyye-i tacdârîleri erzâni buyurulur ise emr ü fermân şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü velyy-i ni´metim efendim pâdişahım hazretlerinindir. Tarih: 1215

Osmanlı devrinde şiirin geçtiği yolları gösteren bu ve benzeri pek çok belgeler, bize şairlerin, şiirleri vasıtasıyla hükümdarların ve diğer devlet büyüklerinin câize ve ihsanlarına nail olduklarını gösterir. Bu edebi geleneğin sosyal, iktisadi, kültürel, psikolojik vb. açılardan geniş bir şekilde tahlil edilip değerlendirilmesi bu konuda bize yol gösterici olacaktır.

Der-Sitayiş-i Sultan Selim Han

Mefàîlün/Mefàîlün/Mefàîlün/Mefàîlün

Bugün olduk süvâr-ı mânka-i zevrakç-i deryâ
Selâmet bâd-ı “bismillâhi mecrâhâ vü mersâhâ”
Yetişsin kuvve-i rûh-i Neciyullâh imdâda
Hudâvendâ bi-hakk-ı kevneyn ü mâfihâ
İki bürhândır fevz ü necâta togru bu yolda
Bu iki maànî-i ruşen delil-i râst u müstesnâ
Biri emr-i şerif-i “câhidu”dur fi-sebîl-illâh

Biri enzâr-ı hüsn-i himmet-i sultân-ı mülk-ârâ
Ne sultân-ı muhît-i cud ki zât-ı hümâyunu
Sebât-ı lenger-i temkîn-i fülk-i devlet-i àulyâ
Muhit-i vasfının bulmak ne mümkin sâhilin oldu
Nice girdâb-ı àcze fülk-i erbâb-ı sühan ilkâ
Olursa katre-i lutfuna mazhar hut-ı bahr eyler
Şikâr-ı maksadı cevv-i semâda bî-ser ü bî-pâ
Ederse furtuna ger bâd-ı kahrı kaàr-ı deryâda
Neheng-i yemm hem-ân-dem âteş-i dil-suzı eyler câ
Görünce bâd-ı kahr-ı şevketin deryâ-yı âlemde
Çıkardı âbluyı tedbîr ü fikri destden àdâ
Gümâna eylemekdi kehkeşânı maksadı çarhın
Görüp kalyon-ı lutf u şevketin àr eyledi ammâ
Rikâb-ı şevketine sandal etse zevrak-ı mâhı
Ederdi zîr-i yelken mihr-i àlemde sehâb-âsâ
Gam-ı mevci çeker yok şimdi bu deryâ-yı ¢âlemde
Hevâ-yı feyz-i ikbâl ile südlimânıdır guyâ
Suyuna girdi el-hak havz-ı tedbîr-i musibetde
Donanmâ-yı nizâm-ı intizâm-ı devlet-i ulyâ
Nesîm-i medh-i şâhîden açıldı yelken-i tabàım
Yol alsın bu gazelle fülk-i tabàım Çamlıca-âsâ
Bugün ol kıç levendi mevc-i fitne eylemiş peydâ
Ne çare kumda oyna var yürü sen ey dil-i şeydâ
Hevâ-yı àaşk-ı cânâna düşenler sâhil-i vaslın
Ümîdin kerte-i hülyâya almazsa n’ola aslâ
Gelen zevrakçe-i tabà-ı dile mevc-i keseldir hep
Deniz altı imiş liman-ı şevkın var ise cânâ
Nesîm-i feyz-i tevfik-i Hudâya ihtiyâcız kim

Miyân-ı lücce-i firkatde kaldı fülk-i dil hayfâ
Esince semt-i cânândan sabâ gün doğrusı vârı
Palamarlar kırar fülk-i dil-i ¢uşşâk-ı mihnetzâ
Hevâ-yı fikr ile girdâb-ı gamdan bahr-i gurbetde
Dümen almaz ne çâre keşti-i dil şimdiden hayfâ
Olur mu ruzigar-ı àşk ile orsâ edip turmak
Açıldı çâk çâk-i zahm-i sine bâd-bân-âsâ
Çekildi âb ü tâb-ı hüsnü oldu kâreler zâhir
Meger izhâr-ı cezr ü med edermiş gâhice deryâ
Bizi saldı yem-i firkatde şimdi firkate Tayyâr
Hevâ-yı aşk ile bir kıç levendi şuh-ı müstesnâ
Çekip bu ruzigârdan nice envâ¢-ı belâ oldum
Ugurunda giriftâr-ı esir-i mihnet-i aàdâ
Bu takrib ile aldım kerteye bi’l-cümle efrenci
Kamu muhtâc-ı lutf-ı devletindir bildiğim ser-pâ
Donanmâ-yı hünerde tug u sancâg-ı teferrüd kim
Çekildi keşti-i maànâ-yı hüsn-i tab¢ıma hâlâ
Benim enfâs-ı kudsi-i sabâ-yı feyz-i àirfânım
Ne mümkin harta-i imkân u taàbire ola imlâ
Bu deryâ-yı ma¢ârifde ne mümkin mânka-dâş olmak
Muhiti olsa bâki ruzigâr-ı çarhda farzâ
Açıkdan anda bin mil yol alırdım bahr-ı vasfında
Sığışmaz kâbye-i ta¢bire bâd feyz-i dil aslâ
Hevâ-yı ma¢rifetde bir suhenle iftihâr etmem
Benim ol mazhar-ı sarr-ı tecelli-i ezel zirâ
Sen ol sultân-ı bahr-i cud-ı eltâf u keremsin kim
Eder bâd-ı ¢ınâyâtın kemine katre-i deryâ
Olurken pâyimâl-i mevc-i fam girdâb-ı hayretde

Yetişdi himmet-i lutfun bana İlyâs u Hızr-âsâ

Puya yelken gider keşti-i dil şevk ile bu yolda

Ne denli hâli-i sofrâ-yı kudret ise de şâha

Çıkıp yelken kürek Canik'den arzu-yı sitanınla

Efendim on sekiz gün olmuşuz mâv (ü) tıyn-i yem-âsâ

Tüvâna on sekiz bin müntehab ¢asker kılıp ihzâr

Güşâd etdim hem-ân-dem bâd-bân-ı şevkı dilden tâ

Bi-hamdilillâh yetişdik şimdi mersâ-yı ¢inâyâta

Bi-hamdilillâh olduk fülk-i ümmide meserret-câ

Du¢â-yı padişâh-ı din ederler bahr u berde hep

Yeter Tayyâr açıldık yelken-i tasdi¢i istinkâ

Güşâd olsun hemişe şevk ile tâc-ı hümâyunu

Güşâde eyledikçe yelkenin keşti-i nüh-deryâ

Cihânda ¢ömr-i Nuh olsun karin-i ¢ömr ü ikbâli

Felekde feyz-i lutfi med ola İlyâs u Hızr-âsâ

Adû-yi dîn-i bed-hâhın be hakk-ı mefhar-i âlem

Garîk-i kulzüm-i kahr ü mezemmet eylesin Mevlâ

1 Bunun en güzel örneklerinden biri de Kanuni'nin, Şair Baki hakkında takdirle ifade ettiği şu sözleridir: "Padişahlığımın birkaç yerinde hazz-ı vâfirim vardır. Biri de Abdulbâkî gibi bir tâb-i pâk ve cevâhir zâtı bulup kadr ü kıymet verdiğimdir." (Mustafa Efendi, Tarih-i Selânik, Haz: Mehmet İpşirli, I. /858; Nur Aksun, Osmanlı Tarihi, I. /450).

2 Belge no'dan sonraki harfler (Başbakanlık Osmanlı. Arşivi. Hatt-ı Humayun.) belgenin kodunu, rakamlar ise, sırasıyla dosya ve gömlek numarasını ifade eder. Belge numaraları ise bu yazıdaki belgelerin sırasını göstermektedir.

3 Osmanlı Arşivi, tahmini olarak yüz elli milyonu aşkın vesikası ve üç yüz binden fazla defteriyle dünyanın en zengin arşivlerinden biridir.

Kaynak teşkil edecek önemli bir araştırma merkezi olduğu görülmüştür. Tasnif çalışmaları, 8.11.1932 tarihli icra vekilleri kararıyla teşkil olunan Resmi ve Tarihi Evrak Tetkik ve Tasnif Hey'eti Muallim Cevdet başkanlığında başlamış, 1936 yılında Macar Arşiv uzmanı ve Osmanlı tarihçisi Dr. Lajos Fekete "Arşiv Tasnif Talimatnamesi" hazırlayarak 4500 vesikadan oluşan bir katalog çıkarmıştır. 1995 yılı itibariyle bu sayı yaklaşık 40 milyon belge tasnifine ulaşmıştır. Özellikle 1987 tarihinden itibaren yoğun tasnif çalışmaları sonucu hazırlanan katalogları ve yayınları ile, tarihin dışında sosyal bilimlerin diğer sahalarına da ilk elden kaynak teşkil edecek önemli bir araştırma merkezi olduğu görülmüştür. (Geniş bilgi için bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Kataloglar Rehberi. Komisyon, Ankara. 1995).

4 Bu geleneğin, dini bir anlayış içinde devam etmesini sağlayan ölçü, Hz. Muhammed'in Ka'b b. Züheyr'e Kside-i bürde adıyla yazmış olduğu kasidesine karşılık hırkasını hediye etmiş olmasıdır. Hz. Muhammed'in bu jestiyle şairlere gösterdiği yakın ilgi ve teşvik edici sözleri de bu geleneğe daha hassas bir bakış açısı kazandırmıştır.

Osmanlı Devleti'nde Kasîde-i Bürde'ye, korunması ve saygı açısından özel bir ilgi gösterilmiştir. Bu kasîde başta olmak üzere Harem-i Şerif'te bulunan Hz. Peygamber'le ilgili diğer kasîdelerin birer suretinin sarayda tutulmasına (A. MKT. MHM. 148/65), ayrıca bu kasîdenin bir terekeden çıktığında hediyesinin ödenerek Beytülmale iade edilmesine dair padişah tarafından yazılı emrin olduğunu şu belgede görüyoruz:.

Belge no: 2.

Y. A. Hus. 526/106 Bab-ı Ali Daire-i Sadaret.

Müteveffa İbrahim Hakkı Efendi'nin Hazîne-i Celîle-i Mâliye Beytü'l-mâl İdâresince takrîr olunan terekesi meyânında zuhûr idüb Sofular çarşısında satılmak üzere iken şeref-müta'allik buyrulan irâde-i seniyye-i

cenâb-ı hilâfet-penâhî mantûk-ı âlîsine tevfîkan 24 Nisan 1323 tarihinde Abdülcelil Efendi Hazretleri tarafından bi'l-mubâyaa huzûr-ı humâyûn-ı mülûkâneye ref' ve i'lâ ve 150 kuruş bedeli tediye ve îfâ kılındığı anlaşılan yazma Kasîde-i Bürde nâmındaki kitabın 150 liraya tâlibi mevcut olduğundan bahisle bedel-i mezkûrun yahut aynen kitabın tarafına îtası müteveffâ-yı mûmâ-ileyhin veresesinden Gülsüm Hanım tarafından istid'â olunmakta olunmasına ve sûret-i cereyân-ı hâle nazaran zikr olunan kitâbın Beytü'l-mâl İdâresince aynen iâde edilmek üzere celbi lüzumuna dâir Mâliye Nezâret-i Aliyyesinin tezkiresi leffen savb-ı valâlarına irsâl kılınmağla bi't-tedkîk iktizâ-yı hâlin îfâ ve inbâsı ve melfûfunun iâdesi mütevakkıf himem-i aliyyeleridir efendim.

Sadr-ı azam 21 Safer 1327/1 Mart 1325.

Hüseyin Hilmi Paşa.

5 Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı, Ankara 1985, s. 46.

6 Şairin, Hz. Peygamber'le birlikte, başka bir deyişle İslâm dininin gelmesiyle diyalog ve sosyal barışı sağlayacak bir eylem olarak değerlendirilmesi ve böyle bir form kazanması, dinin tebliğ edilmesi esasına dayanır. Bu konudaki temel kaynaklara baktığımızda, İslâm öncesi cahiliyye çağında psikolojik ve sosyolojik açıdan etkili bir gücü olan şairlerin pek çoğu İslâmiyet'in ilk yıllarında, Hz. Peygamberi hicv etseler bile, daha sonra destekledikleri görülmektedir. Şairlerin bu vadideki hizmetleri Kuran'da amel-i saliha olarak (bkz. Şuara suresi, 225-227) olarak değerlendirildiği gibi, Hz. Peygamber'in bu konudaki sözleriyle de şiirin gücüne işaret edilmiştir: "Allah'ın elçisine, dilleriyle yardım edenler, silahlarıyla yardım edenler kadar önemlidir. Yemin olsun ki şiir, yağmur gibi oklardan daha şiddetlidir. Söyle Hasan söyle Cebrail'de seninle beraberdir. " (Corci Zeydan, Tarihü'l-Edebi'l-Lügati'l-Arabiyye, Kahire 1801, I/194-195) Bu ünlü şairlerin İslâmı kabul etmesi, özellikle

Hasan b. Sabit'in Hz. Muhammed'e yakınlığı ve O'nun bu konularda sözcülüğünü yapması, şiirin İslâmiyet döneminde de toplumsal nüfuzunu gösteriyordu. Fakat bu nüfusun, cahiliyye dönemindeki kadar sınırsız olmadığı ayet ve hadisler çerçevesinde munis bir iklime çekildiği görülür. Geniş bilgi için bkz: Nihat Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 17-18; Ebu Zeyd Muhammed b. Ebi'l-hattab, Cemheretü'l-Eşari'l-Arab, Mısır 1967, s. 29.

7 Abdülaziz Bey, Osmanlı Adet Merasim ve Tabirleri, İstanbul 1995, s. 450.

8 Abdülaziz Bey, a.g.e, s. 450.

9 B.O.A., H. H. 33424.; 32382.; 32526.

10 33428.

11 Bu defterlere ulaşmak için numaralarını, Maliyeden Müdevver defter kataloglarından tespit etmek gerekmektedir. Bu defterlerde genel olarak şu bilgiler bulunmaktadır: Atiyye defterleri: Cülus, düğün ve doğum şenliklerinde, başta Yeniçeriler olmak üzere Divan-ı Hümayun görevlilerine, şairlere, duaguyana ve Haremeyn (Mekke-Medine) ahalisine gönderilen hediyelerin kayıtlı olduğu defterlerdir. İn'amat defterleri: Padişah tarafından devlete özellikle fiili destekte bulunan kimselere verilen hediyeler, seferlerde veya iç isyanlarda kelle getirenlere giydirilen hilatlar. Sadrazam, Şeyhülİslâm, hanım ve cariyelere verilen hediyeler. Bkz. II. Mahmut'un İn'amat defteri. (Genel sıra no: 1804) Caizat defteri: Bayramlarda ve bilhassa Ramazan ayında çeşitli yerlere gönderilen paraların miktarlarını gösteren defterlerdir. Başta Haremeyn olmak üzere talebeye, fukaraya ve bakıma muhtaç herkese yapılan karşılıksız yardımların kayıtlı olduğu defterlerdir. (Genel sıra no: 8518) Bunların dışında düğün ve doğumlarda yapılan harcamaları gösteren Hediye, Rüznamçe ve İcmal defterleri bulunur.

12 M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I/316.

13 İskender Pla, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II/206.

14 Nişan, devlet tarafından hizmet mükafatı olarak muhtelif derecelerde verilen ve göğse takılan alametin adıdır. İlk defa 1832'de II Mahmut tarafından ihdas olunmuştur. Herhangi bir konu ile ilgili olarak birinci dereceden, ikinci dereceden, üçüncü dereceden ve dördüncü dereceden olmak üzere nişanlar verilirdi (Geniş bilgi için bkz. M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II/694).

15 B.O.A. H. H. 22808.

16 Ulaşabildiğimiz kaynaklarda şairle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanamadı.

17 Trabzon Valisi Canikli Battal Hüseyin Paşa'nın oğludur. Çorum, Yozgat ve çevresine hakim olan Çapanoğulları ve Süleyman Bey ile mücadelede, devletin zaafından yararlanarak devletin aleyhinde yer aldı. Devletin aldığı tedbirler üzerine Rusya'ya iltica etti. 1799 tarihinde Rusya ile yapılan anlaşma sonucu, kendisine Canik Mutasarrıflığı ve Amasya Muhassıllığı verildi. B. O. A HH. No: 53809, III. Selim ve IV. Mustafa zamanında valilik ve sadrazam kaymakamlığı yapan ve III. Selim'in icraatına özellikle Nizam-ı Cedid'e karşı olan T. Paşa, yenilik taraftarı olmayan Veliaht Şehzade Mustafa ile de irtibat kurarak Amasya, Tokat ve Zile'yi işgal etti. Bunun üzerine asi ilan edilerek III. Selim devrinde idama mahküm edilen Paşa Kırım'a kaçtı. IV. Mustafa tarafından affedilerek İstanbul'a çağrıldı. Tekrar Sadaret Kaymakamlığı'na getirilen Paşa, Şeyhülİslâm Ataullah Efendi'nin etkisiyle azledildi. Önce Dimetoka'ya, sonra Hacıoğlu Pazarcığına sürüldü. (B. O. A. H. H. No: 54039) Kesilen başı Eyub'e getirilerek gömüldü. (1223h. 1808m) B. O. A.

H H. No: 51734. Ölümüyle ilgili şu mısra düşürülmüştür. “Ankâ-yı rûh-ı Tayyar ukbâya kıldı pervâz.” (Bursalı M. Tâhir, Osmanlı Müellifleri II. 419. İst. 1972) Kaynaklar, devlet adamı ve şair olan T. Paşa’nın akıllı, bilgili bir şahsiyet olduğu hususunda ortak görüş belirtir. Ancak Nizâm-ı Cedîd fikrine karşı gelenlerin başında yer aldığından yenileşme yanlısı tarihçiler tarafından eleştirilmekte ve modernleşmeyi engelleyici biri olarak değerlendirilmektedir (T. A. XXXI/12). Paşanın oldukça maceralı bir hayat geçirdiğini arşiv belgelerinde görmekteyiz. Osmanlı Devleti kendisini bazen ödüllendirmiş, bazen sürgün etmiştir. Bu durumlar defalarca tekrar edilmiştir (Geniş bilgi için B. O. A. H. H. Katalogları).

18 Takrir: Sadrazamlar tarafından padişahlara bir mesele hakkında geniş bir şekilde yazılı bilgi sunulması. Kısaca yazılanlara ise Telhis denir. M. Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lûgatı; İstanbul 1986, s. 329.

19 Divan-ı Tayyar, Süleymaniye Kütüphanesi. Hüsrev Paşa, No: 541, vr. 4b-6a.

20 B. O. A., HH., No: 2048.

B.3 Edebî Türlerden Örnekler

Türk Edebiyatında Mevlidler / Prof. Dr. Hasan Aksoy [s.758-761]

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

İslâmiyet'i kabul eden Müslümanlar, İnsanların Efendisi için birşeyler yapabilmiş olmak, ona duâ etmek, onun ismini devamlı anmak ve yaşatmak, dolayısıyla da şefaatına nâil olmak gayesi ile kabiliyetleri nisbetinde onu tanıtmak için çeşitli eserler kaleme almışlardır. İnsanlığın kurtuluşu, onu tanımak ve tanıtmakla mümkündür. Bu düşünceden hareket eden Müslümanlar, bu yolda birçok eser telif etmişlerdir. Siyerler, İslâm tarihleri, kısas-ı enbiyâlar ve mevlidler bu neviden eserlerdir.

Yer veya zaman ismi olarak doğum yeri ve doğum zamanı anlamında kullanılan mevlid kelimesi, giderek ıstılâhî bir mâna kazanmış ve bilhassa Peygamber Efendimiz'in doğduğu zaman veya yeri ifade eder olmuştur. Halk arasında yaygın bir şekilde "Mevlut" şeklinde kullanılan kelime bu şekliyle Arapça'da "yeni doğmuş çocuk", "çocuk" manasına geldiğinden böyle kullanım çok yanlış olup bu kelimenin telaffuzunun mevlîd şeklinde olması gerekmektedir. Peygamber'imizin dünyaya gelişi bir ferahlık, kurtuluş ve müjde olduğundan, doğumu da bir bayram telakkî edilmiş ve kelime, zamanla bu mânada da kullanılmaya başlanmıştır. Edebiyatta ise bu kelime bir terim olarak, Peygamber Efendimiz'in, kısaca hayatını, mûcizelerini, vefâtını, bilhassa da doğumunu anlatan, bu arada da onu medheden ve ekseriyetle manzum olan eserler için kullanılmaktadır.

Peygamberimiz'i medheden, vasıflarını anlatan eserler, kendileri daha henüz hayatta iken kaleme alınmaya başlamıştı. Nitekim İslâmî Arap Edebiyatı'nın ilk mahsülleri olarak kabul edilen bu eserlerin şairleri, Hassan

b. Sâbit (vf. 54/674), Ka‘b b. Züheyr (vf. 24/645) ve Abdullah b. Revâha’dır. (vf. 8/629) Bu cümleden sayılan manzum veya mensur siyerler, şemâil-i şerifler, magazîler ve kasîde-i bürdeler aynı zamanda mevlidlere de kaynaklık etme vasfı taşımaktadır.

İslâm âleminde mevlid metinleri X. asırda görülmeye başlar. Hatta meşhur hadis âlimi İmam Tirmizî’nin (vf. 279/892) IX. asırda kaleme aldığı Şemâ’ilü’ş-şerîf de muhtevası düşünüldüğünde bir mevlid sayılabilir. Muhammed b. İshak (vf. 150/767) siyer müellifi olmasına rağmen, aslında ilk mensur mevlid müellifleri arasında yer alır. İbâresinde mevlid kelimesi bulunan ilk eser ise İbnü’l-Cevzî’nin (vf. 597/1201) Mevlidü’n-Nebî adlı telifidir. İbnü’l-Arabî (vf. 638/1240)’nin Mevlidü’l-cismânî ve’r-rûhânî, Sebte’li Ebü’l-Kasım es-Sebtî’nin (vf. 600/1203) ed-Dürrü’l-munazzam fî mevlidi’n-Nebiyyi’l-mu‘azzam, İbn Dıhye’nin (vf. 633/1235) Kitâbü’t-Tenvîr fî mevlidi’s-sirâci’l-münîr, Zemlakânî’nin (vf. 728/1327) Mevlidü’n-Nebî adlı eserleri bu konuda ilk yazılan metinlerdir.1

Süleyman Çelebi ile aynı asırlarda yaşayan ve 798 (1395) yılında Bursa’ya gelerek onunla görüşmüş olması kuvvetle muhtemel olan İbnü’l-Cezerî’nin (vf. 833/1429) el-Mevlidü’l-kebîr (veya Urfü’t-ta‘rîf bi’l-mevlidi’ş-şerîf) adlı eseri de Vesîletü’n-necât’a benzemesi bakımından önemli bir mevliddir.

Muhammed b. Eyyûb’un (vf. 705/1305) ed-Dürretü’l-fâhire adlı eserin şerhini yaptığı er-Ravzatü’n-nâzıre de Peygamberimizin doğumundan ve hayatından bahseden manzum bir eserdir. İsminde mevlid kelimesi geçmemekle beraber bu eser de bir mevlid sayılabilir. Bu eserin en önemli tarafı şekil bakımından Süleyman Çelebi’nin mevlidine de benzerlik göstermesidir.2

Bunlar dışında el-Heytemî’nin (vf. 807/1404), el-Bâûniyye (vf. 922/1516)’nin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî’nin,3 (vf. 923/1517) el-

Berzencî'nin (vf. 1184/1770) ve Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin4 (vf. 1345/1927) Mevlidü'n-Nebî adlı eserleri de Arap Edebiyatı'nda meşhur mevlidlerdendir.

Son dönemlerde nazmedilen Arapça mevlidlerden biri de Muhammed el-'Azeb'in aynı zamanda yayımlanmış olan kasîde şeklindeki 148 beyitlik eseridir.5

Arapça olan bu mevlidler gibi daha sonraları Farsça, Arnavutça, Kürtçe, Cava dilinde, Boşnakça, Rumca, Çerkesce, Ordu dilinde, Savahilî dilinde, Alhamyado (Arap harfleri ile yazılmış İspanya ve havâlisi dili) ve Tatarca mevlidler de vardır.6

Türk-İslâm Edebiyatı'nda ayrı bir yeri ve önemi olan mevlidler, sayı itibarı ile hemen hemen hiçbir eserde görülmeyecek bir miktara ulaşmaktadır. Edebiyatımızda mevlidler, ekseriyetle manzum ve mesnevî tarzında kaleme alınmışlardır. Bu mevzu Süleyman Çelebi'nin (vf. 825/1422) haklı olarak bu sahada şöhret olmasından ve nazmettiği mevlidin herkes tarafından beğenilip okunmasından dolayı, birçok şair tarafından işlenmiştir.

İlk Türkçe mevlid metni hakkında kaynaklarda kesin bir malûmâta raslanılmamaktadır. Süleyman Çelebi Mevlidi'nin (812/1409'da nazmedilmiştir) ilk mevlid olması konusunda kaynaklar aynı görüşte bulunmakla birlikte Süleyman Çelebi'den önce mevlid benzeri eserlerin mevcut olduğu hususunda bazı görüşler de ileri sürülmektedir. Nitekim bu münferit metinlerden biri Ahmed Fakih'e (vf. 648/1250 civarı) aittir. Hatta Vesîletü'n-necât'ın hâtime kısmında, Ahmed Fakih'in Çarhnâme'sine benzer ifadeler bulunması da tesadüfî değildir. Süleyman Çelebi'den kısa bir süre önce Erzurumlu Mustafa Darîr (VIII/XIV. asır) tarafından yazılan manzum-mensur karışımı bir eser de Siyer-i Nebî tercümesidir (yazılışı: 790/1388). Bu tercüme İbn İshak'tan yapılmasına rağmen alelâde bir

tercüme değildir. Şiirler ve mensur kısımdaki ilâveler ile Darîr'in tercümesi bir telif mâhiyetindedir. Manzum kısımlar nazar-ı itibâre alınırsa bir mevlid metnine benzetilebilir. Bunun yanı sıra Vesîletü'n-necât'ta da bazı yerler, ibâreler halinde Darîr'in eserine benzerlikler gösterir. Bu sebepten Darîr'in siyerindeki bu manzum kısımların edebiyatımızdaki ilk mevlid olabileceği de ileri sürülebilir.

Edebiyatımızda mevlid ve onunla ilgili eserlerin sayısı 200 civarındadır. Mevlid nüshaları üzerinde yapılan çalışmalar göstermiştir ki, bunlardan bir kısmı Süleyman Çelebi'nin eserine aynen benzemekte, bir kısmı bazı motifler yönünden ayrılık göstermekte, geride kalanların tamamı ise farklı bir mahiyet arzetmektedir.7

Kullanılan vezin hemen hemen çoğunda aruzun fâilâtün/fâilâtün/fâilün kalıbıdır. Mevlidlerde çoğunlukla Peygamberimizin doğumu (veladet) üzerinde durulmakta, daha sonra mi'rac hadisesi ele alınmakta, mucizeleri anlatılmakta ve daha sonra da vefatından bahsedilmektedir. Bu eserlerin hemen hepsi Ehl-i Sünnet inancı istikametinde telif edilmiş, yer yer ayet ve hadislerden ibtibaslarla, telmihlerle beslenmiş ve bidat denebilecek fikirlere çoğunda yer verilmemiştir. Vesîletü'n-necat'ın ve diğer bazı mevlidlerin sonunda yer alan Hikâye-i Deve, Hikâye-i Geyik, Hikâye-i Güvercin vb. manzum hikâyeler eserlere bilahare ilave edilmişlerdir. Bunların asıl mevlid metinleriyle bir alakası bulunmamaktadır. Mevlidler genellikle tevhid, münacaat, na't (bazılarında ashab-ı kirama, çehâr-yâr-ı güzîne medhiyede bulunulmaktadır) ile başlamakta, nûr-ı Muhammedî'den bahsedilerek Peygamberimizin doğumuna geçilmekte, mi'rac ve diğer çeşitli mucizelerden sonra vefat-ı nebî konusuna yer verilmekte ve bilahare de dua (Peygamberimize, yazara ve okuyana) ile sona erdirilmektedir.8

Şimdiye kadar yapılan araştırmalar sonunda 70'den fazla şaire ait mevlid nüshası tesbit edilmiştir. Bu şairler ve eserlerinden bazıları

şunlardır: Abdî (X./XVI. asır; İÜ Ktp., TY. Nr. 7361), Abdülkadir Necib (Bursa İl Halk Ktp., Orhangazi, nr. 622), Ahmed (nazmedilişi: 872/1468; Selimağa Ktp., nr. 1642; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1956; İÜ Ktp., TY, nr. 2314; Bursa Genel Ktp., nr. 502), Behiştî (X./XVI. asır; İÜ Ktp., TY, nr. 7398), Emîrî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3827), Hamdullah Hamdî-Akşemseddinzâde-(vf. 909/1503; Ahmediyye, nazmedilişi: 900/1495; DTCF Ktp., Mustafa Con, nr. 514; TDK Ktp., nr. A/289; British Museum, Or. nr. 1163),9 Hocaoğlu (nazmedilişi: 883/1478; İÜ Edebiyat Fak. Türkoloji Seminer Ktp., nr. 4018), Murâdî (XI./XVII. asır; Bursa Müzesi Ktp., nr. 37/306), Nahîfî (vf. 1151/1738; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 323),10 Selâmî Mustafa (XII./XVIII. asır; Nakşî Şeyhi, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 444), Sinanoğlu (nazmedilişi: 884/1479; Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, nr. 418; DTCF Ktp., nr. 9), Süleyman Çelebi (Vesîletü'n-necât, nazmedilişi: 812/1409),11 Şemsî (vf. 1006/1597, nazmedilişi: 988/1580, İÜ Ktp., TY, nr. 7395; 7396),12 Visâlî (Ali Çelebi, X./XVI. asır; TDK Ktp., nr. 17/99),13 Yahyâ (vf. 901/1496, Bayezid Umumî Ktp., nr. 5308), Zâtî (X./XVI. asır).14

Zikredilen şairlere ait mevlidler içinde Süleyman Çelebi'nin mevlidi bir sehl-i mümtenî olarak istisnâî bir değer kazanmıştır. Eser 763 beyittir. Mevlidlerde okunan kısım çoğunlukla velâdet, mirac, vefat bahirleridir. Hamdullah Hamdî'nin Ahmediyye'si, bilhassa edebî kıymeti bakımından dikkate değer bulunmaktadır.

Hamdî, eserinde Türkçe yazmaya bilhassa gayret ettiğini belirtir. Araştırmacılara göre Hamdî o yılların Türkçesi ile hayli başarı kazanmışsa da çoğunlukla lirizmden uzak kalmıştır. Süleyman Çelebi'ninkinden sonra en fazla tanınan ve bilinen mevlid, Şemsî'nin (Şemseddin Sivâsî) eseridir. Kendisinin/Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunu kurmuş olması da

bunda rol oynamıştır. Eserinde bu sebeple tasavvufî taraf ağır basmaktadır. Eser 1217 beyittir.

İslâmiyet'in yayıldığı çeşitli memleketlerde Peygamberimiz'in doğum gününde yani Mevlid Kandili gecesinde mevlid okuma ve okutturma, âdeta dinî bir ibâdet telakki edilmeye başlanmıştır. Peygamberimizin doğum günü olan rebîülevvel ayının 12. gecesi daha önce bazı dönemlerde olduğu gibi.15 Osmanlılar'da da bir devlet merasimi ile tes'îd edilirdi. Bu merasimler III. Murad devrinde (1588'den) başlayarak devam etmiştir. Sultanın da katıldığı bu karşılama merasimleri genellikle Sultan Ahmed Camii'nde yapılmaktaydı. Devlet teşrifat kaidelerine göre yapılan bu karşılama'Mevlid Alayı' adını almıştır.

Mevlid okuma bugün de memleketimizde çokça yayılmış ve zamanla sadece Peygamberimiz'in doğum günü için değil, doğum, vefat, sünnet, düğün, Kur'ân hatim merasimi, asker uğurlama vb. çeşitli sebep ve vesilelerle okunur hale gelmiştir. Böylece mevlidler Türk-Dinî Mûsıkimiz'de de önemli bir yer işgal etmiştir.16 Bu şekilde günlük hayatımızda kendine önemli bir yer temin ederek çokça okunan ve yaygın bir şekilde bilinen mevlid sayısı, maalesef ancak iki veya üçü geçmemektedir. Bu yüzden kütüphanelerimizde mevcut bulunan fakat henüz gün ışığına çıkmamış mevlid nüshaları, hala araştırmacıların himmetini beklemektedir.

1 Bk. Nihad Sami Banarlı, "Büyük Nazîreler Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler", Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi'nden ayrı bs. İstanbul 1962, s. 11, 12.

2 Bk. Ahmed Ateş, Süleyman Çelebi Vesîletü'n-necât-Mevlid, Ankara 1954, s. 11-13.

3 Kastallânî'nin mevlidi Muhammed b. Ömer en-Nevevî tarafından ihtisar edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1299).

4 Kettânî’nin mevlidi Fas ve Rabat’ta birçok kere basılmış olup müellifin el-Yümn ve’l-is‘âd bi-mevlidi hayri’l-ibâd adında yayımlanmış başka bir eseri daha vardır (Rabat 1926).

5 Hâzâ Mevlidü’n-nebî, Şam, tarihsiz. Mevlidin baş tarafında kısaca Allah Teâlâ’nın güç, kudreti ve azameti ile yaradılış hakkında bilgi verilmektedir. Mevlidlerde değişik şekilleri bulunan tekrar beyitleri bu eserde “ ” olup on kere kullanılmıştır. Peygamberimizin doğumundan sonra üstünlüklerinin anlatıldığı eser salâtü selâm ile sona ermektedir. Sondaki kayıttan anlaşıldığına göre eser 1328 Cemaziyelâhırinin ilk günlerinde (Haziran 1910 ortaları) tamamlanmıştır.

6 Bk. M. Tayyib Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi’nin Tercemeleri”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, I, Erzurum, Aralık 1975, s. 25, 27.

7 Bk. Süleyman Çelebi Mevlid (Hazırlayan Neclâ Pekolcay), İstanbul 1980, s. 38.

8 Mevlidlerde genellikle hemen her faslın sonunda peygamberimize salat getirilen tekrar beyitleri yer almaktadır. Süleyman Çelebi’nin Vesîletü’n-necat’ında bu beyitleri:.

Haşredek ger dinilürse bu kelâm.

Niçe haşrola bu olmaya tamâm.

Ger dileriz bulasız oddan necât.

Aşk ile derd ile aydun es-Salât’dır.

Şemseddin Sivasî’nin mevlidinde ise bu tekrar beyitleri.

Olmak istersen habîbe âşinâ.

Vir salâtı bul anunla rîşinâ’dır.

9 Eser üzerine Nurten Ersoy, Hamdullah Hamdî Mevlidi adlı mezuniyet tezi hazırlamıştır (AÜ, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Mezuniyet Tezi, nr. 52).

10 Abdülkadir Arpacı eser üzerinde Süleyman Nahifi Mevlidi adlı mezuniyet tezi hazırlamıştır (İÜ Ed. Fak., Türk Dili Bölümü, İstanbul 1971, Türkiyat Enstitüsü T. 1208).

11 Eserin nüshaları için bk. Necla Pekolcay, "Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Nüshaları; Türk Dili, III., Ankara Mart 1954, sy. 30, s. 319-322.

12 Yazma nüshaları için bk. Hasan Aksoy, Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi, MÜ. İlâhiyat Fakültesi Doktara tezi, İstanbul 1983.

13 Eser üzerine Nebahat Papuççu Visâlî-Mevlid-i Şerîf adlı mezuniyet tezi hazırlamıştır (AÜ, Dil ve Tarih Coğrafya Fak., Mezuniyet Tezi, nr. 325).

14 Mevlidler ilgili olarak ayrıca bk. Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatı'nda Mevlid Yazan Şairler", Türkoloji Dergisi, VI., sy. 1, Ankara 1974, s. 31-62.

15 Bk. Nihad Sami Banarlı, "Büyük Nazîreler Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler", Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi'nden ayrı baskı, İstanbul 1962, s. 11-12.

16 Bk. Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951.

Aksoy, Hasan, "Mevlid", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, VI, s. 315-319, İstanbul 1986.

Aksoy, Hasan, Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Mevlidi (Tenkitli Neşir), MÜ. İlâhiyat Fakültesi Doktora Tezi, İstanbul 1983.

Ateş, Ahmed, Süleyman Çelebi Vesîletü'n-necat-Mevlid, Türk Dil Kurumu, Ankara 1954.

Aymutlu, Ahmed, Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerîf, İstanbul 1958.

Banarlı, Nihat Sami, "Büyük Nazîreler Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler", Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi'nden ayrı baskı, İstanbul 1962,

sy. 1.

Çelebi, Süleyman, Mevlid (Hazırlayan Neclâ Pekolcay), Dergah Yayınları, İstanbul 1980.

Mansuroğlu, Mecdut, Ahmed Fakih-Çarhnâme, İstanbul 1956.

Mazıoğlu, Hasibe, “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler”, Türkoloji Dergisi, VI. Sy. 1, Ankara 1974.

Okiç, M. Tayyib, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi’nin Tercemeleri”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 1, Erzurum Aralık 1975, s. 17-78.

Pekolcay, Neclâ-H. Fuchs, “Mevlid”, İslâm Ansiklopedisi (MEB), VIII, s. 171-176.

Pekolcay, Neclâ, Türkçe Mevlid Metinleri, İÜ. Edebiyat Fak. Doktora tezi, 1950.

Sağman, Ali Rıza, Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951.

Timurtaş, Faruk Kadri, Süleyman Çelebi-Mevlid (Vesiletü’n-necat), 1001 Temel Eser, İstanbul 1970.

Veled Çelebi (Veled İzbudak), “Süleyman Çelebi ve Mehazları”, Hayat Mecmuası, sy. 45, İstanbul 1927.

Türk Edebiyatında Na'tlara Dair / Doç. Dr. Emine Yeniterzi [s.762-767]

Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Klasik Türk edebiyatının en belirgin ve yaygın özelliği, temelinde dinî kültüre yer vermesidir. Bu özellik kullanılan malzeme itibarıyla bütün edebî tür ve şekillere hâkim olurken; yalnızca dinî konularda kaleme alınmış binlerce manzume ve dinî konuların terennüm edildiği onlarca tür edebiyatımızda küçümsenmeyecek bir yere sahiptir.1 Edebiyatımızdaki manzum dinî eserleri; Cenab-ı Hak'la ilgili olarak esmâ-i hüsnâ şerh ve muammaları, tevhid ve münâcâtlar; Hz. Peygamber'i konu edinenleri esmâ-i Nebî, sîre, mevlid, mirâc-nâme, mucizat-ı Nebî, gazavât-ı Nebî, hilye, ahlâku'n-Nebî, hicretü'n-Nebî, şefâat-nâme, kırk hadis, yüz hadis, bin hadis; Kur'an-ı Kerim'le ilgili olarak da tercüme, tefsir, kırk âyet, tecvid, esmâ-i suver, fâl-i Kur'an gibi türlere ayırmak mümkündür. Ayrıca peygamber ve velilere dair eserler, menâkıb-nâmeler, ahvâl-i kıyamet, akâid, fıkıh, fazilet-nâme (namaz ve oruca ilişkin), menâsikü'l-hac, Ka'be-nâme, maktel, ramazan-nâme ve iydiyye gibi çeşitli türler ve dinî-tasavvufî mahiyette de nefes, nutk, devriye, şathiye gibi manzumeler dinî edebiyatın genişliği, çeşitliliği, zenginliği ve yaygınlığı konusunda yeterli fikir vermektedir.

Hemen her mısrasıyla sevgiyi terennüm eden klasik edebiyatımızda Hz. Peygamber'i konu edinen türlerin çokluğu ise özellikle dikkat çeker. Hz. Peygamber'e duyulan samimî sevgi ile Peygamber Edebiyatı diyebileceğimiz kadar zengin türlerle, onun hayatının her safhası ve onunla

ilgili bütün hususiyetler edebiyatımıza aksetmiştir. Hz. Peygamber'e duyulan sevgi, bağlılık ve hürmet hisleri, yalnızca klasik Türk edebiyatında değil; anonim, âşık ve halk edebiyatında, diğer yandan Tanzimat'tan günümüze kadar uzanan dönem edebiyatında da önemli yere sahiptir. İlk İslâmî Türk eseri Kutadgu Bilig'den bugüne kadar uzanan bu çizgide asırlardır Hz. Peygamber sevgisini dile getiren hacimli veya küçük binlerce manzumenin mevcudiyeti açıkça şu gerçeği ortaya koyar: Bütün dünyada hiçbir peygambere, hiçbir şahsa dair çeşitli şekil ve türlerde yüzyıllar boyunca devamlılık gösteren eserler kaleme alınmamıştır. Bu konuda Hz. Muhammed tektir, müstesnadır. Edebiyatımız da, Yüce Peygamber'le ilgili yukarıda belirtilen türlerdeki sayısız örnekleriyle son derece zengindir.

Milletçe Hz. Peygamber'e duyulan aşk öyle bir sevgi atmosferi oluşturmuştur ki, bunun en güzel ve açık örneği iman ve kahramanlık sembolümüz olan "Mehmetçik" adında mevcuttur. Yeryüzünde peygamberinin adını millî bir sembol hâline getiren tek millet Türklerdir.

Bu sevgi halesi içinde asırlardır Hz. Peygamber'le ilgili eserler arasında en geniş ve en zengin yeri, Yüce Peygamber'in vasfına ve methine mahsus bir tür olan na'tlar alır. Birkaç beyitten yüzlerce beyte kadar uzayan binlerce na't, milletimizin ona olan derin, içten, sonsuz sevgisinin göstergesi olurken; na't yazmak, okumak, dinlemek Türk dünyası için muazzam bir zevk ve anane olmuş, bestelenen na'tlar cami ve tekkelerdeki ibadetlere dâhil edilmiş, levhalara nakşolunan na'tlar ise cami, saray, konak, ev hatta dükkânlara kadar yaşanılan bütün mekânlara ulvî bir tezyinat hâlinde raptedilmiştir.

Gönül âlemlerimizi Peygamber sevgisiyle zenginleştiren na'tların edebiyatımızda yüzyıllar boyunca devam etmesi, na't geleneğinin hiçbir zaman kaybolmaması, bu sevginin daima canlı oluşu; türe verilen isimde de açıktır. Edebiyatımızda ölen kişinin ardından yazılan veya söylenilen

manzumelere mersiye veya ağıt denilirken, Hz. Peygamber için kaleme alınan övgülere na't adının verilmesi, Hz. Muhammed'in daima hayatla bağlantılı, gönüllerdeki muhabbetle canlı olduğu inancını aksettirir.

Diğer yandan şairlerimizi asırlar boyunca na't vadisine sevk eden başka hususların da varlığından söz etmek mümkündür.

Bunlardan biri Hz. Peygamber'i övmekte Cenab-ı Hakk'a uyma arzusudur. Zira Kuran-ı Kerim'de birçok âyette Hz. Peygamber'in ahlâkı, merhameti, her yönüyle üstün ve örnek şahsiyeti bizzat Cenab-ı Hakk'ın diliyle methedilmektedir.2

Hakka pey-revlik idüp kâ'ide-i medhünde

Eyledüm eşk-i hacâletle bu yüzden inşâd

Nâbî 3

Beytinde Nâbî, bu hususu belirtirken, divan şiirinin son büyük üstadı Şeyh Gâlib, Allah'a şirk koşmanın en büyük günah olduğunu hatırlatarak, şairane bir zekâyla; Hz. Peygamber'i methetmekte yüce yaratıcıya ortak olmanın suç veya isyan sayılmayacağını dile getirir:

Senin medhinde şirket eylesem Mevlâya ma'zûrum

Bu bâbda cürm ü isyâna bakılmaz yâ Resûlallâh

Şeyh Gâlib4

Diğer yandan şairlerimiz Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim'i, onun şanını ilan eden bir methiye kabul ederek; Cenab-ı Hakk'ın övdüğü o yüce zatı methetmekteki yetersizliklerini itiraf ederler. Na'tların devlet büyüklerini övgü için kaleme alınan kasidelerden ayrılan bir yönü de bu özelliktir. Kasidelerde şairler fahriyye bölümünde kendi şairlik kudretlerini överken, na'tlarda Kelamullah ile övülen bir şahsı methetmeye kimsenin gücünün yetmeyeceğini, İlâhî bir vahiy olan Kur'an-ı Kerim yanında şiirin yetersiz kaldığını, şairlik güçlerinin de Yüce Peygamber'i övmede âciz olduğunu belirtirler:

Hazret-i Hakk olınca meddâhun

Nice medh eyleye seni Yahyâ

Şeyhülislâm Yahyâ5

Sen vahy-i âsumân ile itdügini ayân

Ben kim olam ki şi'r ile şerh ü beyân kılam

Kemâl Paşazâde 6

On beşinci yüzyıl şairi Mehmed de, Işk-Nâme adlı eserinde Yüce Peygamber'i methetmeyi Kevser suyu elde etmek için kuyu kazmaya benzetir:

Ne haddüm var senün medhün yazam ben

Nite Kevser içün kuyu kazam ben

Mehmed 7

Bu yüzden şairler acizlerini dile getirirken, Hz. Peygamber'i över mahiyetteki âyet ve hadis-i kudsîleri özellikle belirtirler:

Her ne haddümdür benüm kim vasfa cür'et eyleyem

Ol şehen-şâh-ı "le-amrük"-taht u "levlâk"-efseri

Cevrî8

Cevrî'nin beytinde yer alan ve sultan-ı enbiya olan Hz. Peygamber'in tahtına benzetilen "le-amrük" âyetine müfessirler; "Habibim senin ebedî yâd-ı cemîline yemin ederim ki veya varlığın ve bekân hakkı için, hayatın hakkı için" gibi anlamlar verirler. Bu âyet Hz. Peygamber için büyük bir tazimi ifade eder. Zira dünya kurulduğundan beri Cenab-ı Hak, Hz. Muhammed'den daha şerefli birini yaratmamış ve başka hiç kimsenin varlığına yemin etmemiştir. Yine saltanat nişanı olan taca benzetilen ve "levlâk" ibaresiyle kısaltılan kudsî hadiste Cenab-ı Hak, Hz. Peygamber'e; "Sen olmasan, sen olmasan felekleri yaratmazdım" şeklinde hitap ederken, kâinatın yaratılışındaki yegâne sebebin Habib'i Yüce Peygamber olduğuna açıkça işaret eder.9

Şairler, her ne kadar yetersizliklerini ifade etseler de Hz. Peygamber'i övmek amacıyla na'tlar yazmaktan kendilerini alamamış, na't vadisinde şiirler söylemelerine şairane sebepler ileri sürmüşlerdir:

Bende de cür'et-i medhün o memerdendür kim

Geldi nutk itdi huzûrunda nebâtât u cemâd

Nâbî10

Nâbî, bu beytinde Hz. Peygamber'in avucunda taşların tesbihi ve ağaçların ona selâm vermesi mucizelerine işaretle; onun huzurunda taşların, bitkilerin bile dile gelmesinden cesaret alarak na't yazmaya cüret ettiğini söylemektedir. Yine Nâbî, bir başka na'tında farklı bir sebep göstererek; Cenab-ı Hakk'ın Habib'i olan Peygamber'in methini şair diliyle duymak için insanlara edebî zevk ve belâgat gibi meziyetler verdiğini belirtir:

Kim virmez idi kimseye Hak hüsn-i tabî'at

Halk itmez idi kimseyi bülegâdanGûş itmek eger olmasa maksûd-ı İlâhîEvsâf-ı dil-ârânı zebân-ı şu'arâdan

Nâbî11Ancak şairleri na't yazmaya teşvik eden sebeplerin en önemlisi Yüce Peygamber'in şefaatine nail olma isteğidir. Şeref Hanım'ın; Na'tdan gerçi ümîd-i şu'arâ

İntisâb etmedir ey şâh sana 12

mısralarında gayet veciz bir dille ifade ettiği bu ümit yersiz değildir. Hz. Muhammed henüz hayatta iken "Kasîde-i Bürde" şairi Ka'b bin Züheyr (ölm. H. 26/M. 645?), methiyesiyle Hz. Peygamber'in affına nail olmuş, ölümden kurtulmuştur.

İslâm âleminde büyük şöhret kazanan bu na'tın hikâyesi de ilginçtir. Ka'b bin Züheyr, Mekke fethinde kardeşiyle birlikte şehirden kaçmış, daha sonra kardeşi Büceyr'i genel durumu araştırması için geri göndermiştir. Büceyr, Yüce Peygamber'in yanına gelince İslâmiyet'i kabul etmiş; bunu duyan Ka'b da kardeşini bir şiirle hicvetmiştir. Daha sonra bu davranışının

kendisini tehlikeye atacağından endişelenerek kaçmaya başlayan Ka'b'ı hiçbir kabile kabul tmemiş; kardeşinin gönderdiği haberle kendisini kaçışın değil, Hz. Peygamber'in affına sığınmanın kurtaracağını anlayınca, "Bânet Su'âd…" sözleriyle başlayan bir kaside kaleme alan ve Medine'ye giden şair methiyesini Hz. Peygamber'in huzurunda okumuş ve affedilmiştir.

Ka'b bin Züheyr, kasidesinin; "Muhakkak ki Allah'ın elçisi, Allah'ın nuruyla hak ve hidayete ulaşılan keskin bir kılıçlardan bir kılıçtır" beytini okuyunca Yüce Peygamber fevkalâde mütehassis olmuş, "bürde" denilen çizgili Yemen hırkasını şaire hediye etmiştir. Bu sebeple Ka'b'ın methiyesi, "Kasîde-i Bürde" adıyla anılmaktadır. Henüz İslâmiyet'i sindirememiş bir kaçağın ölüm korkusuyla yazdığı bu manzume gerçekte İslâmî motiflerden ziyade cahiliye unsurları taşır. Fakat Hz. Peygamber'in huzurunda okunmuş olması ve şairinin bizzat Peygamber tarafından mükâfatlandırılması nedeniyle İslâm edebiyatlarında son derece önemi haiz bu methiye uzun süre her ilim meclisinin açılışında okunmuş, onsuz söze girilmemiştir.13

Ka'b bin Züheyr'in kasidesiyle hem kurtulması, hem de Hz. Peygamber'in affına ve ihsanına nail olması, şairlere na'tları vasıtasıyla şefaate ulaşma ilhamı vermiştir:

Cenâb-ı pâküni medh eyledükde bir kasîdeyle
Çü senden oldı Ka'b İbni Züheyre bürde ihsânı
Bahâriyye diyüp itdüm ümîd-i câme-i lutfun
Bahâr-ı feyzün ilbâs eylesün bir şâh-ı uryânı
Rızâyî midhatünde pey-rev-i Ka'b-ı mübârekdür
Visâl-i menzil-i maksûda n'ola olsa erzânı
Rızâyî14
Çünki Ka'b İbni Züheyrün günehin afv itdün
Müjde-i afv ile eyle bu günehkârı da şâd
Nâbî15

Şairlerimizin talibi olduğu af ve ihsan, Hz. Peygamber'in mahşerde tecelli edecek olan şefaatidir. Şefaat ümidi bütün na'tlarda en önemli muhteva hususiyeti olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla na'tlar yalnızca Peygamber methini konu edinen şiirler olmak dışında; şefaat istenilen "istişfâ' " ve yardım dilenilen "istimdâd" türlerinin özelliklerini de gösterirler. Bu bakımdan na'tlar; Hz. Îsâ'nın can bağışlayıcı nefesi gibi her derde deva bilinmiş, özellikle günahkârların yegâne dermanı olarak telakki edilmiştir:

Olur mı na't-ı mükerrem gibi devâ hergiz

Ne na't hem-eser-i nutk-ı pâk-i Îsâdur

Cezmî 16

On yedinci yüzyıl şair İsmetî ise farklı bir teşbihle na'tı, cehennem korkusuna karşı Müslümanların sığınağı, adeta ateşe karşı bir muska kabul eder:

Ser-levh-i na't-ı cemâl-i Peyamberî

Kim hırz-ı cân-ı ümmet imiş havf-ı nârdan

İsmetî 17

Şairlerimizi asıl gaye şefaat talebi olmak üzere na't yazmaya sevk eden hususların bir diğeri de klasik şiirimizin büyük nispette sevgiye ve sevgiliye hasredilmesi, na'tların da sevgiyi terennüme son derece müsait bir tür olmasıdır. Her mümin bir âşık, Hz. Peygamber ise tek maşuk-ı hakikî olarak telakki edilmiş; hem Allah'ın hem de insanların sevgilisi, Habibullah ve Habib-i İbâd olan Yüce Peygamber'e na'tlar vasıtasıyla arz-ı muhabbet ve methiye hisleri ifadeye çalışılmıştır. Bu arada şairler Hz. Peygamber'i tavsif ve tasvir amacıyla divan şiirinin bütün malzemesini, söz sanatlarını kullanmaya; dolayısıyla şairlik hünerlerini göstermeye imkân bulmuşlardır.

Örneğin Hz. Peygamber'in fizikî özelliklerini18 konu edinirken edebî, dinî ve tasavvufî teşbihlerden önemli ölçüde faydalanan şairleri; "Ferd-i Bî-

çûn u Çerâ” (niceliksiz ve niteliksiz) olan, benzeri ve zıddı bulunmayan Cenab-ı Hakk’a tevhidler yazmaktan ziyade na’t vadisine sürükleyen önemli bir sebep de arz edilen özellik olmuştur.

Na’ların Hz. Peygamber sevgisini konu edinen bir tür olduğuna işaret eden on beşinci yüzyıl şairi Mehmed; sahralar kâğıt, ağaçlar kalem, denizler mürekkep olsa; melekler, insanlar ve cinler kıyamete kadar gece gündüz çalışsalar Yüce Peygamber’in na’tının binde birini yazamayacaklarını, ancak ona duyulan büyük sevgiden dolayı böyle bir âdet olduğunu hatırlatır:

Velî var âdemîde işbu âdet

Kim olsa bir yire sevgi ziyâdetDilinde adını tekrâr ider olBayıkdur sevgüsin izhâr ider ol.

Mehmed 19

Türk milletinin Hz. Peygamber’e beslediği bu derin sevgi ve hürmet, asırlarca Türklerin yaşadığı her alanda dile getirilirken, na’tların bu derece yaygın olmasının bir diğer sebebi de bütün İslâm edebiyatlarında ortak bir tertip hususiyetine dayanır.

Hacimli veya küçük, tıptan tarihe, coğrafyadan astronomiye kadar dinî, ilmî ve edebî bütün eserlere Cenab-ı Hakk’a hamd mahiyetinde “hamdele” ve Hz. Peygamber’e salât ve selâmda bulunmak üzere “salvele” ile başlanması İslâmî bir gelenektir. Bu meyanda mensur eserlerin mukaddimelerinde “salvele” yanında bazen birkaç cümle veya birkaç beyitle, bazen de müstakil bir bölüm hâlinde Hz. Peygamber’in na’tına yer verilmiştir. Manzum eserler olan divan ve mesnevîlerde ise tevhid ve münâcâttan sonra Hz. Peygamber methinde bir na’tın mevcudiyeti vazgeçilmez bir bölümdür. Ancak bazı mürettep divanların mukaddime, tevhid, münâcât sırasına yer vermeden doğrudan na’tla başladığını da görürüz.

Karamanlı Nizâmî, Tâcîzâde Cafer Çelebi, Yahyâ Bey, Nef'î, Şeyhülislâm Yahyâ, Cevrî, Fehîm-i Kadîm, Şeyh Gâlib, Esrâr Dede, Sürûrî, Hersekli Ârif Hikmet Bey ve Zîver Paşa'nın divanları bu tertipte, doğrudan na'tla başlayan eserlerdir. Bunun yanında şairler divanlarında mukaddimeden başlayarak,20 hemen her bölümde ve bütün nazım şekilleriyle na'tlar kaleme almışlar; kaside, gazel, mesnevî, kıt'a, müstezad, terci-i bend, terkib-i bend, musammatların her çeşidi, rubaî, tuyuğ, müfred ve mısra şeklinde yazılan na'tlar divanların her bir bölümüne serpiştirilmiştir. Bu nazım şekillerindeki na'tların bütün örneklerini Yahyâ Nazîm'in (ölm. 1727) beş divandan oluşan hacimli eserinde görmek mümkündür. 21

Divanlarda na'tlarla ilgili dikkat çeken bir diğer husus da gazeliyyât bölümünün tertibindedir. Bu bölümde gazeller kafiyeye göre sıralanırken, her harfte yazılan gazeller gelişigüzel alınmayıp, tevhid, münâcât, na't veya mev'ize yollu, ahlâkî ve tasavvufî mahiyette olanları başta yer alır. Bu sebeple birçok şair, kâfiye harfi değiştiği zaman ilk gazelin na't muhtevasında olmasına özen göstermiş, Yahyâ Nazîm ve Müştak Baba (ölm. 1833)22 bu tertip hususiyetini gazeliyyat bölümünün tamamında; Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî, Zâtî, Fuzûlî, Rûhî-i Bağdâdî, Hayâlî, İffet-i Bursevî ve Seyyid Nigârî de bazı gazellerin başında kısmen uygulamışlardır.

On yedinci yüzyılın sonu ile on sekizinci yüzyılın başlarında karşımıza çıkan bir diğer özellik de, na'tlardan müteşekkil divanlardır. Yukarıda bahsi geçen Yahyâ Nazîm'in na'tların çoğunlukta olduğu, beş mürettep divandan oluşan hacimli eserinde bütün nazım şekillerinden toplam 297 na'tin yer aldığı görülmektedir.23 Yine aynı dönemin tezkiresiyle meşhur şairi Bursalı İsmâîl Belîğ'in (ölm. 1729) yedi na'tten müteşekkil Seb'a-i Seyyâre adlı müstakil bir eserinin varlığı biliniyorsa da, bu eser bugün elimizde mevcut

değildir.24 Mesnevî tercümesiyle tanınan velud şair Süleyman Nahîfî'nin (ölm. 1738-39) Hilyetü'l-Envâr adlı eseri de yalnızca na'tlara ayrılmış müstakil bir eserdir.25 Aynı şekilde tekke şairlerinden Neccârzâde Rızâ'nın (ölm. 1746) beş bölümden oluşan divanının büyük kısmını, özellikle gazel tarzında yazılmış na'tlar teşkil eder.26 On sekizinci yüzyıl na't şairlerinin son temsilcisi ise Salâhî-i Uşşâkî'dir (ölm. 1782). Salâhî'nin üç divandan müteşekkil nu'ût divanında 30 Arapça, 30 Farsça ve 141 Türkçe na't mevcuttur.27

Aynı gelenek on dokuzuncu yüzyılda Mehmed Tevfîk ve Mehmed Fevzî'nin eserlerinde devam ettirilmiştir.28

Na'tlar muhteva yönünden incelendiği zaman; şairlerin Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını, kâinatın efendisi, yaratılışın gayesi, Cenab-ı Hakk'ın Habib'i olduğunu, örnek ahlâkını, üstün vasıflarını, fizikî özelliklerini, mucizelerini, miracını ve diğer peygamberlerden üstünlüğünü âyet ve hadis iktibaslarıyla teyid eden ifadelerle ele aldıkları görülür. Özellikle na'tların son bölümünde günahkârlığını itiraf ederek şefaat talebinde bulunan şairler kıyamet gününün tasvirini, o çetin günde şefaat yetkisinin yalnızca Hz. Peygamber'e mahsus olduğunu, onun âlemlere rahmet olarak gönderildiğini ve Şefîü'l-Müznibîn oluşunu özellikle vurgularlar. Divan şiirindeki na'tların Peygamber'e, âline ve ashabına salât ve selâmla bitirilmesi de yaygın bir muhteva hususiyetidir.

Nat'lar dil ve üslûp yönünden incelendiği zaman, bütünüyle dinî bir tür olması hasebiyle İslâmî kültürde yer alan birçok Arapça ve Farsça kelime ve bu dillerdeki terkiplerin yer alması tabiî karşılanmalıdır. Ancak samimî bir sevginin ürünü olan, şefaat arzusunun ön plâna çıktığı ve lirizmin hâkim olduğu bu şiirlerde, şairlerin sanatkârlık gösterme iddiasına girmediği; na'tların genellikle sade bir dille kaleme alındıkları müşahede edilir. Üslupta da şairler özentili, süslü ifadelerden kaçınmışlar, içten duygularını

dile getirme gayreti sergilemişlerdir. Ayrıca şairlerin esasen methiyeye yönelik bir tür olan na'tlarda; tahkiyevî üslubu değil, hitâbî tarzı kullanmayı tercih etmeleri; bir yandan lirizmi artıran bir özellik olurken, diğer yandan da Hz. Peygamber'e duyulan sevgiyi ve onun tebliğ ettiği din ve en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim'le ebediyen diri olduğuna dair inancı desteklemektedir.

Kaynağı Arap edebiyatı olan ve bu edebiyatta "medhiyye" başlığı altında yer alan na'tların asr-ı saadette yazılmaya başlandığı düşünülürse de, na't muhtevalı ilk şiirin Hz. Peygamber'in dünyaya gelişinden yedi asır önceye ait olması enteresan bir hadisedir. Âlimlerden semavî kitaplarda müjdelenen son peygamber Hz. Muhammed'in geleceğini öğrenen Es'ad Ebû Kerîb el-Himyerî, kaleme aldığı birkaç beyitlik şiirde, beklenilen peygamberin Allah'ın resulü olduğuna dair inancını ve onun zamanına yetişmesi hâlinde ona büyük bir sadakatle bağlanacağını belirtmektedir. Ebû Kerîb'in asırlar önce söylediği bu küçük manzume muhafaza edilmiş, şair de Hz. Peygamber tarafından ehl-i tevhid olarak nitelenme şansına sahip olmuştur.29

Türk edebiyatındaki ilk na't örneğine ise, aynı zamanda ilk İslâmî Türk eseri olan Kutadgu Bilig'de (telif tarihi 1069) rastlanmaktadır30 İlk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar döneminde Yusuf Has Hâcib'le başlayan na't geleneği; Edîb Ahmed Yüknekî'nin Atabetü'l-Hakâyık ve Ahmed-i Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet adlı eserlerinden sonra Anadolu sahası dışında; Azîm Hâce, Hâlis, Kutub, Haydar Tilbe, Mevlânâ Lutfî, Seydî Ahmed Mirzâ, Gedâî, Hâfız-ı Harezmî, Sultan Hüseyin Mirzâ Baykara ile devam ederken; Çağatay edebiyatının zirveye ulaşan şairi Ali Şîr Nevâî, divan ve mesnevîlerinin tamamı yanında mensur eserlerinde de yer verdiği birçok na'tla; na't şairi unvanına lâyık bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar.31

Nevâî'yi takiben Şeybânî, Ubeydullah Han (Ubeydî), Babur Şah ve oğlu Kâmrân Mirzâ na'tlar kaleme alan diğer Türk şairleridir.

Anadolu sahasında ise; Mevlânâ'nın Farsça, Yunus Emre'nin Türkçe na'tlarıyla bu tür on üçüncü asırdan itibaren; halk edebiyatı, divan edebiyatı ve Tanzimat'tan günümüze kadar uzanan son dönem edebiyatımızda tahmin edilebileceğinden çok daha fazla sayıda, binlerce örnekle karşımıza çıkar. Klasik edebiyatımızda altı asır boyunca son derece zengin ve güçlü bir şair kadrosuyla devam ettirilen na't geleneğinin yaygınlığına dair en belirgin delil; mürettep divanında na'tlara yer vermeyen şairlerin üç beş isimle sınırlı oluşudur. Bütün nazım şekilleriyle, hatta edebiyatımızda örnekleri nadiren görülen müsebba, müsemmen ve muaşşer gibi musammatlar, ayrıca her harften kâfiyeli bendlerle oluşturulan murabba ve terkib-i bend gibi tamamen orijinal şekillerde kaleme alınan na'tlar şairlerin na't yazmakta ve bu vadiye yenilik getirme gayretlerinin bir göstergesidir.32

Diğer yandan edebiyat araştırmaları için önemli kaynaklardan olan ve antoloji mahiyetinde eserler sınıfına dâhil edebileceğimiz şiir mecmualarının bir kısmının yalnızca na'tlara hasredilmesi ile başarılı kabul edilen veya şöhret kazanmış na'tların bir araya getirildiği "nu'ût mecmuaları"nın mevcudiyeti de, na'tların edebiyatımızdaki müstesna yerine işaret etmektedir. On altı ve on yedi ile kısmen de on sekizinci yüzyıl şairlerinin na'tlarına yer veren bu mecmualardan en hacimlisi ve nüshalarının varlığıyla yaygınlığını tespit edebildiğimiz değerli bir örneği; Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü'nde 1210 numarayla kayıtlı olan eserdir. Abdülbâkî adlı şahsın tertiplediği bu mecmuada elli iki şaire ait yüz üç na't mevcuttur.

Klasik edebiyatımızdaki binlerce na't arasında şöhreti veya tesiriyle doruğa ulaşanları belirtmek gerekirse; ilk sırayı Fuzûlî'nin;

Saçma ey göz eşkden gönlümdeki odlara su

Kim bu denli dutuşan odlara kılmaz çâre su

matlalı “Su Kasidesi”ne, ikinci sırayı Şeyh Gâlib’in;

Sultân-ı rusül şâh-ı mümeccedsin efendim

Bî-çârelere devlet-i sermedsin efendim

Dîvân-ı İlâhîde ser-âmedsin efendim

Menşûr-ı “le-amrük”le mü’eyyedsin efendim

Sen Ahmed ü Mahmûd u Muhammedsin efendim

Hakdan bize sultân-ı mü’eyyedsin efendim

bendiyle başlayan müseddes-i mütekerrir şeklindeki na’tına ve üçüncü sırayı da Fehîm-i Kadîm’in daha çok edebî muhitlerde ün kazanan; Yahyâ Nazîm, Vahîd Mahtûmî, Neşâtî, Şeyh Gâlib ve İzzet Molla gibi şairler tarafından tanzir edilen;

Mihr ü meh kim devr iderler âlemi her rûz u şeb

Devr-i nâ-hemvâr-ı eflâke gülerler rûz u şeb

matlaıyla başlayan “rûz u şeb” redifli na’tına vermek mümkündür. Ayrıca Nâbî’nin hac yolculuğunda Medine’ye giderken muhtemelen o anda irticâlen söylediği;

Sakın terk-i edebden kûy-ı mahbûb-ı Hudâdur bu

Nazargâh-ı İlâhîdür makâm-ı Mustafâdur bu

mısralarıyla başlayan gazeli de farklı bir kudsiyet ve şöhrete sahiptir. Rivayete göre Nâbî, gecenin ilerlemiş bir saatinde Medine’ye yaklaşırken arabada devlet ricalinden bir zatın ayaklarını Medine’ye doğru uzatmış hâlde uyumasını Hz. Peygamber’e ve Ravza-i Mutahhara’ya saygısızlık telakki etmiş, gayri ihtiyarî bu gazel dudaklarından dökülmüş; şehre girerken Mescid-i Nebî’nin bütün minarelerinde müezzinlerin ezandan önce bu na’tı terennüm ettiklerini duymuş, Hz. Peygamber’in müezzinlere rüyalarında bu na’t-ı şerîfi okumalarını tavsiye ettiğini öğrenmiştir.33 Bu rivayet dolayısıyla Nâbî’nin ermiş olduğuna inanılmış, doğum yeri olan

Urfa'da Cuma geceleri veya sabah ezanlarından önce bu na'tın okunması uzun süre yaşatılan bir gelenek olmuştur.Anadolu sahasında on üçüncü yüzyılda ilk örnekleri verilmeye başlanan ve klasik şiirimizde gelenek hâlinde yaygınlığı devam ettirilen na'tlar; on dokuzuncu yüzyılda Tanzimat'ın ilânıyla başlayıp günümüze kadar uzanan ve daha çok batı kültürünün tesiriyle gelişen edebiyatımızda da canlılığını korumuştur. Ziya Paşa, Muallim Naci, Makbule Leman, İsmail Safa, Mahmud Celâleddin Paşa. Recâîzade Mahmud Ekrem, Trabzonlu Muallim Cûdî, Mehmed Akif Ersoy, Ali Ekrem Bolayır, Yaman Dede, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, Yahya Kemal Beyatlı, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Faruk Kadri Timurtaş, Enver Tuncalp, Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Feyzi Halıcı, Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu, Ahmet Efe, Muhsin İlyas Subaşı, Mustafa Ruhî Şirin ve adını belirtemediğimiz daha birçok şair na't zincirini devam ettirmişlerdir.34 Türkiye Diyanet Vakfının 3 Ekim 1990 tarihinde Kutlu Doğum Haftası'nın açılışında sonucunu ilân ettiği, ilk üç dereceyi Nurullah Genç, Şükrü Karaca ve Fatih Okumuş'un aldığı Na't-ı Şerif Yarışmasına 2500 adet şiirin gönderilmesi de; Türklerin gönlündeki Peygamber sevgisi ve edebî zevki içinde na'tlara verdiği müstesna yer için benzersiz bir tablo oluşturmaktadır. 35 Sonuç olarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki; Hz. Peygamber'e duyulan samimî sevginin göstergesi kabul edilen, başta na'tlar olmak üzere onunla ilgili türler dolayısıyla, bütün dünya edebiyatlarında istisnasız başka hiçbir şahıs, hiçbir din veya müessese etrafında böyle asırlar boyunca devam eden zengin bir edebiyat teşekkül etmemiştir. Türk edebiyatı Peygamber konulu sayısız örnekle başta gelirken, na'tlar da edebiyatımızın en yaygın türü olmanın haklı unvanına sahiptir.

1 Bilgi için bk. Agâh Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1972, S. 371, Ankara,

1972, s. 35-80; Âmil Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler”, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul, 1998, s. 349-365.

2 “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. ” Enbiya, 21/107; “Sizin için Allah’ın resulünde pek güzel bir örnek vardır. ” Ahzab, 33/21; “Hiç şüphesiz büyük bir ahlâk üzeresin sen. ” Kalem, 68/4; “Andolsun size, içinizden bir peygamber geldi ki zahmet çekmeniz onu incitir ve üzer. Size çok düşkündür, müminlere çok merhametlidir, çok şefkatlidir. ” Tevbe, 9/129.

3 Ali Fuat Bilkan, Nâbî Dîvânı, İstanbul, 1997, C. I, s. 19; benzer örnekler için bk. Hasibe Mazıoğlu, Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, Ankara, 1987, s. 37; Hüseyin Şemsi Ergüneş, Şemsî Dîvânı, Der.: Muhiddin Ergüneş, Ankara, 1976, s. 41.

4 Naci Okçu, Şeyh Gâlib, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili ve Divânının Tenkidli Metni, Ankara, 1993, C. II, s. 820.

5 Şeyhülislâm Yahyâ, Dîvân-ı Yahyâ, İstanbul, 1334, s. 67.

6 Mustafa Demirel, Kemal Paşazâde, Yûsuf u Züleyha (Seçmeler), Ankara, 1983, s. 37; benzer örnekler için bk. Sünbülzâde Vehbî, Dîvân-ı Vehbî, Bulak, 1253, s. 6; Azîz Mahmûd Hüdâyî, Külliyât-ı Dîvân-ı Hazret-i Hüdâyî, İstanbul, 1287, s. 13; Şeref Hanım, Dîvân-ı Şeref Hanım, (İstanbul) 1292, s. 18; Franz Babinger, Fetih-nâme-i Sultan Mehmed, İstanbul, 1955, s. 7; Faruk Kadri Timurtaş, Süleyman Çelebi, Mevlid (Vesîletü’n-Necât), İstanbul, 1970, s. 25; Ali Nihad Tarlan, Ahmet Paşa Dîvânı, İstanbul, 1966, s. 10.

7 Sedit Yüksel, Mehmed, Işk-Nâme, İnceleme-Metin, Ankara, 1965, s. 69.

8 Hüseyin Ayan, Cevrî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânının Tenkidli Metni, Erzurum, 1981, s. 64.

9 Na’tlerde iktibas edilen âyet ve hadisler için bk. Emine Yeniterzi, Divan Şiirinde Na’t, Ankara, 1993, s. 91-161.

10 A. F. Bilkan, a.g.e., s. 25.

11 A. F. Bilkan, a.g.e., s. 1138.

12 Şeref Hanım, a.g.e., s. 17.

13 Zeki Mübârek, el-Medâ’ihu’n-Nebeviyye Fi’l-Edebi’l-Arabî, Mısır, 1354, s. 20-26.

14 Nu’ût-ı Nebeviyye Mecmuası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Böl. Nu: 1210, yk. 29a.

15 A. F. Bilkan, a.g.e., s. 25.

16 Nu’ût-ı Nebeviyye Mecmuası, yk. 6a.

17 Haluk İpekten, İsmetî Dîvânı (Edisyon Kritik), Ankara, 1974, s. 28.

18 Hz. Peygamber’in na’tlerde konu edinilen bedenî özellikleri için bk. E. Yeniterzi, a.g.e., s. 207-264.

19 S. Yüksel, a.g.e., s. 67.

20 Necâtî, Ahmed Paşa, Sehî, Taşlıcalı Yahyâ, Fuzûlî ve Ulvî’nin divanlarındaki mukaddime bölümleri konumuz içinörnek teşkil ederler.

21 Yahyâ Nazîm, Dîvân-ı Belâgat-Unvân-ı Nazîm, İstanbul, 1257, 500 s.

22 Kemal Yavuz, “Müştak Baba ve Na’tları”, İlmî Araştırmalar, S. 5, İstanbul, 1997, s. 259-277.

23 Yahyâ Nazîm, a.g.e..

24 Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Bursalı İsmail Belîğ, Ankara, 1985, s. 165-166.

25 Süleyman Nahîfî, Hilyetü’l-Envâr, Millet Kütüphanesi Ali Emirî Kitapları, Manzum Nu: 429.

26 Rızâ, Dîvân, !stanbul, 1262.

27 Salâhaddîn-i Uşşâkî, Dîvân-ı Salâhî Fî-Na'ti'n-Nebî Salla'llâhu ve Sellem, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Böl., Nu: 2650/1; Mehmet Akkuş, Hz. Peygamber'e Na'tlar (Dîvân-ı Nu'ût-ı Salâhî), Ankara, 1999.

28 es-Seyyid Mehmed Tevfîk, Kasâ'id-i Tevfîk, İstanbul, 1304; Mehmed Fevzî, et-Tevessülâtü'l-Fevziyye Fî-Nu'ûti'n-Nebeviyye, İstanbul, t. y.

29 İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, es-Sîretü'n-Nebeviyye, 2. bs. Beyrut, 1394, C. III, s. 18; Kâmil Miras, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, 6. bs., Ankara, 1982, C. VI, s. 45.

30 Reşit Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig I, Metin, 2. bs., Ankara, 1979.

31 Bilgi için bk. E. Yeniterzi, a.g.e., s. 18.

32 Bilgi için bk. E. Yeniterzi, a.g.e., s. 89.

33 Abdülkadir Karahan, Nâbî, Ankara, 1987, s. 10-11.

34 Bilgi için bk. E. Yeniterzi, a.g.e., s. 67-69; Emine Yeniterzi, Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji), Ankara, 1993.

35 Bu yarışmaya gönderilen ve takdir sırasında ilk yüze giren şiirler yayımlanmıştır: Günümüz Dilinden Hz. Peygamber'e Naatlar, Ankara, 1991.

Türk Edebiyatında Kadın Şâirler ve Na't / Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yılmaz [s.768-775]

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlı eğitim sistemi içinde, Türk kızlarının eğitim görebileceği okulların açılması çok yeni sayılır. Eski edebiyatımızda önemli kadın şâir ve yazarların az sayıda olmasının başlıca sebeplerinden biri bu olabilir. Bu kadın şâirlerimizin bazılarının âile içinde ciddî tahsil gördükleri, günümüze kadar ulaşabilen eserlerinden bellidir. Ancak bu özel eğitim şansını çok az sayıda Türk kadını bulabilmiştir. İçinde bulundukları kültürlü ortam sâyesinde, yakın âile çevresinin de desteği ile okuma yazma imkânı elde eden kadınlarımızdan, hem muhîti daha kapalı ve hem de söylenişi zor olması hasebiyle Dîvân edebiyatında tebârüz edebilenler ise parmakla sayılacak kadar azdır. Biz bu çalışmamızda, edebiyatımızdaki kadın şâirlerimizden, hayatları ve edebî şahsiyetleri hakkında bilgiler bulabildiklerimizi tanıtmak ve na‘t yazmış olanlarını ayrıca ele almak suretiyle Türk İslâm edebiyatındaki yerlerine işaret etmek istiyoruz:

A. Türk Kadın Şâirler

Türk edebiyatında, kadın şâirler denilince hemen Fıtnat Hanım, Zeynünnisâ Zeynep Hanım, Fahrünnisâ Mihrî Hanım, Fatma Ânî Hanım, Sırrî Râhile Hanım, İffet Hatice Hanım, Sıdkî Emetullâh Hanım, Safvet Nesîbe Hanım, Âdile Sultân, Fâize Fatma Hanım, Fatma Kâmile Hanım, Leylâ Hanım, Şeref Hanım ve Makbûle Leman Hanımı zikretmemiz mümkündür.1 Ancak bu kadın şairlerimizi yeterince tanıyan, onların şiirleri hakkında bilgi sahibi olan insan sayısının çok az olduğu kanaatindeyiz. Dînî edebiyatımızdaki konumları ise iyice ihmal edilmiş, varlıkları görmezlikten gelinmiştir. Halbuki, Türk edebiyatında iz bırakan kadınlar arasında “sâhibe-i dîvan-ı belâgat-nişân” olarak tanınanlar

çoğunluktadır. Şimdi Türk edebiyatında önemli yerleri olan bu kadın şairlerimizden bazılarını daha yakından tanıyalım:

1. Adile Sultan

Âdile Sultân, Sultan Mahmut'un kızıdır. Cömertliği ile meşhurdur. Mürettep Divanı vardır. 1316/(1899) tarihinde vefat etmiş ve Eyüp'te Bostan İskelesi denilen yerde, eşi Mehmet Ali Paşa'nın yanına defnedilmiştir.2

2. Fahrünnisâ Mihrî Hanım

Fahrünnisâ Mihrî Hanım, Fatih Sultan Mehmet devri edîbelerinden ve eski Osmanlı kadın şairlerinin en değerlilerinden olup Amasya'lı Belâyî'nin kızıdır. Zeynep Hanım'ın çağdaşıdır. Şiirlerinin çoğu Necâtî'ye nazire tarzındadır. Konağı şairlerin ve edebiyatçıların toplanma yeri gibiydi. Mürettep Dîvanı vardır. 912/(1506) senesinde, genç yaşında vefat etmiştir.

Nûr akar gördüm cemâlinde egerçi zâhiren

Kendisi benzer müselmâna libâsı kâfirî

Erdi çün âb-ı hayâta Mihrî ölmez haşre dek

Gördü çün şeb zulmetinde ol ıyân İskender'i

dizeleri onundur. Muallim Nâci, "Şiiri şöhretine uygun değildir"3 değerlendirmesi yapmıştır.4

3. Fâize Fatma Hanım

Fâize Fatma Hanım, 1175/(1761) senesinde vefat etmiş ve Sıdkî Emetullah Hanım'ın yanına defnedilmiştir.5

4. Fatma Ânî Hanım

Fatma Ânî Hanım, XVII. yüzyıl şairlerinden olup, İstanbullu'dur. "Hâce-i zenân/Kadınlar hocası" olarak şöhret bulmuştur. Müstakim-zâde, Anî Hanımın güzel ta'lîk hatla yazmış olduğu ismini ve babasının adını gördüğünü söylemektedir.6 Şâirliği yanında hattatlığı ile de meşhurdur.

Yenişehir kadısı olan oğlu Emir Ağa-zâde Seyyit Mehmet Efendi'nin yanında, H.1122/(1710) tarihinde vefat etmiştir.

Hayâl-i ârızınla dîde sahn-ı gülsitânımdır

Açılmış şerhalar sînemde nahl-i erguvânımdır

Ümîd-i vuslatın ey kaşları yay sîneden geçmez

Hayâl-i tîr-i gamzen Âniyâ hâtır-nişânımdır

kıtası onundur.7

5. Fatma Kâmile Hanım

Fatma Kâmile Hanım, Balıkesir'de Keşkek-zâde ailesine mensup bir şairdir. Hz.Peygamber'in doğumu ile ilgili "Hâdî'l-cinân" isimli bir eser yazmıştır. 1339/(1920) tarihinde memleketinde vefat etmiştir.8

6. Fıtnat Hanım

Asıl adı Zübeyde olan Fıtnat Hanım, Şeyhülislâm Ebû İshâk İsmâil Efendi-zâde Mehmed Es'ad Efendi'nin kızıdır. Anne adı Hatice'dir.9 Pek çok meşhur insan gibi onun da doğum tarihi bilinmemektedir. Dedesi ve babası şeyhülİslâm olan Fıtnat Hanım'ın kardeşi Mehmed Şerif Efendi de I. Abdülhamid döneminde, babası ile aynı görevde bulunmuş, şeyhülİslâmlık yapmıştır. Babası Mehmed Es'ad Efendi, Atrabü'l-Âsâr isimli mûsîkîşinâslar tezkiresi ve Lehçetü'l-Lügât adlı lügat kitaplarının müellifi, münevver bir şeyhülislâm ve divan sahibi bir şâirdir.10 Kardeşi Mehmed Şerif Efendi'nin de güçlü bir şair olduğu bazı kaynaklarda ifade edilmektedir.11 Fıtnat Hanım, III. Selim devrinin Rumeli kazaskeri olan ve "nakîbü'l-eşrâf olmasına rağmen şiirden anlamayan"12 Derviş Efendi isimli biriyle evlenmiştir. Ancak bazı kaynaklarda, Derviş Efendi'nin hem yaşlı oluşundan, hem de şiirden anlamayışından dolayı bu evlilik "talihsiz" olarak nitelendirilmiştir.13 Fıtnat Hanım, H. 1194/M. 1780 tarihinde vefât etmiştir. Mezarı, İstanbul'da Eyüp Sultan türbesi civarındadır.14 Muallim

Nâci, Fıtnat Hanım’ın kadın şairler arasındaki haklı şöhretini dile getirirken, şu ifadeleri kullanmıştır:

“Fıtnat, Müslüman hanımlar için iftihar kaynağı olacak nâdir bir belâgat nümûnesidir. Tab‘ındaki cevdete, ifadesinin selâseti ve seçtiği mazmunların rikkati iki şâhittir. Leylâ, Şeref gibi kadın şairlerimize Zeyneb’i tercih etmek isteyenlere hak verebiliriz; fakat, bir “meliketü’ş-şâirât/(şairler kraliçesi) ” ta‘yîn etmek lâzım gelse biz Fıtnat’ı seçmek isteriz. Fıtnat’ın sözlerinde kusur, pek çok şairi gıptaya düşürecek kadar azdır. Fakat fikrinde sınırlılık görülür. Dîvançesinde tekerrür-i mezâmîn dikkati çekeçek derecededir. Bu da hâlinin hususiyetine bağışlanır.”15

Fıtnat Hanım’ın “Âferîn erbâb-ı aşkın kuvve-i bâzusuna” mısra‘ıyla başlayan şiiri bestekâr Abdülhalim Ağa tarafından Hicaz makamında, “Güller kızarır şerm ile ol gonca gülünce” mısra‘ıyla başlayan gazeli de İbrahim Ağa tarafından Hicaz-ı Hümâyun makamında bestelenmiştir.16

Fıtnat Hanım, pek çok şiirine konu olan aşk ve sevdayı anlatırken erkek şairlerden farklı düşünmemiştir. Fıtnat da al yanağı güllerden, saçları sünbülden daha güzel kokan, kirpik okları sîne delen, gonca dudaklı, konuştuğu zaman herkesi ağzına baktıran bir güzel hayal etmekte, şaraptan ve kadeh üzerindeki dudak izlerinden söz etmektedir ve ölse bile bir başka sevgili istemediğini söylemektedir:

Bağda güller ruhun seyriyle hayrân oldu hep
Kâkülün reşkiyle sünbüller perîşân oldu hep
Bir nigâh-ı nâza şâyân oldum ammâ n’eyleyim
Sînemiz âmâc-gâh-ı tîr-i müjgân oldu hep
‘Ârız-ı alın senin ey gonca-leb etdim hayâl
Hâne-i hâtır yine reşk-i gülistân oldu hep
Câ-şeni bahş oldu ol kân-ı melâhat bezme çün
Sâğar-ı mey ‘aks-i la‘liyle nemek-dân oldu hep

Fıtnat ol şîrîn-dehen nutka gelince nâz ile

Feyz-i güftâr ile ‘âlem şekkeristân oldu hep17

7. İffet Hatice Hanımİffet Hatice Hanım, Sırrî Râhile Hanım’ın ablasıdır. 1277/(1860) tarihinde, memleketi olan Diyarbakır’da vefat ederek Behram Paşa camii haziresine defnedilmiştir.Zerreyim hâke beraber menzilim hurşîddir

Ehl-i diller himmetiyle geldi bu izzet bana

Mazhar-ı sırr-ı İlâhî eyledim dil hânesin

İffetâ rûz-ı ezelde aşk imiş kısmet bana

beyitleri ona aittir.18

8. Leylâ Hanım

Moralı-zâde Leylâ Hanım olarak bilinen Leylâ Hanım, Kazasker Moralı-zâde Hâmid Efendi’nin kızıdır. İstanbul’da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi bilinmemektedir. İlk edebiyat eğitimini, İzzet Molla diye bilinen dayısı19 Keçeci-zâde Mehmet İzzet’ten almıştır.20 Gençliğinde bir evlilik tecrübesi yaşadığı ve düğün gecesi eşinin, kendisini saydırmak ve kendisine hizmete alıştırmak maksadıyla, kolundaki üzeri nohut yakılı yarayı temizlemesini istediği ve bunun üzerine Leylâ Hanım’ın odayı terk ederek bir daha da geri dönmediği bazı kaynaklarda anlatılmaktadır.21 Daha sonra bir başkasıyla da evlenmeyen22 Leylâ Hanım H. 1264/M. 1847 tarihinde vefat etmiş23 ve Galata Mevlevîhânesi bahçesine defnedilmiştir.24

Fıtnat Hanım müstesna, klasik ekolün şair hanımlarının en büyüğü şüphesiz Leylâ Hanım’dır. Osmanlı şiirinin son klasik döneminin hitamında, kadîm şekiller ve hayaller üzerine, güneşin ufukta kaybolurken İstanbul semâlarından Asya tepelerine son bir ışık göndermesi gibi, son bir parlaklık veren şiirleriyle oldukça şirin ve ilginç bir şahsiyet olarak durmaktadır.25 Dîvân sahibi bir şâirimizdir. Yaşadığı çağa göre çok rahat

davranan ve hatta şiirlerinde aykırı sayılabilecek ifadeler kullanan ve ifadelerinden dolayı, zaman zaman hakkında olumsuz şeyler de söylenen26 Leylâ Hanım çok yönlü bir edebî kişiliğe sahiptir.

Leylâ Hanım'ın hac ya da umre için gittiği sırada Hz. Peygamber'in mübarek ravzasını ziyaret ettiği, orada günahlarına tevbe ettiği ve bir daha işlemeyeceğine karar verdiği, ancak geri döndükten sonra bazı nefsânî arzularını kontrol edemediği ve sözünü tutmakta zorlandığı, duygu dolu şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

Hevâ-yı nefsime tâbi‘ pek çok günâh etdim

Huzura kangı yüz ile varayım yâ Resûla'llâh

Harîm-i ravzana sürmüş iken rû-yı siyâhım vâh

Yine cürm ü günâha mübtelâyım yâ Resûla'llâh27

Leylâ Hanım, dîvânında besmeleden sonra yer almış olan şu ilk kıtasında da, dağınık sözlerini bir araya getirerek bir divan teşkîl etmek istediğini, günahkâr bir kul olmasına rağmen bu hususta Allah'ın yardımını umduğunu ifade etmekte ve Hz. Peygamber için na‘tlar yazmayı da nasip etmesini dilemektedir:

Elfâz-ı perîşânımı cem‘ etmek için

Tevfîkin umar ‘abd-i siyeh-rû yâ Rab

Dîvânına da rehber edip tevfîkin

Kıl na‘t-i habîbinde suhan-gû yâ Rab. 28

Leylâ Hanım nezdinde, dostluğun önemi çok büyüktür. Dostlar incitilmemeli ve hatta incinmelerini mümkün kılacak davranışlardan kaçınılmalıdır. Bu gelip geçici âlemde gerçek zerâfet böyle olmalıdır. Onun bu konuda, nasîhat niteliğindeki şu beytinin değeri hiç kaybolmayacaktır:

İncitme sen ahbâbını incinmeye senden

Bu ‘âlem-i fânîde zerâfet budur işte.29

9. Makbûle Leman Hanım

Makbûle Leman Hanım, Son Osmanlı kadın şairlerindendir. İstanbul’da yetişmiştir. Mabeyn-i Hümayun mensuplarından Hacı İbrahim Efendi’nin kızıdır. Ömrünün uzunca bir kısmını hasta olarak geçirmiştir. Şûrâ-yı devlet baş katiplerinden Fuat Paşa’nın eşidir. Tamamen İslâmi ahlaka uygun eser yazan ilk kadındır. 1316/(1898) tarihinde vefat etmiş ve Eyüp’te Siyavuş Paşa türbesi yakınına defnedilmiştir.

10. Safvet Nesîbe Hanım

Safvet Nesîbe Hanım, İstanbul’ludur. Beglikçi Muhib Efendi’nin kızıdır. Dîvançesi vardır. 1253/(1837) senesinde vefat etmiş ve Eyüp Sultan mezarlığına, babasının yanına defnedilmiştir.

Düşme dedim dahı bir derde gönül âh sana

Yine düşdün yeni bir derde kim eyvâh sana

Safvetâ râz-ı dilin kimseye ızhâr etme

Gün olur yardım eder bir dil-i âgâh sana

beyitleri onundur.30

11. Sıdkî Emetullâh Hanım

Sıdkî Emetullâh Hanım, Emetullah Hanım olarak bilinir, Sıdkî mahlasıdır. Kametî-zâde Mehmet Efendi’nin kızıdır. Mürettep Divanı ve ve Mecmeu’l-ahyâr, Genc-i Envâr gibi mutasavvıfane manzumeleri vardır. 1115/(1703) tarihinde vefat etmiştir. Mezarı Edirnekapı yakınlarındaki Emir Buharî Zaviyesi civarındadır. Bayramiyye tarikati ulularından Himmet Efendi müntesiplerindendir. Babası vefat edince şu tarihi düşürmüştür:

Kâmetî-zâde Efendi edicek azm-i cinânAğladı anın içün mâtem idüp ins ü cân

Dedi târîh-i vefâtını kızı Sıdkî anınKâmetî-zâde’ye a‘lâ-yı İrem ola mekân.31

12. Sırrî Râhle HanımSırrî Râhile Hanım, Diyarbakırlı olup Arapça, Farsça ve Türkçe ile şiir yazabilen bir şairdir. 1290/(1873) yılında

İstanbul'a gelerek Sadrazam Yusuf Kamil Paşa'nın konaklarında ikamet etmiş ve İstanbul şairleri arasında şöhret bulmuştur. 1294 (1877) yılında vefat ederek Edirnekapısı dışındaki Otağcılar semtindeki Kâdirî tarikatı dergâhına defnedilmiştir.

Ketmi güç ızhârı güç bir derde oldum mübtelâ

Darısun bilmez tabîb kâşâneler ağlar bana

Sırrî bir vîrânede bir gence erdin misli yok

Hasb-i hâlim söylesem dîvâneler ağlar bana

beyitleri ona aittir.32

13. Şeref Hanım

Şeref Hanım'ın babası, Mısır kadılığında da bulunmuş olan müderris ve şâir Mehmed Nebil Bey'dir. Mehmed Nebil Bey, ana tarafından, şâir âlimlerimizden, kütüphane sahibi Şeyhulislâm Reîs-zâde Mustafa Âşir Efendi'nin torunudur. 1224/1809 tarihinde İstanbul'da doğmuştur ve 1277/1860 tarihinde yine İstanbul'da vefat etmiştir. Mezarı Yenikapı Mevlevîhanesi bahçesindedir.33

Bir mevlevî olan Şeref Hanım'ın dîvânı, Fıtnat ve Leylâ Hanımların dîvânlarından daha hacimlidir. İşlemediği konu yok gibidir. Dîvân edebiyâtının inceliklerini bütün şiirlerinde görmek mümkündür. Hacıbey-zâde Ahmed Muhtâr, Şeref Hanım'ın terceme-i halini anlatırken "kendinden evvelki şâirâtdan ziyâde şiir söylemiş ve matbû olan dîvânında muharrer olduğu üzere bilhâssa münâcât ve kasâidiyle tezyîn-i sahâif-i dîvân eylemiştir"34 demiştir. Bursalı Mehmed Tahir "….sûzişli mersiyyeleri, âşıkâne münâcât ve kasâidi vardır35" derken, Meşâhîrü'n-Nisâ sâhibi Mehmed Zihni, "…. gerçekten dîvânının süsü denecek güzel mersiyyeleri vardır36" demektedir. Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî'de "usta şâirdir37" ifadesini kullanmıştır. Nihat Sami Banarlı ise: "Şeref Hanım'ın dili sâde ve nazım tekniği kuvvetlidir. Nazmında zamânının ev ve âile lisânından

aktarılmış sözler bulunması dikkat çeker……Mühim bir kısım mısrâları da onun iyi bir tahsil gördüğünü ve ancak olgun bir insandan beklenen zarîf ve nüktedân bir ifâdeye sahip olduğunu gösterir” 38 ifadesini kullanmıştır. Prof. Dr. Önder Göçgün, “Şeref Hanım’ın hayatının safhaları hakkında etraflı bilgimiz bulunmamakla birlikte; kendisinin son derece kültürlü, hassas, kâmil, olgun, Hz. Mevlânâ’nın yolunda, Hz. Peygamber ve Allah aşkı ile dolu, Türk İslâm an’anesiyle yetişmiş, her bakımdan örnek bir hanımefendi olduğunu eserlerinden anlamak pekâlâ mümkündür….Şiirlerinin zengin muhtevası kadar, nazım tekniği ve Türkçe’ye hakimiyeti de hayli kudretlidir”39 demektedir. Şeref Hanım’ın şairliğindeki başarısını, İbnülemin Mahmut Kemal ise, “….erkek şâirlerin çoğundan daha düzgün, daha manâlı manzûmeler yazmıştır….Tekellüfsüz güzel sözler söylemiştir. Manzûmelerinde lafız, manâ, vezin hatası yok gibidi….Koca divânda ancak üç beş hataya tesadüf edilebilir”40 cümleleriyle değerlendirmektedir.

Şeref Hanım’ın münâcâtları41 ve na‘tları çok kıymetlidir. Fıtnat ve Leylâ Hanım gibi Şeref Hanım da güzel bir tahmîsin insanlar üzerinde olumlu tesirine inananlardandır. Na‘tları arasında Nûrî (ö. ?)’nin bir gazelini tahmîs ederek meydana getirdiği 5 bendlik bir na‘ti de vardır. O, üç hanım şairin en çok na‘t yazanıdır. Onun edebî şahsiyetini, dîvânının gazeliyyât kısmından seçtiğimiz ifâdeleri anlatacaktır, sanıyoruz. Şeref Hanım’ın tasavvufî ifâdelerini dîvânında yer alan hemen hemen bütün şiirlerinde görmek mümkündür:

Şeref Hanım, doğru sözlü olduğunu, söylediklerini de inkâr etmediğini ve kendisinin iki yüzlü münâfık olmadığını ifade etmektedir:

Rast-gûyum sözü bir söylerim etmem inkâr

Hamdü li’llâh ki iki yüzlü münâfık değilim42

Şeref Hanım, kendisinin Hz. Peygamber soyundan olduğunu söylemekte, Kerbelâ'da Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'i şehîd ettikleri için Yezîd ve soyuna la'net etmektedir:

Ben evlâd-ı Rasûl'üm tâ be-mahşer

Yezîd'e ehline ensâbına etbâ'ına la'net43

Şeref Hanım bu beyitte de insanın gönülleri ma'mûr etmek için çalışması ve Allâh'ın evi sayılan kalbi kırmaktan korkması gerektiğini güzel bir şekilde ifade etmektedir:

Yapmağa sa'y et gönül yıkma Hudâ'dan kıl hazer

Mülkünü elbette sâhib-hâne vîrân istemez44

Şeref Hanım'ın, yaşadığı dönemin maddî ve manevî zorluklarına rağmen hacca gitmeyi ve Hz. Peygamber'in mübârek ravzasını ziyaret etmeyi çok arzu ettiği, gidemediği yıllarda çok üzüldüğü, hacca gitmesi mümkün olursa geri dönmek bile istemediği; orada, Hz. Peygamber'in diyarında ölmek istediği bazı na'tlarından anlaşılmaktadır:

Eşigin görmege bin cânım olsa eylerim kurbân

O rütbe hadden aşdı intizârım yâ Resûla'llâh

Ölür isem gubâr-ı ravzana yüz sürmeden tâ haşr

Döğünsün taş ile seng-i mezârım yâ Resûla'llâh45

Gidip huccâc ben kaldıkça fart-ı ye's ile gûyâ

Kopar başıma her yıl bir kıyâmet yâ Resûla'llâh

Ne denlü ârzû-mendim bilirsin görmege ravzan

Sana takrîre hâlim var mı hâcet yâ Resûla'llâh

Huzûrunda fedâdır maksadım bu cân-ı müştâkı

Gidersem istemem bi'llâhi 'avdet yâ Resûla'llâh46

Şeref Hanım'ın dileğinin kabul olduğunu ve hacca gittiğini şu ifadelerinden tahmin etmekteyiz:

Senin ferrâşın olmaklık dilerken Hakk'a hamd olsun

O devlet ölmeden oldu müyesser yâ Resûla'llâh

Gürûh-ı bende-gân içre hezârân minnet Allâh'a

Benim de nâmım oldu kayd-ı defter yâ Resûla'llâh47

14. Zeynünnisâ Zeynep Hanım

Zeynünnisâ Zeynep Hanım, Fatih Sultan Mehmet zamanında yaşamıştır. Amasyalı olup, Karabelâî Mehmed Çelebi'nin kızıdır. Türkçe ve Farsça beyitlerle süslediği Dîvanını, Fatih Sultan Mehmed'e sunarak şairliğini isbat etmiş birisidir. 879/(1474) tarihinde Amasya'da vefat etmiştir.

Keşfet nikâbını yeri göğü münevver et

Bu âlem-i anâsırı Firdevs-i enver et

Depret lebini cûşa getir havz-ı Kevseri

Anber saçını çöz bu cihânı muattar et

beyitleri ona aittir.48 Muallim Nacî, şâir Zeynep hakkında "Kastamonu veya Amasya'lıdır. Fatih Sultan Mehmed devrinde şöhret bulmuştur. Şairlik kabiliyyeti, Râgıp Paşa devrinin yegâne hanım şairi olan Fıtnat'dan başka bir Osmanlı hanım şairinde görülemez denilebilir." demektedir.49

B. Türk Kadın Şâirlerin Yazdıkları Na'tlar

Kültürel varlığımızın oluşmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında bir dönem edebiyatımıza adını da vermiş olan dîvanların tertip şeklinin ve muhtevalarının önemli bir rolü vardır. Bilindiği gibi, bir şâirin kasîdelerini, gazellerini, kıt'alarını, mesnevîlerini, rubâ'îlerini, murabba, muhammes, tahmîs ve sâir şiirlerini bir araya toplayan eserlere dîvan denir. Ancak, şiirleri toplarken gözetilmesi gereken kurallar vardır. Bir dîvana önce tevhîd, münâcât, na't konularında yazılmış şiirler konulur. Bunları hükümdarlarla, vezirlerle ve mevkî sahibi şahsiyetlerle ilgili olarak yazılmış kasîdeler takip eder. Bunlardan sonra sarayların, kasırların, çeşmelerin yapımı veya vezirlerin çeşitli görevlere atanmaları ile ilgili olarak

söylenmiş tarihler gelir. Gazeller veya gazeliyyât dîvanların ikinci kısmını oluşturur. Gazeller, mısralarının en son harflerine göre alfabetik bir sırada yazılırlar. Gazellerden sonra da ufak tefek şiirler, lugazlar, muammâlar ve müfredler konulur. Ayrıca bu gazeliyyât kısımlarında kâfiye harfi değişince ilk gazelin genellikle dînî içerikli bir beyitle başlaması gerekir.

Tevhîdler, içerik itibariyle, Allah'ın var olduğunu, Tanrı olduğunu; zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu vurgulayan şiir türünün adıdır. Münâcâtlar ise konu itibâriyle, kendilerini günahkâr, âsi ve âciz hisseden insanların pişmanlık duygularıyla Allâh'a yakarışlarını ve yalvarışlarını, Allâh'ın sonsuz merhamet ve bağışlayıcılığına sığınmalarını ifâde eden şiir türünün adıdır. Dînî edebiyatımızda müstesnâ bir konuma sahip olan na'tlar ise, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'i yâd edip, onun güzel isim ve sıfatlarını zikretmek suretiyle ondan şefaat dilemeyi konu alan şiir türünün adıdır. Bu türlerin hepsinde nesir halinde yazılmış örnekler de vardır. Önemli ölçüde dîni bilgiye sahip olmadan, Kur'an-ı Kerîm ve hadîs-i şerifleri lafzen ve ma'nen bilmeden bu türlerin hiç birinde kalem oynatmak mümkün değildir. Na't yazacak olan şâirlerin, kelâm ve akâid konularında olduğu gibi, Hz. Peygamber hakkında da bilmeleri gereken asgarî siyer ve hadîs bilgilerini öğrenmiş olmaları gerekir. Kadın şâirlerimiz, kendilerine eğitim verecek yeterli müesseseler olmamasına rağmen, bu bilgileri öğrenmiş olduklarını, bazen rubâî, bazen gazel ve bazen de tahmis formunda yazdıkları na'tları ile ispatlamışlardır. Onların bir erkek üslûbuyla söyledikleri gazellerinin yanısıra, kadınsı ve nâzik üslûplarıyla ifade ettikleri duygu yüklü na'tlarında Hz. Peygamber sevgisi bir başka güzel hissedilmektedir. Şimdi kadın şâirlerimizin yazdıkları na'tlara şöyle bir göz atalım:

Fıtnat Hanım'ın Na'tları

Fıtnat Hanım, na‘tlarında Hz. Peygamber’in, iki cihânın yaratılmasının sebebi olduğunu, onun gölgesinin yere düşmediğini, onun Allah’ın sevgilisi olduğunu, onun güzelliği ve nuru karşısında güneşin bile sönük kalacağını, bundan dolayı Cennet kızlarının kaşlarının onun Mirâc gecesi bindiği binitine nal olmaya, meleklerin kanatlarının da onun dergâhını temizleyecek süpürge olmaya lâyık olduğunu belirtmektedir. Allah’tan başka hiç kimsenin, onu hakkıyla methetmeye de gücü yetmeyeceğini, kendisinin de diğer insanlar gibi onun şefaatine nâil olabilmek için çok günah işlediğini ifade etmektedir:

Ey bâ‘is-i îcâd-ı nizâm-ı dü-serâ
Mahlûk senin nâmına cümle eşyâ
Düşmezse aceb mi hâke zilletle o kim
Tâbi‘ ola her kârda çün sâye sana
Ey zâtın olan hazret-i Hakk’a mahbûb
Hüsnünden olur mihr-i münevver mahcûb
Na‘l olsa sezâ Burak’ına ebrû-yı hûr
Der-gâhına şehper-i melâ’ik çârûb
Ey mebde’-i ‘âlem sebeb-i mevcûdât
Ve’y sâhib-i ahlâk-ı hasen âlî-zât
Kâdir mi ola nev‘-i beşer meddâhın
Vasfında nüzûl eyledi çün kim âyât
Îcâd-ı cinâna hilkatindir bâ‘is
İdhâle bizi inâyetindir bâ‘is
Ey şâh-ı rüsül kesretine cürmümüzün
Hep arzû-yı şefâ‘atindir bâ‘is
Ey mefhar-i enbiyâ vü sâhib-i mi‘râc
Sultân u gedâ der-gehine hep muhtâc
Düşmezse n’ola rû-yı zemîne sâyen

Arş etdi anı izzet ile başına tâc 50

Fıtnat Hanım Dîvânı’nda tevhîd ve münâcât bölümleri bulunmamaktadır. Ancak değişik münasebetlerle kaleme aldığı dînî içerikli şiirleri Türk edebiyatında önemli bir mevki işgal etmektedir. Meselâ, Fıtnat Hanım’a göre, Cenâb-ı Allâh’ın af bahçesinin gülleri, tevbe ve pişmanlık gözyaşlarıyla sulandığı zaman daha güzelleşeceklerdir. Âkil insanın nefesini boşa harcamaması ve vaktini Allâh’ı zikrederek geçirmesi gerekmektedir:

Nihâl-i tevbeye gül-zâr-ı ‘afv-ı Bârî’de

Veren tarâveti eşk-i ter-i nedâmet imiş 51

‘Âkilsen eyle vaktini zikr-i Hudâ’ya sarf

Enfâsını ‘abes yere etme hevâya sarf 52

Fahrünnisâ Mihrî

Hanım’ın Na‘tları

Fahrunnisâ Mihrî Hanım na‘tlarında, Hz. Peygamber’in diğer peygamberlerin en seçkini olduğunu, bir lutuf ve kerem menbaı olduğunu, Allah’n sevgilisi olduğunu, getirdiği dinin adaleti tesis edip zulmü yok ettiğini, bir nûr olduğu için gölgesinin yere düşmediğini, kendisi gibi kerem sahibi başka hiçbir peygamber gönderilmediğini, kıyamet günü şefaat edeceğini belirtmektedir:

Ey güzîn-i enbiyâ vü menba‘-ı lutf u vefâ

V’ey rasûl-i Kibriyâ mahbûb u matlûb-ı Hudâ

Adl-i bünyâdını muhkem itdi emrün nitekim

Zulmü ma‘dûm itdi şer‘ün şemsi gösterdi ziyâ

Çün vücûdun nûrdur ey sûret-i bedr-i kamer

Düşmese sâyen aceb midür zemîne câ-be-câ

Gerçi âhir zâhir oldu zât-ı pâkün âleme

Kamudan ma‘nîde sen geldün cihâna ibtidâ

Olmuş idün sen harîm-i sırr-ı mahrem ey Resûl
Yog iken insan mevcûd olmadan arz u semâ
İreli hulkun nesîmi âleme her dem-be-dem
Hurrem olmuşdur yeler şâm u seher bâd-ı sabâ
İzzet içre kimi kıldı sana hemtâ ol Kerîm
Kimi benzetdi nebîlerde dü-âlemde sana
Rûz-ı mahşerde şefî'i olmaga cürm ehline
Eyledi seni şefâ'at ma'deni kân-ı atâ
Ol kadar azm eyledi fevku'l-a'lâya
Arş-ı a'lâ ile bir oldu sana tahtü's-serâ
Çün kadem basdun felek farkına ey mahbûb-ı Hak
Leyletü'l-isrâda Hak her hâcetün kıldı revâ
Şer'inün şem'inde olmuşdur münevver bu cihân
Şefkatün hânundan irmişdür kamu rûha gıdâ
Dü-cihân rûşen oldu çeşmi anun tâ ebed
Hâk-i pâyün cevherin her kim ki kıldı tûtyâ
Ehl-i cürmün derdine sensin dü-âlemde tabîb
Cürm ile dermande kıldum umaram senden devâ
Cân ü dilden sad-hezârân âlüne etbâuna
Eylerem her dem selâm u medh ile zikr ü senâ
Tapunu çün mesned itdi rahmet-i Rahmân senün
Şefkatünü rû-siyeh Mihrî ider senden recâ53

Leylâ Hanım'ın Na'tları

Leylâ Hanım, Hz. Peygamber için yazdığı na'tlarında coşkulu ifadeler kullanmakta ve ezelden bağrı yanık bir miskin olduğunu, aşk ateşiyle yandığını, nefsine uyarak pek çok günah işlediği için huzura varmaya utandığını, onu ziyareti sırasında dergahına yüz sürüp tevbe ettiği halde

tekrar günah işlediğini, ama yine de Hz. Peygamber'den şefaat umduğunu, çünkü ondan başka şefaatçi olmadığını söylemektedir:

Yanarsam nâr-ı aşk ile yanayım yâ Resûla'llâh

Ezelden bağrı yanık bir gedâyım yâ Resûla'llâh

Hevâ-yı nefsime tâbi pek çok günâh etdim

Huzûra kangı yüz ile varayım yâ Resûla'llâh

Harîm-i ravzana sürmüş iken rû-yı siyâhım vâh

Yine cürm ü günâha mübtelâyım yâ Resûla'llâh

Kapında boynu bağlı bir esîrim dest-gîrim ol

Garîbim bî-kesim bî-dest ü pâyım yâ Resûla'llâh

Kulun Leylâ'ya şâhım var iken der-gâh-ı ihsânın

Varıp ben kangı şâha yalvarayım yâ Resûla'llâh54

Makbûle Leman Hanım'ın Na'tları

Makbûle Leman Hanım, ümmî olan Hz. Peygamber'in bizzat Allah tarafından eğitildiğini ifade ederek, bu sebepten dolayı onun, bütün kâinâtın öğretmeni olduğunu belirtmiştir:

Uluvv-i pâyene ümmî demekdir en celî isbât

Beşer tedrîse kudret mi bulurdu zâtını heyhât

Yine kadrin kadar âlî ta'allüm etdigin âyât

Senin üstâdın Allâhu azîmü'ş-şândır bizzât

Anın çün hâce-i kevn ü mekânsın yâ Resûla'llâh55

Şeref Hanım'ın Na'tları

Şeref Hanım na'tlarında, gece ve gündüzünün gafletle geçtiğini, günahtan başka bir iş yapmadığını, amel defterleri günahla dolduğu için kirâmen kâtibîn meleklerinden utandığını, nefis ve şeytanın tuzaklarından kurtulamadığını ve yakalandığını söylemektedir:

Günâhdan gayrı yok bir özge kârım yâ Resûla'llâh

Geçer gafletle her leyl ü nehârım yâ Resûla'llâh

Ser-â-pâ dolmada defterler a‘mâl-i kabîhimle
Kirâmen kâtibînden şerm-sârım yâ Resûla’llâh
Nice pervâz edem uçmaga ferdâ kalmışım âciz
Kemend-i nefs ü şeytâna şikârım yâ Resûla’llâh
Eşiğin görmeğe bin cânım olsa eylerim kurbân
O rütbe hadden aşdı intizârım yâ Resûla’llâh
Ölür isem gubâr-ı ravzana yüz sürmeden tâ haşr
Döğünsün taş ile seng-i mezârım yâ Resûla’llâh
Senin evsâfını kâbil midir etmek Şeref îfâ
Ne çâre elde yokdur ihtiyârım yâ Resûla’llâh 56

C. Sonuç

Eski Türk edebiyatı şekilci bir edebiyattır. Gazelin, kasidenin yapısal şekli bellidir. Tek beyitlik bir şiir yazmak için bile eskiyi iyi okumuş olmak, incelemiş olmak gerekir. Bu da ancak ciddi bir eğitimle sağlanabilir. Türk kadınları kendilerine bu eğitimi verebilecek okullara çok geç kavuşmuşlardır. Ancak yaşadıkları çağın zorluklarına rağmen okuma yazma öğrenen, şiir ve inşâ ile meşgul olan Türk kadınları da yok değildir. Bu kadınlarımızdan bazıları meydana getirdikleri eserleri ile Divan edebiyatında kendi müstesna yerlerini belirlemişlerdir. Türk kadın şâirlerinin eserleri kütüphanelerde okuyucu beklemektedir; çınar ağaçları gibi vakur, gül bahçesi gibi kokulu.

1 Kadın şairler hakkında geniş bilgi için bkz Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, MEB Yay., İstanbul, 1971, II/839; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri (Hzr. Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnaz) Bizim Büro Yay., Ankara, 2000, II/507; Mehmed Zihnî, Meşâhîrü’n-Nisâ (Sadeleştiren: Bedreddin Çetiner), Şâmil Yay. İstanbul, 1982; Hacıbey-zâde Ahmed Muhtâr, Şâir Hanımlarımız, İstanbul, 1311; Murat Uraz, Resimli Kadın Şair ve Muharrirlerimiz, Tefeyyüz Kitabevi, İstanbul, 1941.

2 Daha geniş bilgi için bkz. Nihad Sâmi Banarlı, a.g.e., II/841; Hikmet Özdemir, Adile Sultan Divanı, T. C. Kültür Bak, Yay, 1996; Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e, II/335.

3 Bkz. Muallim Nâcî, Osmanlı Şâirleri (Haz. Cemal Kurnaz), Kültür ve Turizm BakanlığıYayınları, Ankara, 1986, s. 312.

4 Daha geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/408; Mehmed Zihnî, a.g.e., II/24; E. J. Wilkinson Gibb, Osmanlı Şiir Tarihi/A History Of Ottoman Poetry (Tercüme Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yay., Ankara, 1999, I-II/376-384; Gönül Ayan, Mihri Hatun ve Şiirleri, Erdem, Sayı 13 (Ocak 1989), V/23, Sabiha Gemici, Mihri Hatun Dîvanı, Karşılaştırmalı Metin, Cümle Yapısı ve Cümle Türleri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. 1990 (Basılmamış doktora tezi).

5 Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/287.

6 Bkz. Müstakîm-zâde Süleymân Sadeddîn Efendi, Mecelletü'n-Nisâb, T. C. Kültür Bakanlığı Yay. No: 2355, (Tıpkıbasım), Ankara, 2000, vr. 121b.

7 Daha geniş bilgi için bkz. Müstakîm-zâde Süleymân Sadeddîn Efendi, Tuhfe-i Hattâtîn, Türk Tarih Encümeni Külliyatı, İstanbul, 1928, s. 363-364; Mehmed Zihnî, a.g.e., I/22.

8 Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e, II/404.

9 Müstakîm-zâde Süleymân Sadeddîn Efendi, Mecelletü'n-Nisâb (a.g.e.), vr. 340/a-b.

10 Nihad Sâmi Banarlı, a.g.e., II/769.

11 Muallim Nâcî, a.g.e., s. 232.

12 Ahmet Rifat, Lügât-i Târihiyye ve Coğrâfiyye isimli eserinde "Şerîf Efendi'nin zevcesidir" demektedir. Fakat bu görüş başka kaynaklarda doğrulanmamaktadır (Bkz. Ahmet Rifat, Lügât-i Târihiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul, 1299, V/206.

13 Bkz. E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/371.

14 Fıtnat Hanım'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Nihad Sâmi Banarlı, a.g.e., II/769; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (Hzr. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı), Bizim Büro Yay. Ankara 2001, II/778; Şemseddîn Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm, Mehran Mat., İstanbul, 1314, V/3417; Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî (Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye), (İstanbul), 1308, IV/24-25; Fatin Davut, Fatin Tezkiresi (Tezkire-i hâtimetü'l-eş'âr), Litoğrafya Mat., İstanbul, 1271, s. 330; Müstakîm-zâde Süleymân Sadeddîn Efendi, Mecelletü'n-Nisâb, (a.g.e.), vr. 340/a-b; Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/368; Ahmet Rifat, a.g.e., V/206; Bağdatlı İsmail Paşa, Keşfü'z-Zünûn Zeyli, MEB Yay., İstanbul 1972, I/522; Mehmed Zihnî, a.g.e. II/139-140; E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/371; Muallim Nâcî, a.g.e., s. 232.

15 Muallim Nâcî, a.g.e., s. 232.

16 Nihad Sâmi Banarlı, a.g.e., II/769.

17 Fıtnat Hanım, Dîvân-ı Fıtnat, Takvimhane-i âmire, (Taşbaskı), 1264 (1848), s. 3.

18 Daha geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/328-329.

19 İbnülemin, ilgili kaynaklarda genellikle "akrabasından" ifadesi kullanılmasına rağmen, "dayısı" kelimesini özellikle kullanmıştır. Bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Son Asır Türk Şairleri, Türk Tarih Encümeni Külliyatı, İstanbul, 1930, s. 874.

20 E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/501; Ahmet Rifat, a.g.e., VI/154; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, a.g.e., s. 874.

21 Bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, a.g.e., s. 875'te.

22 Bkz. E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/501.

23 Ahmet Rifat, Leylâ Hanım'ın ölüm tarihini H. 1246/M. 1830 olarak göstermektedir. Ancak başka kaynaklar bunu teyit etmemektedir. Bkz.

Ahmet Rifat, a.g.e., VI/154.

24 Leylâ Hanım'ın hayati hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Nâil Tuman, a.g.e., II/895; İbnülemîn Mahmud Kemal İnal, a.g.e., s. 874; Nihad Sâmi Banarlı, a.g.e., II/839; Ahmet Rifat, a.g.e., VI/154; Fatin Davut, a.g.e., s. 363-364; Bağdadlı İsmail Paşa, a.g.e., I/841.; Mehmed Süreyyâ, a.g.e., IV/93; Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/406; Şemseddîn Sâmî, a.g.e., VI/4060; Mehmed Zihnî, a.g.e., II/193-194; E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/500; Muallim Nâcî, a.g.e., s. 311.

25 E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/500.

26 Bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, a.g.e., s. 875-876; E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/502.

27 Leylâ Hanım, Dîvân-ı Leylâ Hanım, Matbaa-i hân-ı vâlide, 1299 (1881), s. 5.

28 A.g.e., s. 2.

29 A.g.e., s. 80.

30 Daha geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/287; Mehmed Zihnî, a.g.e., I/417; Muallim Nâci, a.g.e., s. 319.

31 Daha geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/285; Mehmed Zihnî, a.g.e., I/415.

32 Daha geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e, II/240; Mehmed Zihnî, a.g.e., I/363.

33 Şeref Hanım'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Nâil Tuman, a.g.e., II/482; Hacıbey-zâde Ahmed Muhtâr, a.g.e., s. 19; Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/266; İbnülemîn Mahmud Kemal İnal, a.g.e., s. 1810; Nihad Sâmi Banarlı, a.g.e., II/839; Fatin Davut, a.g.e., s. 214; Mehmed Süreyyâ, a.g.e., III/139 ve IV/540; Ahmet Rifat, a.g.e., IV/138; Şemseddîn Sâmî, a.g.e., IV/2850; Cemâleddîn, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, İkdam Mat., Dersaadet, 1314, s. 59 (Şeref Hanım'ın dedeleri

hk.); Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., I/510; Mehmed Zihnî, a.g.e., I/396-397; E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., III-V/505; Muallim Nâcî, a.g.e., s. 323; Prof. Dr. Önder Göçgün, Türk Edebiyatı Araştırmaları, Konya, 1991, I/163-166; Yusuf Mardin, Şair Şeref Hanım, T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1994; Prof. Dr. İsmail Ünver, Şeref Hanım, Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1981, XXX/257; Ahmet Yılmaz, Son Divan Şâirlerimizden Şeref Hanım ve Münâcâtları, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Hakemli Dergi), Yıl: 2000, Sayı: 10, s. 201-215.

34 Hacıbey-zâde Ahmed Muhtâr, a.g.e., s. 19.

35 Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/266.

36 H. Mehmed Zihni, a.g.e., s. 397.

37 Mehmed Süreyya, a.g.e., 5/1584.

38 Nihat Sami Banarlı, a.g.e., II/841.

39 Bkz. Önder Göçgün, a.g.e., I/163-166.

40 Bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, a.g.e., IX/1777.

41 Münâcâtları hakkında bkz. Ahmet Yılmaz, Son Divan Şâirlerimizden Şeref Hanım ve Münâcâtları, (a.g.e.), s. 201-215.

42 Şeref Hanım, Dîvân-ı Şeref Hanım, Şeyh Yahya Efendi Mat., (İstanbul), 1292 (1875), s. 41.

43 A.g.e., s. 98.

44 A.g.e., s. 24.

45 A.g.e., s. 11.

46 A.g.e., s. 15.

47 A.g.e., s. 14.

48 Daha geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/219; Mehmed Zihnî, a.g.e., I/341; Muallim Nâcî, a.g.e., s. 325; E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., I-II/383-384.

49 Bkz. Muallim Nacî, a.g.e., s. 325.

50 Fıtnat Hanım, a.g.e., s. 2-3.

51 Fıtnat Hanım, a.g.e., s. 11.

52 A.g.e., s. 13.

53 Sabiha Gemici, a.g.e., s. 72.

54 Leyla Hanım, a.g.e., s. 5.

55 Daha fazla bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., II/426-427.

56 Şeref Hanım, a.g.e., s. 11.

Ahmet Rifat, Lügât-i Târihiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul, 1299.

Ayan, Gönül, Mihri Hatun ve Şiirleri, Erdem,Sayı 13 (Ocak 1989),V/23.

Bağdadlı İsmail Paşa, Keşfü'z-Zünûn Zeyli, MEB Yay., İstanbul,1972.

Banarlı, Nihad Sâmi, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, MEB Yay.,İst.1971.

Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri (Hzr. Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnaz) Bizim Büro Yay., Ankara, 2000.

Cemâleddîn, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, İkdam Mat., Dersaadet, 1314.

Fatin Davut, Fatin Tezkiresi (Tezkire-i hâtimetü'l-eş'âr), Litoğrafya Mat., İstanbul, 1271.

Fıtnat Hanım, Dîvân-ı Fıtnat, Takvimhane-i âmire, (Taşbaskı), 1264 (1848).

Gemici, Sabiha, Mihri Hatun Dîvanı, Karşılaştırmalı Metin, Cümle Yapısı ve Cümle Türleri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. 1990 (Basılmamış doktora tezi).

Gibb, E.J.Wilkinson, Osmanlı Şiir Tarihi/A History Of Ottoman Poetry (Tercüme Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yay., Ankara, 1999.

Göçgün, Önder, Türk Edebiyatı Araştırmaları, Konya, 1991.

Hacıbey-zâde Ahmed Muhtâr, Şâir Hanımlarımız, İstanbul, 1311.

İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Son Asır Türk Şairleri, Türk Tarih Encümeni Külliyatı, İstanbul, 1930.

Leylâ Hanım, Dîvân-ı Leylâ Hânım, Matbaa-i hân-ı vâlide, (İran?), 1299 (1881).

Mardin, Yusuf, Şair Şeref Hanım, T.C.Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1994.

Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî (Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye), (İstanbul),1308.

Mehmed Zihnî, Meşâhîrü'n-Nisâ (Sadeleştiren: Bedreddin Çetiner), Şâmil Yay., İstanbul, 1982.

Muallim Nâcî, Osmanlı Şâirleri (Haz.Cemal Kurnaz), Kültür ve Turizm BakanlığıYayınları, Ankara, 1986.

Müstakîm-zâde Süleymân Sadeddîn Efendi, Tuhfe-i Hattâtîn, Türk Tarih Encümeni Külliyatı, İstanbul, 1928.

——, Mecelletü'n-Nisâb, T.C.Kültür Bakanlığı Yay. No: 2355 (Tıpkıbasım), Ankara, 2000.

Özdemir, Hikmet, Adile Sultan Divanı, T.C.Kültür Bak,Yay, 1996.

Şemseddîn Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm, Mehran Mat., İstanbul, 1314.

Şeref Hanım, Dîvân-ı Şeref Hânım, Şeyh Yahya Efendi Mat., (İstanbul), 1292 (1875).

Uraz, Murat, Resimli Kadın Şair ve Muharrirlerimiz, Tefeyyüz Kitabevi, İstanbul, 1941.

Ünver, İsmail, Şeref Hanım, Türk Ansiklopedisi, Ankara,1981.

Yılmaz, Ahmet, Son Divan Şâirlerimizden Şeref Hanım ve Münâcâtları, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Hakemli Dergi), Yıl: 2000, Sayı: 10.

Sıhhatnâmeler / Prof. Dr. Mehmet Arslan [s.776-790]

Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlı Devleti cihanşümul bir imparatorluk olarak fetih faaliyetlerinin yanında kültüre, sanata verdiği önemle de imparatorluk geleneğinin ve saltanat kurumunun eşsiz bir timsalidir. Padişahlar ve devlet yönetimi başlangıcından itibaren şairleri, bilim ve sanat adamlarını teşvik, takdir ve himaye ederek her döneminde yüzlerce şairin yetişmesine yardımcı olmuş, bunları maddi manevi unsurlarla destekleyerek mükemmel eserler vermelerine azami ölçüde katkılarda bulunmuştur. Özel olarak padişah-şair bağlamında düşünüldüğünde de bu özellik ve nitelikleri en üst seviyede görüyoruz.

Birçokları son derece mükemmel şairler olan ve hemen hepsinin az çok şiirle iştigal ettiği bilinen Osmanlı padişahlarının saraylarının çevresinde toplanan ve hatta bizzat sarayda yaşayan yüzlerce şair hemen her konuda

yeri geldikçe şiirler inşâd ediyorlardı. Özellikle vak‘aya dayalı hadiselerde şairler kasîde, tarih, kıt‘a, terkib veya terci-i bend vb. nazım şekilleriyle söyledikleri bu manzumelerle hem padişah ve çevresini hoşnut ediyor hem de bu hizmetlerinin karşılığı olarak aldıkları, günümüze göre bir nevi telif ücreti sayılabilecek caizelerle de maişetlerini temin ediyorlardı. Belirttiğimiz gibi bir nevi telif ücreti ve medâr-ı maişet, ayrıca teşvik ve himaye olarak nitelendirilebilecek caize konusu devirden devire, padişahtan padişaha, şairden şaire farklılık göstermekteyse de bunun her devirde geçerliliğini koruyan bir nevi gelenek olduğu da inkar edilemez. Örneğin ünlü Arap şairi ve kasîdecisi Mütenebbî, bütün Arabistan’ı dolaşmasına rağmen Seyfü’d-Devle’nin sarayında bulunduğu sıralarda en güzel kasîdelerini yazmış ve karşılığını da almıştır. Gazneli Sultan Mahmud’un, sarayında 400 kadar maaşlı şâir bulundurduğu ve bunların yazdıkları kasîdelerin Sultânü’ş-Şu‘arâ ünvanını taşıyan vezirleri Unsurî vasıtasıyla hakana sunulduğu kaynaklarda geçmektedir. Bu İran şairi Unsurî gibi sadece yazdığı kasîdelerle zengin olan şairler de vardır. Bizim edebiyatımızda da bu konu geçerliliğini korumaktadır. Yazdıkları şiirler, özellikle kasîdeler karşılığında bir kasabanın gelirini veya birkaç köyün mülkiyetini alan şairler olduğu rivayet edilmektedir. Örneğin Nef‘î’nin bir kasîdesine karşılık olarak vezir İlyas Paşa atlar, köleler, birçok kıymetli eşya ve altın vermişti. Damad İbrahim Paşa da güzel kasîdelerinden dolayı Nedim’in ağzını mücevherlerle doldururmuş. Bunlar bugünün anlayışıyla abartılı gibi gelmekteyse de sanatın, özellikle de şiirin karşılıksız kalmadığını göstermektedir.

Şairler, şairlik kabiliyetlerini göstermek, padişahın gözüne girmek, belli mevki ve makamları elde etmek amacıyla bazan da sırf padişaha duydukları saygı ve sevginin bir ifadesi, yahut bir kulluk görevini ifa nişanesi olarak yazdıkları bu şiirlerle birçok gayeye birden hizmet etmiş oluyorlardı. Öyle

ki şairler bir şiir yazabilmek için sanki bahane arıyorlar ve bu bahaneleri bulmakta da hiç zorluk çekmiyorlardı. Örneğin padişah tahta çıkınca “Cülûsiyye”, savaşa gidince “Zafernâme, Fetihnâme, Gazânâme (Gazavâtnâme)”, barış yapılınca “Sulhiyye” inşâd ediyor; padişahın çocuğu doğunca “Vilâdetnâme”, padişah düğün yapınca “Sûrnâme (Sûriyye)”, nevruz, ramazan, bayram veya yılbaşını tebrik için “Ramâzâniyye, Muharremiyye, Nevrûziyye, Sâliyye, Îdiyye” yazıyor; hatta padişahın atlarını övmek için bile “Rahşiyye” kaleme alıyorlardı. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu durum muvâcehesince padişahın hastalıktan iyileşmesi onlar açısından bulunmaz bir fırsat oluyor ve bu hadiseyi tebrik için bir “Sıhhatnâme” yazmak özellikle saray çevresinde bulunan şairler için görevden ziyade sevinç ve mutluluklarını izhar anlamı taşıyordu.

İşte bu yazının konusu, padişahın hastalıktan iyileşmesini tebrik etmek, bu güzel hadise ve mutlu haber karşısında kendi duygularıyla beraber halkın duygularını da yansıtmak, halkı bundan haberdar etmek ve bu arada padişahın muhtelif vechelerini övmek gibi birçok gayeye hizmet eden nitelikler taşıyan, şiir şeklinde yazılmış “Sıhhatnâmeler”dir.

Divan edebiyatında az kullanılan bir nazım türü olan ve örnekleri sınırlı bulunan Sıhhatnâme şeklinde yazılmış manzûmeleri araştırdık ve şimdilik 18 adet Sıhhatnâme tesbit ettik. Divanlar ve mecmualar tarandıkça bunların sayısının artacağı muhakkaktır. Sıhhatnâmeler’in şekil ve muhteva açısından incelenmesini bu 18 örnek üzerinde yaptık. Böylece Sıhhatnâme türünün iç ve dış yapısı ile diğer özellikleri konusunda kabaca bir fikir edinmek mümkün olacaktır. Bu şekilde eldeki mevcut örneklerden yola çıkılarak Divan Edebiyatı’nda bir nazım türünün nasıl incelenmesi gerektiği konusunda araştırmacılara yol göstermek de nâçizâne amaçlarımız arasında olacaktır.

Tesbit ettiğimiz bu 18 Sıhhatnâme "Kasîde, Târih Kasîdesi, Kıt'a, Nazm, Murabba', Terkîb-i Bend ve Tercî'-i Bend" nazım şekilleriyle yani 7 değişik nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Bunlardan 10 tanesi "Kasîde", 2 tanesi "Târih Kasîdesi", 2 tanesi "Nazm", 1 tanesi "Terkib-i Bend", 1 tanesi "Tercî'-i Bend", 1 tanesi "Müzdevic Murabba'", 1 tanesi "Kıt'a" nazım şekliyledir. Görülüyor ki muhtevasında övgü (medhiye) de olduğundan ilk sırayı "Kasîdeler" almaktadır. Bu Sıhhatnâme manzûmelerini şairleri, sunuldukları kişiler, nazım şekilleri, beyit ve bend sayıları bakımından şöyle bir sıralamaya tâbi tutabiliriz:

1- Ahmed Paşa'nın (öl. 1497) II. Mehmed (Fatih, salt. yıl. 1444-1481) için yazdığı 17 beyitlik "Kasîde"si.1

2- Zâhî'nin2 III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 19 beyitlik "Kasîde"si.3

3- Dürrî'nin (öl. 1725) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 29 beyitlik "Kasîde"si.4

4- Nev'î'nin (öl. 1598) Vezîr-i A'zam Ali Paşa (Sadr. yıl. 1561-1565 olan Semiz Ali Paşa? olmalı) için yazdığı 38 beyitlik "Kasîde"si.5

5- Pîrîzâde Sâhib'in (ŞeyhülÎslâm, öl. 1749) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 44 beyitlik "Kasîde"si.6

6- Râşid'in (öl. 1735) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 48 beyitlik "Kasîde"si.7

7- Gümrükçüzâde Hüseyin'in8 III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 54 beyitlik "Kasîde"si.9

8- Cevrî'nin (öl. 1654) Sultan IV. Murad (salt. yıl. 1623-1640) için yazdığı 63 beyitlik "Kasîde"si.10

9- Sâmî'nin (öl. 1733) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 64 beyitlik "Kasîde"si.11

10- Seyyid Vehbî'nin (öl. 1736) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 82 beyitlik "Kasîde"si.12

11- İshak-ı Dâ'î'nin13 III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 17 beyitlik "Târih Kasîdesi".14

12- Hayâtîzâde Emînî'nin (ŞeyhülÎslâm, öl. 1747) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 23 beyitlik "Târih Kasîdesi".15

13- Haşmet'in (öl. 1768) Sultan I. Mahmud (salt. yıl. 1730-1753) için yazdığı 10 beyitlik "Nazm"ı.16

14- Edîb'in (öl. 1722?) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 13 beyitlik "Nazm"ı.17

15- Nedîm'in (öl. 1730) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 5 bendlik (her bendde 9 beyit, toplam 45 beyit) "Terkîb-i Bend"i.18

16- Kâmî'nin (öl. 1724) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 5 bendlik (her bendde 7 beyit, toplam 35 beyit) "Tercî'-i Bend"i.19

17- Sa'dî'nin (öl. 1748?) III. Ahmed (salt. yıl. 1703-1730) için yazdığı 5 bendlik (beyit hesabıyla toplam 20 beyit) "Müzdevic Murabba'"ı.20

18- Nev'î'nin (öl. 1598) Sultan III. Murad (salt. yıl. 1574-1595) için yazdığı 19 beyitlik "Kıt'a"sı.21

Yukarıdaki tabloda görüleceği gibi Sıhhatnâmeler'in ilk örneğine şimdilik 15. yüzyıl şairi Ahmed Paşa'nın Divanı'nda rastlıyoruz. Eldeki örneklerine bakılarak denilebilir ki günümüze kadar gelebilen en çok Sıhhatnâme III. Ahmed için yazılmıştır. III. Ahmed ile ilgili Sıhhatnâmelerin sayıca diğerlerinden daha çok görülmesinin nedeni bu padişah için yazılan Sıhhatnâmelerin bir mecmua içinde toplanmış olmasıdır.22 Yukarıda 4. sırada verdiğimiz Nev'î'nin Sıhhatnâme kasîdesinin Vezîr-i A'zam Ali Paşa için yazıldığı düşünülürse şimdilik bu tek örnekten yola çıkılarak Sıhhatnâmelerin padişahlar dışında devletin diğer ileri gelenlerine de yazılmasının bir gelenek olduğu, bu tür örneklerin

daha da çoğalabileceği söylenilebilir. Fakat belirttiğimiz gibi Sıhhatnâmelerin asıl muhatapları devrin padişahlarıdır.

Yukarıda görüldüğü üzere 10 Sıhhatnâme Kasîdesi'nde beyit sayıları 17 ile 82 arasında değişmekte, diğer nazım şekilleriyle yazılanlarda ise beyit sayısı bu nazım şekillerinin yapısı gereği 10 ile 45 beyit arasında değişiklik göstermektedir.

Bu 18 Sıhhatnâme manzûmesinde 6 değişik aruz kalıbı kullanılmıştır ki yoğunluk sırasına göre şöyledir:

1- 6 tanesi (Mefâʻîlün Mefâʻîlün Mefâʻîlün Mefâʻîlün) kalıbında: (Haşmet, Râşid, Pîrîzâde Sâhib, Nedîm, Saʻdî, Zâhî).

2- 6 tanesi (Feʻilâtün Feʻilâtün Feʻilâtün Feʻilün) kalıbında: (Kâmî, Seyyid Vehbî, Sâmî, Gümrükçüzâde Hüseyin, Hayâtîzâde Emînî, Cevrî).

3- 3 tanesi (Fâʻilâtün Fâʻilâtün Fâʻilâtün Fâʻilün) kalıbında: (İshak-ı Dâʻî, Edîb, Dürrî).

4- 1 tanesi (Müstefʻilün Müstefʻilün Müstefʻilün Müstefʻilün) kalıbında: (Ahmed Paşa).

5- 1 tanesi (Mefʻûlü Fâʻilâtü Mefâʻîlü Fâʻilün) kalıbında: (Nevʻî).

6- 1 tanesi (Feʻûlün Feʻûlün Feʻûlün Feʻûlün) kalıbında: (Nevʻî).

Sıhhatnâme manzûmelerinde, bunların nazım şekli ne olursa olsun, bizzat şairler tarafından veya mecmuayı tertipleyenlerce başlık olarak mutlaka içerisinde “Sıhhat” yahut müterâdifleri veya benzerleri olan kelimeler (ifâkat, ıyâdet, âfiyet vb.) bulunan ibareler kullanılmaktadır. Bu başlıklardan bazıları şu şekildedir:

“Cenâb-ı Mekârim-nümûd Merhûm u Magfûr Sultân Mahmûd Efendimiz Hazretleri İçün İnşâd Olunan Sıhhat-nâme'dür.”

(Haşmet).

“Sıhhat-nâme-i Râşid Efendi.”

(Râşid).

“Gümrükçi-zâde Hüseyin Begefendi’nün Sıhhat-nâme’sidür.”

(Gümrükçüzâde Hüseyin).

“Hayâtî-zâde Efendi’nün Sıhhat-i Hümâyûn Târîhidür.”

(Hayâtîzâde Emînî).

“Der-Iyâdet-i Şâh-ı Devrân.”

(Ahmed Paşa).

“Merhûm Firdevs-âşiyân Sultân Murâd Hân’un Def‘a-i Ûlâda Ayagı Agırup Sıhhat Buldukda Dinmişdür.”

(Cevrî).

“Zikr-i Şükrân-ı Sıhhat-i Vezîr-i A‘zam Alî Paşa.” (Nev‘î).

“Kıt‘a Berây-ı Sultân Murâd Der-İfâkat Ez-Maraz.” (Nev‘î).

Şairler bu tür eserlere bizzat “Sıhhat-nâme” adını verdiklerini yazdıkları manzûmelerin içerisinde de ayrıca belirtmektedirler. İçerisinde “Sıhhat-nâme” adının geçtiği beyitleri bir fikir vermesi açısından aşağı alıyoruz:

Gerçi gelmiş kaleme bir nice “Sıhhat-nâme”

Hâk-i pâyine sezâdur bu da bir tuhfe-eser

(Kâmî 33)23

Kerem-kârâ bu “Sıhhat-nâme”yi inşâd idüp tab‘ım

Berây-ı şükr-i sıhhat eyledi itmâmına dikkat

(Sâhib 39).

Du‘â-yı hayr ile hatm eyle “Sıhhat-nâme”yi Sâhib

Yeter tatvîl ile tasdî‘-i huddâm-ı der-i devlet

(Sâhib 42).

Ne turur eylesün âgâze-i “Sıhhat-nâme”

Mutrib-i çarh def-i mihre olup fiske-zenân

(Seyyid Vehbî 14).

Tâ ki mecmû‘a-i ‘âlemde bu “Sıhhat-nâme”

Bula tekmîl-i tahiyyâtuñ ile hüsn-i hıtâm

(Sâmî 58).

Müjde-bâd ile okunsun deyu “Sıhhat-nâme”
Zühre çeng ile gelüp eyledi ta‘yîn-i makâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 12).

“Sıhhatnâme” manzûmelerinde türü ne olursa olsun muhteva açısından belli bir plan uygulanmaktadır. Bu planda bazı manzûmelerde takdim-tehir olmakla ve kesin bir çizgiyle ayrılmamakla beraber aşağı yukarı şu sıra izlenmektedir:

1- Manzûmelerin özellikle ilk kısımlarında hatta ilk beyitlerinde padişah hastalıktan iyileştiği için Allah’a hamd edilir. Bu “hamd” kısımlarında hamd kelimesinden başka “şükür, minnet” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Kullanılan bu kelime ve kavramların birleşik ve çekimli şekilleri de yer almaktadır. Bu bölümde yer alan kalıplaşmış ifadeler genellikle birbirine benzemektedir ki bu konuda bir fikir vermesi açısından hamd için kullanılan ifadeleri şöyle sıralayabiliriz: “Sad hezâr el-hamdü lillâh”, “hamdü-lillâh ki”, “lillâhi’l-hamd”, “İlâhî sana hamd olsun”, “nice şükrin idelüm”, “Hudâ’ya şükr kim”, “şükr-i Bârî ki”, “şükr Mevlâ’ya ki”, “çok şükür”, “nice şükr itmeyelüm”, “minnet Allâh’a”. “Hamd şükür ve minnet” konusunun işlendiği ilk bölümle ilgili örnek beyitleri aşağıya alıyoruz:

Bi-hamdillâh ki âlem yine mesrûrü’l-cenân oldı
Açıldı gül gibi mahzûn gönüller şâdmân oldı
(Nedîm 1).

Hudâya şükr kim tab‘-ı hümâyûn-ı cihân-bânî
Bulup sıhhat yerine geldi cümle âlemün cânı
(Râşid 1).

Olup ber-vefk-i takdîr-i İlâhî bir aceb hâlet
Yine el-hamdü lillâh oldı def‘iyle cihân râhat

(Sâhib 1).
Minnet Allâh’a şifâ buldı şehen-şâh-ı cihân
Âlemüñ îd-i mübârek-demi oldı Ramazân
(Seyyid Vehbî 1).
Lillâhi’l-hamd Hudâvend-i şifâ-sâz-ı enâm
Virdi nâzük-beden-i pâdişehe sıhhat-i tâm
(Sâmî 1).
Minnet Allâh’a dem-i îd-i meserret geldi
Devr-i sahbâ-yı neşâta yine nevbet geldi
(Emînî 1).
Hamdü-lillâh buldı sıhhat pâdişâh-ı kâm-kâr
Ya‘ni Sultân Ahmed-i vâlâ-cenâb-ı nâm-dâr
(Edîb 1).
Bi-hamdillâh ki sıhhat buldı sultân-ı cihân-ârâ
Bu şevk ile murâd üzre yine îd eylesün âlem
(Sa‘dî 1).
Minnet Allâh’a yine husrev-i dîn-i islâm
Alem-i Ahmed-i Muhtâr gibi itdi kıyâm
(Cevrî 1).
Hamdü-lillâh kim idüp lutfı Cenâb-ı Kirdgâr
Buldı sıhhat Hazret-i şâhen-şeh-i Cem-iktidâr
(Dürrî 1).
Olup ber-vefk-i takdîr-i İlâhî bir aceb hâlet
Yine el-hamdü lillâh oldı def‘iyle cihân râhat
(Pîrîzâde Sâhib 1).
Sad hezâr el-hamdü lillâh mâh-ı îd-i sıhhatin
Âleme gösterdi me’mûl üzre Rabbü’l-âlemîn
(İshak-ı Dâ‘î 8).

Nice şükrin idelüm âtıfet-i Rabbânî
Kıldı ol zât-ı hümâyûna şifâ erzânî
(Kâmî 8).
Hamdü-lillâh ki şifâ-hâne-i lutf-ı Hak'dan
Buldı sıhhat felegün yerine geldi cânı
(Kâmî 12).
Şükr-i Bârî ki Felâtûn-ı inâyet yetişüp
Oldı ma'cûn-ı İlâhiyle ana çâre-resân
(Seyyid Vehbî 9).
Vâkı'â her kişi hâlince tasadduklar idüp
Farz-ı ayn oldı ki şükr eyleye giryân giryân
(Seyyid Vehbî 19).
O şehün yolına sâtûr-ı hilâliyle felek
Sevr ü cedy ü hameli şükr içün itdi kurbân
(Seyyid Vehbî 20).
Şükr Mevlâ'ya ki halkun gözinün yaşı ile
Eyledi def'-i gubâr-ı keder-i âlemiyân
(Seyyid Vehbî 22).
Şükr kim tab'-ı şerîfün yine sıhhat buldı
Eyledi Hazret-i Allâh şifâlar ihsân
(Seyyid Vehbî 51).
Çok şükür Hazret-i Allâh-ı azîmü'ş-şâna
Buldı sıhhatle safâ tab'-ı şehen-şâh-ı be-nâm
(Sâmî 24).
Nice şükr itmeyelüm kılmadı mahrûm-ı recâ
Der-i Mevlâ'da kabûl oldı münâcât-ı enâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 41).
Der-i Hak'da bi-hamdillâh du'âmuz müstecâb olmuş

Hele cism-i şerîfün sıhhat ile kâm-yâb olmuş
(Nedîm 9).
Gidüp el-hamdü lillâh cism-i pâkinden o illetler
Zuhûr itdi sa‘âdetlerle sıhhatler selâmetler
(Nedîm 10).
İlâhî sana hamd olsun yine bu günleri gördük
Nice günden beri derd ile tâk olmuşdı tâkatler
(Nedîm 16).
Cihân mesrûr olup el-hamdü lillâh kim şifâ buldun
Derûn ma‘mûr olup hep gitdi efkâr u humûm-efzâ
(Zâhî 16).
Yerine geldi cânı hamdü-lillâh rub‘-ı meskûnun
Efendim buldı sıhhat çok şükür cism-i hümâyûnun
(Nedîm 18).
Hamdü-lillâh ki şifâ-hâne-i lutf-ı Hak’dan
Buldı sıhhat felegün yerine geldi cânı
(Kâmî 12).

2- İkinci bölümde padişahın mübtela olduğu hastalık ile ilgili bilgiler verilir, padişahın bu illet karşısındaki durumu anlatılır, hastalığın niteliği ile ilgili şâirâne teşbihler yapılır. Hastalığın Allah’ın takdiri olduğu ifade edilir. Örneğin III. Ahmed’in mübtela olduğu hastalık hummâdır. (sıtma, ateşli bir hastalık) Bu padişahın hastalığıyla ilgili hummâ veya onu çağrıştıran “sıtma, âteş, âteş-i hummâ, sıcaklık, harâret, terleme, titreme, yanıp yakılma, teb, tâbiş, lerziş, lerze-nâk, lerzân, teb-lerze, tezelzül, tâb-ı temmûz-ı cihân-sûz, hummâ-yı bî-nevbet, bî-râhat, renciş-i hummâ, âzürde-i buhrân-ı hummâ” gibi kavramlar kullanılır. Hastalığın adının geçtiği, hastalıkla ilgili kavramların yer aldığı ve bu arada hastalık karşısında padişahın durumunun anlatıldığı örnek beyitler şu şekildedir:

Rûze-dâr-ı hüzn olup eyyâm-ı hummâsında hep
Hân-ı şâdânîden imsâk eylemişdi mü’minîn
(İshak-ı Dâ‘î 2).
Bâ-husûs olmuş iken böyle cihân pür-tef ü tâb
Nice eylerdi tahammül şeh-i nâzende-cenâb
(Kâmî 15).
Bakmaga kıymaz iken ârızına halk-ı cihân
Gül-i hod-rûya döne mihr-i ruh-ı âlem-tâb
(Kâmî 16).
Ne revâdur ki o nâzük bedeni koçmag içün
Isına sıtmaya ol çâr-şeb-i pister-i hâb
(Kâmî 17).
Arak-ı cebhesidür şübhesiz attâr-ı tebüñ
Gül-i hoş-bû bedenin kızdurup almışdı gül-âb
(Kâmî 18).
Mübtelâ olmaya bir kerre dahi hummâya
Nüsha arz eyledi gûyâ ki hilâl-i şevvâl
(Kâmî 26).
Anunçün savmda bu sâl bir hâlet görüldi kim
Bu denlü mâh-ı rûze geldi geçdi görmedük ânı
(Râşid 5).
Safâ-yı kalb ile nice tutulsun sen de insâf it
Tutarken teb vücûd-ı nâzenîn-i şâh-ı devrânı
(Râşid 6).
Tasavvur eyledükçe tâbiş-i cism-i hümâyûnun
Yanup yakılmamak mümkin mi halkun cân-ı sûzânı
(Râşid 7).
Vücûd-ı pâdişâhî tâb-ı teble lerziş üzreyken

Bütün dünyânun olsa pür-tezelzül nola erkânı
(Râşid 10).
Olup ber-vefk-i takdîr-i İlâhî bir aceb hâlet
Yine el-hamdü lillâh oldı def‘iyle cihân râhat
(Sâhib 1).
Ne hâlet tâb-ı temmûz-ı cihân-sûz-ı melâletle
Umûmen halkı bî-tâb itdi bir hummâ-yı bî-nevbet
(Sâhib 2).
Şeh-i sâhib-megâzî ya‘nî Ahmed Hân-ı Gâzî’nün
Bir iki gün vücûd-ı nâzenîni oldı bî-râhat
(Sâhib 13).
Olup âzürde-i buhrân-ı hummâ-yı gamı âlem
Yanup yakıldı halk oldı esîr-i pister-i mihnet
(Sâhib 29).
Ya‘ni teb tutmuş iken şîr-sıfat pâdişehi
Ürperüp olmuş iken cism-i memâlik lerzân
(Seyyid Vehbî 7).
Lerzişi buldı sükûn kıble-nümâ-yı ikbâl
Ka‘be-i sıhhate oldı müteveccih el’ân
(Seyyid Vehbî 8).
Vakf-ı teb-lerze-i gam olmuş idi âlemiyân
Olup âzürde-i hummâ beden-i şâh-ı enâm
(Sâmî 6).
Rişte-i penbe-i bârîki büküp gökde Mesîh
Def‘-i hummâ-yı şehen-şâh içün itdi ikdâm
(Sâmî 9).
Rûze-dârânı yakup tâbiş-i hummâ-yı elem
Gûyiyâ kıldı felek tâb-ı temmûzı i‘lâm

(Gümrükçüzâde Hüseyin 8).

Bu harâret nic'olur tâb-ı temûza teşbîh

Bir midür âteş-i hummâ ile tâb-ı hammâm

(Gümrükçüzâde Hüseyin 9).

Mübtelâ-yı renciş-i hummâ olaldan ol vücûd

Lerze-nâk itmişdi cân-ı halkı hecr-i rûzigâr

(Edîb 3).

3- Bu bölümde halkın padişahın hastalığını haber alması, hastalık karşısında duydukları üzüntü vb. konular yine şâirâne bir şekilde teşbihler, mecazlar, mübâlağalar içerisinde anlatılır. "Geceleri halkın gözüne uyku girmemekte, gözlerinden kanlı yaşlar akıtmaktadırlar. Padişahın hastalığı sanki kendilerini de etkilemiştir ve aynı acıyı çekmekte aynı ateşle yanıp kavrulmaktadırlar. Padişah gibi onlar da yataklara düşmüş, üzüntüden davul gibi göğüslerini yumrukluyorlar. Gece gündüz işleri nâle, âh ve figandır. Deliler gibi taşlarla bedenlerini gömgök etmişler; akılları başlarından gitmiş; âlem cansız, dilsiz kalmıştır vs." Halkın, padişahın hastalığını haber alınca hissettiklerini, sanki onun derdine ortak olabilmek için çektiği ızdırapları vb. durumları anlatan, Sıhhatnâmeler'den aldığımız ilgili beyitleri veriyoruz:

Giceler hâb-ı râhat dîde-i giryâna girmezken

Menâm-ı sıhhat-i cânânı gördük dîdeler rûşen

(Haşmet 3).

Rûze-dâr-ı hüzn olup eyyâm-ı hummâsında hep

Hân-ı şâdânîden imsâk eylemişdi mü'minîn

(İshak-ı Dâ'î 2).

Dîdeler olmuşdı kandîl-i menârât-ı niyâz

Şu'le-rîz-i eşk idi her şeb uyûn-ı âlemîn

(İshak-ı Dâ'î 3).

Bu mâh-ı rûzede ifrât-ı endûh ile sâ’imler
Ferâmûş itdiler hep fikr-i âb endîşe-i nânı
(Râşid 8).
Muhassal nâsı itdi cilve-i iftârdan mahrûm
Şikest-i tab‘-ı sultânînün istîlâ-yı ahzânı
(Râşid 9).
Ne hâlet tâb-ı temmûz-ı cihân-sûz-ı melâletle
Umûmen halkı bî-tâb itdi bir hummâ-yı bî-nevbet
(Sâhib 2).
Cemâl-i şevke hasret kalmış idi dîde-i âlem
Merâyâ-yı kulûb-ı nâs olup jeng-âver-i kasvet
(Sâhib 7).
Olurdı tâb-ı gamla dîde-i gam-dîdeden cârî
Zemîne katre katre eşk-i hûn-âlûde-i hasret
(Sâhib 8).
Olup âzürde-i buhrân-ı hummâ-yı gamı âlem
Yanup yakıldı halk oldı esîr-i pister-i mihnet
(Sâhib 29).
Bir iki cum‘a ki mahrûm-ı cemâlün olduk
Gözimiz görmez idi âlemi Allâh’a ayân
(Seyyid Vehbî 56).
Tabl-ı imsâk gibi sîne dögerdi âlem
Nukl-i iftâra bedel gam yir idi rûze-keşân
(Seyyid Vehbî 57).
İnhirâf üzre iken tab‘-ı latîf-i şâhî
Derd-i endûhla halk olmuş idi süst-endâm
(Sâmî 3).
Amân şevketlü hünkârum bu gamla biz neler çekdük

Gice gündüz işimüz nâle vü âh u figân oldı

(Nedîm 5).

Efendim cum‘alarda görmeyüp vech-i hümâyûnun

Gözimiz kanlu yaş akıtmadan çün ergavân oldı

(Nedîm 6).

O günlerde koyup yüz yerlere dergâh-ı Bârî’de

Dir idük kim İlâhî hâlimiz gâyet yamân oldı

(Nedîm 7).

Veliyy-i ni‘metimiz pâdişâhımız efendimiz

Misâl-i nûr-ı nezzâre gözimizden nihân oldı

(Nedîm 8).

Olup derd ü gam ile halk-ı âlem bî-dil ü cân

Cihânı bî-şu‘ûr itmişdi mihnetler kesâfetler

(Nedîm 17).

Keder-i şâh ile mir’ât-ı kulûb-ı nâsa

Eser-i târ-ı gam u jeng-i küdûret geldi

(Emînî 6).

Derd-i hecr-i inhirâf-ı tab‘-ı şâhen-şâh ile

Olmuş idi âlemün kârı dem-â-dem âh u zâr

(Edîb 4).

Gûş idenler illet-i cân-sûzını bî-tâb olur

Taşlar ile gömgök itdi tenlerin dîvâne-vâr

(Dürrî 12).

Sıhhat-i zât-ı hümâyûnın idüp Hak’dan recâ

Halk-ı âlem gice gündüz ider idi âh u zâr

(Dürri 13).

4- Dördüncü bölümde halk padişahın bir an önce iyileşmesi, sıhhat bulması için Allah’a dua etmekte, adaklar adamaktadır. Halkın kimisi şifa

ayetleri okuyup hayır dua etmekte, kimisi namaz kılmaktadır. Büyük, küçük herkes sıhhat için üzerine düşeni yapmakta (duâ etmekte), halk gece gündüz âh u zâr ederek Allah'tan padişahın sıhhatini rica etmektedir. Hatta halkın dışında sadrazam da özel olarak dua ediyor; ihtiyaç sahiplerine altınlar, gümüşler veriyor; kurbanlar adıyor. Şaire göre sadrazam, bırakın adaklar adamayı, sadakalar vermeyi; bu konuda canını bile feda edebilecektir. Ramazan ayı olduğu için bu ayın kudsiyetine binaen iftar ve imsak hep dua ile geçmektedir. Padişahın sıhhat bulması, şifaya kavuşması için yapılan duâların, adak ve sadaka konusunun işlendiği bu bölüm için örnek beyitler şu şekildedir:

Şem'-i mihrâb-ı recâ olmuşdı çeşm-i bendegân
Sıdk ile tesbîh-hân-ı vird idi âlem hemîn
(İshak-ı Dâ'î 5).

Oldı "Yâ Mevlâ" deyu temcîd-cûyân-ı du'â
Her şeb istid'â-yı sıhhatle tırâz-ı zâkirîn
(İshak-ı Dâ'î 6).

Rûh-ı âlem bâ'is-i âsâyiş-i cümle ümem
Tâ ola tervîha-pîrâ-yı şifâ-yı bihterîn
(İshak-ı Dâ'î 7).

Velî te'sîr-i tedbîr-i du'â-yı mü'minîn itdi
Anı vâreste-i kayd-ı sufûf u külfe-i şerbet
(Sâhib 14).

Dem-i iftâr ile imsâk olurdı zîb-i hân-ı leb
Du'â-yı sıhhat-i zât-ı şehen-şâh-ı melek-haslet
(Sâhib 15).

Kimi tertîb-i âyât-ı şifâ hayr-ı du'â itdi
Kimi rûy-ı niyâzı zîver-i seccâde-i tâ'at
(Sâhib 30).

Husûsâ kim o destûr-ı gayûr ol âsaf-ı manzûr
O mahbûbü’l-kulûb ol sadr-ı zî-şân-ı melek-haslet
(Sâhib 31).
Vezîr-i a‘zam İbrâhîm Pâşâ-yı kerem-güster
Du‘âsında idüp ser-cümle nâsa sıdk ile niyyet
(Sâhib 32).
Elinde sîm ü zer erbâb-ı hâcâta nisâr idüp
İderdi Hak’dan istid‘â-yı avd-i ni‘met-i sıhhat
(Sâhib 33).
Koyup rûy-ı niyâzı hâke yalvarmakda Allâh’a
İdüp icrâ zemîne katre-i hûn-âbe-i hasret
(Sâhib 34).
Nüzûr u zebh-i kurbân ile cümle medrese tekye
Ahâlîsini itdi mazhar-ı eltâf-ı bî-gâyet
(Sâhib 35).
Tasadduk eyledi ehl-i salâha surreler virdi
Bu takrîb ile itdi şehriyâr-ı âleme hıdmet
(Sâhib 36).
Olup sâlim mizâc-ı pâdişâhî harf-i illetden
Ola ârâyiş-i mir’ât-ı zâtı cevher-i sıhhat
(Sâhib 44).
Îd irmek bize mihr-i ruhunı görmekdür
Bir gün evvel o güni göstere Hallâk-ı cihân
(Seyyid Vehbî 61).
Yâ İlâhî bu mübârek Ramazân hürmetine
Eyle Hân Ahmed-i Gâzî’ye şifâlar ihsân
(Seyyid Vehbî 80).
Öyle âsâf ki senün sıhhatüne emvâlin

Eyledi hayr-du‘â celbine bezl ü in‘âm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 31).
Genc-i Kârûn ile iksîre olsaydı mâlik
Şübhesiz anları da eyler idi bahşîş-i âm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 32).
Genc-i iksîr degül cânını itmezdi dirîg
Tek seni sag u esen ide Hakîm-i Allâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 33).
Hamdü-lillâh eser-i edviye-i rûhânî
Oldı cismânî müdâvât ile şehd ü bâdâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 39).
Olup âyât-ı şifâ zikr-i zebân-ı sü‘adâ
İtdiler sıhhatüne hayr-du‘â hâs ile âm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 40).
Hak bu kim fikrinden ol zât-ı hümâyûn-tal‘atun
Muztarib olmuşdı bi’l-cümle sıgâr ile kibâr
(Dürrî 2).
Dem-be-dem el kaldurup dergâh-ı Hakk’a sıdk ile
Cân u dilden dirler idi yâ Ganî Perverdigâr
(Dürrî 3).
Senden ümmîd eylerüz ol zât-ı pâkün sıhhatin
Sen kıl anı cümle illetden İlâhî rest-gâr
(Dürrî 4).
Sıhhat-i zât-ı hümâyûnın idüp Hak’dan recâ
Halk-ı âlem gice gündüz ider idi âh u zâr
(Dürrî 13).

5- Bu bölüm bir nevi müjde bölümüdür ve sağlık haberinden sonra halkın durumunu anlatan özelliklere yer verilmiştir. “Artık

padişah iyileşmiş, sıhhat bulmuş, şifaya kavuşmuş ve halk bu durumu birbirine müjdelemekte, “gözün aydın” demekte, sanki bayram yapmaktadır. Padişahın sıhhate kavuşmasından dolayı düğün ve bayram yapılsa yeridir. Sadece halk değil bütün cihan huzura kavuşmuştur. Padişahın sağlığa kavuşması için adanan adaklar artık yerine getirilecek, kurbanlar kesilecek yine sadakalar verilecektir. O kadar şükür kurbanı kesilmiştir ki kurban bayramında kesilecek kurban bulmakta güçlük çekileceği düşünülmektedir. Hatta şair mübalağasıyla denilmektedir ki, gökyüzünde felek bile hilal satırıyla “sevr, cedy ve hamel’i” şükür için kurban etmiştir. Halk şükür secdesine kapanmıştır. Bütün alem huzura kavuşmuş yer ve gök ehli mutlu olmuştur.” Bu bölümün özelliğine uygun olarak en çok kullanılan ifadeler, kelime ve kavramlar da şunlardır: “Dîdeler rûşen”, “müjde”, müjde sad müjde”, “müjdeler olsun”, müjde-i âfiyet”, müjde-i cân-bahş”, müjde-i sıhhat”, “îd-i sa‘îd”, “haber-i sıhhat”, “zamân-ı şâdmânî”, “sît-i kûs-ı sıhhat”, “haber-i âfiyet”, “tâze cân buldı cihân”, “cihân şâd u hurrem”, “âfâka ifâkat geldi”, “buldı sıhhatle safâ”, “nev-bahâr oldı dem-i âfiyet” vb. Bu bölümle ilgili olarak Sıhhatnâmeler’den seçtiğimiz beyitler şunlardır:.

Şifâ-yâb ol şeh-i devrânı gördük dîdeler rûşen
Safâ-yı hâtır-ı sultânı gördük dîdeler rûşen
(Haşmet 1).

Husûsâ âsaf-ı Hâtem-nihâda müjdeler olsun
Safâda sâye-i Sübhân’ı gördük dîdeler rûşen
(Haşmet 9).

Müjde-i sıhhati şâd itdi bütün dünyâyı
Böyle eyyâm-ı neşât içre çi endûh çi gam
(Kâmî 4).

Nice bu demde cihân olmaya şâd u hurrem

Buldı sıhhat o şehen-şâh-ı penâh-ı âlem
(Kâmî 7).
Yine el virdi bize şâhid-i baht u ikbâl
Yine olduk haber-i sıhhat ile ferruh-fâl
(Kâmî 22).
Şübhesiz oldı bütün âleme bu îd-i sa‘îd
Âfiyet-müjde-i sıhhat ile îd-i iclâl
(Kâmî 27).
Pey-rev olduk felegün raksına bâ-şevk ü neşât
Müjde-i âfiyetünle gelicek câna haber
(Kâmî 31).
Tâze cân buldı cihân olmuş iken efsürde
Virdi dârû-yı atâ-yı Samedî bür’-i tâm
(Sâmî 3).
İnhirâf üzre iken tab‘-ı latîf-i şâhî
Derd-i endûhla halk olmuş idi süst-endâm
(Sâmî 4).
Maraz-ı gussadan âfâka ifâkat geldi
İnşirâh eyledi teftîh-i kuvâ-yı ecsâm
(Sâmî 5).
Müjde-i âfiyeti sâmi‘a-pîrâ olıcak
Eyledi rûze-keşân behcet ile sad bayrâm
(Sâmî 7).
Müstecâb eyledi lutfıyla fe-lillâhi’l-hamd
Olan ihlâs ile da‘vâtımızı Rabb-i enâm
(Sâmî 23).
Çok şükür Hazret-i Allâh-ı azîmü’ş-şân’a
Buldı sıhhatle safâ tab‘-ı şehen-şâh-ı be-nâm

(Sâmî 24).

Müjde sad müjde müdâvât-ı Hakîm-i Mutlak
Virdi şâhen-şeh-i âlî-şiyeme sıhhat-i tâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 3).

Müjde-i sıhhatüne cânum iderdüm kurbân
Olmasa mevsim-i adlünde eger hûn harâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 46).

Kurta-i gûşum olunca haber-i âfiyetün
Şâhidimdür benüm ey şâh Hudâ-yı Allâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 47).

Secde-i şükre idüp vaz'-ı cebîn-i ihlâs
Eyledüm hamd-i firâvân-ı Hudâ'ya ikdâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 48).

Müjde-i sıhhatüne sûr-ı hümâyûn şâyân
Sıhhatün ile cihân eyledi sûr u bayrâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 50).

Bi-hamdillâh yine eltâf-ı Rabbânî zuhûr itdi
Yine bu müjde-i cân-bahş ile âlem huzûr itdi
(Sa'dî 5).

Sad-hezâr el-hamdü lillâh mâh-ı îd-i sıhhatin
Âleme gösterdi me'mûl üzre Rabbü'l-âlemîn
(İshak-ı Dâ'î 8).

Şâdî-i îd-i sa'îd-i sıhhat-i zâtıyla hep
Kalmadı âlemde aslâ zerrece tab'-ı hazîn
(İshak-ı Dâ'î 9).

Var ise âyîne-i tab'ında ba'zun reşk-i gam
Eyler anı saykal-ı re'fet musaffâ ba'd-ez-în
(İshak-ı Dâ'î 10).

Kim zamân-ı şâdmânîdür bu hengâm-ı sürûr
Zarf-ı zîbânun olur mazrûfı elbette bihîn
(İshak-ı Dâ‘î 11).
Sît-i kûs-ı sıhhat-i zât-ı hümâyûnı ne dem
Sem‘-i âfâka olınca müjde-bahşâ-yı tanîn
(İshak-ı Dâ‘î 16).
Kudsiyân İshak-ı Dâ‘î-veş didi târîhini
Âleme îd oldı el-hak sıhhat-i sultân-ı dîn
(İshak-ı Dâ‘î 17).
Herkesün hâtırı âsûde derûnı hurrem
Açılup gönli gözi âlemün oldı rahşân
(Seyyid Vehbî 4).
Gûş idince haber-i sıhhat-i şâhen-şâhı
Âlem îfâ-yı nüzûr itmege oldı pûyân
(Seyyid Vehbî 17).
Gitdiler isr-i Birâhîm-i Halîlullâh’a
Zebh-i kebş itmek içün her biri dâmen-be-miyân
(Seyyid Vehbî 18).
Vâkı‘â her kişi hâlince tasadduklar idüp
Farz-ı ayn oldı ki şükr eyleye giryân giryân
(Seyyid Vehbî 19).
O şehün yolına sâtûr-ı hilâliyle felek
Sevr ü cedy ü hameli şükr içün itdi kurbân
(Seyyid Vehbî 20).
Îd-i adhâya ne kurbân idecekler bilmem
Âdem Allâh’ı seversen nice olmaz hayrân
(Seyyid Vehbî 21).
Hamd-i bî-had ki bu esnâda vürûd itmekle

Haber-i âfiyetün cümleye oldı dermân
(Seyyid Vehbî 58).
Îd-gâh itdi bütün âlemi bu cilve-i şevk
Kıldı sükkân-ı semâvât u zemîni şâdân
(Seyyid Vehbî 59).
Nev-bahâr oldı dem-i âfiyet ile gûyâ
Burc-ı sa‘d-ı hamele şems-i sa‘âdet geldi
(Emînî 13).
Ser-nihâde olarak didi Emînî târîh
Şâh-ı dânâ vü cihân-bâna ifâkat geldi
(Emînî 23).
İtdi iki vechile halk-ı cihân îd-i sürûr
Biri şevk-i îd biri sıhhat-i şâh-ı diyâr
(Edîb 10).

6- Son bölüm diyebileceğimiz bu altıncı bölümde şairler, padişah tam olarak iyileştikten sonra ona dua ederler. Genellikle dua bölümü bu tür manzûmelerin de aynı zamanda son bölümü olarak değerlendirilebilir. Bu bölümde şairler padişahın saltanatının devamı, ömrünün uzun olması için duada bulunurlar. Padişahın tekrar böyle bir hastalığa dûçâr olmamasını Allah’tan niyaz ederler. “Onun her günü bayram, her gecesi kadir olsun; Allah bir daha böyle bir durumu cihana göstermesin; Allah onu kötü nazarlardan saklasın; hatalardan korusun; keder göstermesin; tahtta daim olsun; bedeni afiyette olsun; Allah eksikliğini göstermesin; vücudu sıhhat ile pâydâr olsun; nazik teni tabib elinde incinmesin” gibi temennilerde bulunarak dualarını ve manzumeyi sona erdirirler. Bu bölümde en çok kullanılan, bölümün özelliğine uygun ifadeler şu şekildedir: “Cihân durdukça dursun”, “tab‘-ı hümâyûnı cihân içre keder görmeye”, “tahtgâhında sa‘âdetle karâr etsin”, “Mevlâ nazardan saklasın”, “Allah

keder göstermesin”, “Hak zâtını tahtın pîrâyesi etsin”, “yâ İlâhî bize eksikliğini gösterme”, “Hak vücûdunu hatâlardan emîn ede”, “ömrünü Nûh ömrü eyleye”, “her günü düğün, bayram olsun”, “her dem vücûdun mazhar-ı sıhhat ola”, “derd ü elemin düşmana nakl olsun”, “o zâta nihân u âşikâr bir illet ermeye”, “âlemde âfiyetler kesb ede”, “taht-ı izzetde emn ü selâmetle devâm bula vs.”. Bu duâ bölümü ile ilgili Sıhhatnâmeler’den seçtiğimiz örnek beyitler şu şekildedir:

Cihân turdukça tursun sâyesinde olmasun mehcûr
Kırân-ı encüm-i rahşânı gördük dîdeler rûşen
(Haşmet 8).

Serîr-i saltanatda pertev-efrûz-ı devâm olsun
O mâh-ı matla‘-ı dîvânı gördük dîdeler rûşen
(Haşmet 10).

Dâ’imâ her rûzını îd ü şebin kadr eyleyüp
Zât-ı pâkin eyleye Mevlâ hatâlardan emîn
(İshak-ı Dâ‘î 13).

Dîde-i âleme göstermeye Hallâk-ı cihân
Eser-i za‘f ile ol dâver-i âlî-şânı
(Kâmî 11).

Yâ Rab ol dâver-i bî-misl-i adâlet-güster
Görmeye tab‘-ı hümâyûnı cihân içre keder
(Kâmî 29).

Taht-gâhında sa‘âdetle karâr itdükçe
Sarsar-ı kahr ide düşmenlerini zîr ü zeber
(Kâmî 30).

Devlet ü izzetine âfiyet ü sıhhatine
Kâmiyâ hayr-du‘âdur işimüz şâm u seher
(Kâmî 34).

Hemân Mevlâ nazardan saklasun şevketli hünkârım
Dahi Görmüş degüldür böyle râhat âlem-i fânî
(Râşid 41).
Hatâlardan idüp hıfz u hirâset tab‘una aslâ
Keder göstermesün Allâh rûhânî vü cismânî
(Râşid 47).
Hemîşe sıhhat-i cism ü safâ-yı kalb ile dâ’im
Kıla Hak zâtuñı pîrâye-i evreng-i Osmânî
(Râşid 48).
Emân-ı Hak’la olsun şâh-ı âlem sadr-ı a‘zamla
Ola devletlerinde halk âsûde cihân râhat
(Sâhib 43).
Nice şeh-zâde-i zî-şân ile çün mâh u nücûm
Taht-pîrâ ola durdukça sipihr-i gerdân
(Seyyid Vehbî 81).
Güni günden yeg ola şevketi dünyâya tola
Şeref-i îd-i mübârek bula kadr-i Ramazân
(Seyyid Vehbî 82).
Hak hatâlardan emîn ide vücûd-ı pâkin
Her şebi Kadr ola her rûzı anun îd-i sıyâm
(Sâmî 60).
Tûl-i ömr ile mu‘ammer ide Hayy-ı müte‘âl
Çekile safha-i iclâline tugrâ-yı devâm
(Sâmî 61).
Beden-i nâzüki şeh-zâde efendiler ile
Âfiyetde ola bî-kayd-ı gumûm u âlâm
(Sâmî 62).
Nahl-i ikbâlini gül-gonceleriyle yâ Rab

Eyle hemvâre tarâvetle küşâyişde müdâm
(Sâmî 63).
Yâ İlâhî bize eksükligini gösterme
Gurre-i zâtını günden güne kıl bedr-i tamâm
(Sâmî 64).
Olup âyât-ı şifâ zikr-i zebân-ı sü'adâ
İtdiler sıhhatüne hayr du'â hâs ile âm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 40).
Cân-ı âlemsin eyâ pâdişeh-i âlî-şân
Hak vücûdunı hatâlardan emîn ide müdâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 42).
Eyleye ömrini Nûh ömri kadar Hak mümted
Şevket ü devletini dâ'im ide Rabb-i enâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 56).
İrmeyüp gülşen-i iclâline âsîb-i hazân
Nahl-i ikbâli ola ar'ar-ı gülzâr-ı devâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 57).
Sıhhat ü âfiyet ü ma'delet ü devlet ile
Her günin Hazret-i Hak eyleye sûr u bayrâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 58).
Pes imdi ey Hudâ-yı lem-yezel izzün celâlünçün
Vücûd-ı pâkini hıfz it hatâlardan o sultânun
(Nedîm 39).
Cemâlin dâ'imâ yavuz nazardan sakla yâ Rabbî
Gözin hem-çün çerâg-ı mürde bî-nûr eyle a'dânun
(Nedîm 40).
Hatâdan eyle yâ Rab pâdişâh-ı âlemi te'mîn
Nedîmâ bendesi kılsun du'â biz diyelüm âmîn

(Nedîm 45).
El açup eyle du‘â Hazret-i Ahmed Hân’un
Âfitâb-ı rûh-ı iclâline safvet geldi
(Emînî 19).
Nola çıksa melâ’ik bu dem istikbâle
Feyz-i da‘vâta yine vakt-i icâbet geldi
(Emînî 20).
Görmeye tab‘-ı hümâyûnı keder âlemde
Sıhhatiyle yine bir mevsim-i râhat geldi
(Emînî 21).
Nezrüm olsun secde-i şükr eyleyüp ihlâs ile
Eyleyem tûl-ı hayâtına du‘â leyl ü nehâr
(Edîb 13).
Kulun Sa‘dî gibi herkes yine îd-i sürûr itdi
Vücûd-ı nâzenînün mazhar-ı sıhhat ola her dem
(Sa‘dî 5).
Kerîmâ dehr ü devletde vücûdun müstedâm olsun
Dahi hıfz-ı Hudâ’da ol bi-avn-i Hazret-i Mevlâ
(Zâhî 19).
Yâ Rab bu devlet bedrini kurtar husûf-ı za‘fdan
İzzet göginde ol meh-i tâbâna sıhhat yaraşur
(Ahmed Paşa 16).
Nakl olsun ol derd ü elem a‘dâna ey kân-ı kerem
Tâ haşre dek sen menba‘-ı ihsâna sıhhat yaraşur
(Ahmed Paşa 17).
Tâ şifâ-hâne-i eltâf-ı Hudâ’dan irişe
Beden-i âdeme dârû-yı devha-i eskâm
(Cevrî 60).

Hıfz ide sıhhat ile cism-i latîfin Mevlâ
Olmaya levh-i vücûdında gubâr-ı âlâm
(Cevrî 61).
Meclis-i âleme revnak vire câm-ı bahtı
Gül gibi hurrem ola ayş u safâ ile müdâm
(Cevrî 62).
İrişe pây-ı ikbâline devletle sebât
Taht-ı izzetde bula emn ü selâmetle devâm
(Cevrî 63).
Olsun vücûdı sıhhat ile pây-dâr olup
Düşmen za'îf ü baht kavî ömr nev-cüvân
(Nev'î 38).
Senden ümmîd eylerüz ol zât-ı pâkün sıhhatin
Sen kıl anı cümle illetden İlâhî rest-gâr
(Dürrî 4).
Yâ İlâhî öyle ümmîd eylerüz kim bir dahi
İrmeye ol zâta bir illet nihân u âşikâr
(Dürrî 26).
Ser-firâz-ı tâc olup tahtında İskender gibi
Sıhhat ile eyleye ömr-i tabî'îde karâr
(Dürrî 27).
Zât-ı pâki dem-be-dem sâ'at-be-sâ'at gün-be-gün
Âfiyetler kesb ide âlemde Dürrî bî-şümâr
(Dürrî 28).
Olmaya nâzük teni âzürde-i dest-i tabîb
Görmeye ömrinde zahmet ol vücûd-ı kâm-kâr
(Dürrî 29).

Her edebi türde olduğu gibi doğal olarak o türün kendi özelliğinin bir gereği sayılabilecek şekilde Sıhhatnâmeler'de de özel bir kelime kadrosu olduğu, kavram, deyim ve terimlerin, ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime kadrosu o nazım türünün konusu hakkında bir nevi anahtar görevi görür. Öyle ki bir manzûmede başlık bulunmasa bile muhtevası ve kelime kadrosu incelendiğinde hangi amaçla yazıldığı, konusunun ne olduğu, neden bahsettiği, bu manzûmenin hangi edebi tür olabileceği iyi bir gözlemle aşağı yukarı tahmin olunabilir.

Sıhhatnâmeler'in anahtar kelime ve kavramları, ifadeleri genellikle şunlardır: "Şifâ", "sıhhat", "âfiyet", "ifâkat", "ıyâdet", "şifâ-yâb olma", "safâ-yı hâtır", "dîdeler rûşen", "rikâb-engîz-i rahş-ı âfiyet olmak", "sıhhat-i cânânı görmek", "îd-i sıhhat", "şifâ-yı ferah-efzâ", "şifâ erzânî kılmak", "şifâ-hâne-i lutf-ı Hak", "âfiyet-müjde", "müjde-i sıhhat", "cân yerine gelmek", "bahâr-ı âfiyet", "cevher-i sıhhat", "rûhânî ve cismânî devâ", "şifâlar ihsân etmek", "sıhhat-i tâm", "ifâkat gelmek", "gülşen-i âfiyet", "müjde-i âfiyet", "Hızr-ı sıhhat", "nesîm-i sıhhat", "kuvvet-i bâzûya ifâkat gelmek". Yukarıdaki kelime, kavram, deyim ve terimlerin geçtiği bazı beyitleri örnek olarak veriyoruz:

Şifâ-yâb ol şeh-i devrânı gördük dîdeler rûşen
Safâ-yı hâtır-ı sultânı gördük dîdeler rûşen
(Haşmet 1).

Rikâb-engîz-i rahş-ı âfiyet olmuş sa'âdetle
O sultân-ı felek-unvânı gördük dîdeler rûşen
(Haşmet 2).

Giceler hâb-ı râhat dîde-i giryâna girmezken
Menâm-ı sıhhat-i cânânı gördük dîdeler rûşen
(Haşmet 3).

Oldı îd-i sıhhat-i şâhen-şeh-i iklîm-i dîn

Âleme bâdî-i iftâr-ı sürûr-ı bihterîn
(İshak-ı Dâ‘î 1).
Ey şifâ-yı ferah-efzâ-yı hümâyûn-makdem
Eyledün gülşen-i dünyâyı yine reşk-i İrem
(Kâmî 1).
Nice şükrin idelüm âtıfet-i Rabbânî
Kıldı ol zât-ı hümâyûna şifâ erzânî
(Kâmî 8).
Hamdü-lillâh ki şifâ-hâne-i lutf-ı Hak’dan
Buldı sıhhat felegün yerine geldi cânı
(Kâmî 12).
Şübhesiz oldı bütün âleme bu îd-i sa‘îd
Âfiyet-müjde-i sıhhat ile îd-i iclâl
(Kâmî 27).
Devlet ü izzetine âfiyet ü sıhhatine
Kâmiyâ hayr-du‘âdur işimüz şâm u seher
(Kâmî 34).
Hudâ’ya şükr kim tab‘-ı hümâyûn-ı cihân-bânî
Bulup sıhhat yerine geldi cümle âlemün cânı
(Râşid 1).
Belî tab‘-ı hümâyûn âfiyet bulsun deyu herkes
Rızâsıyla bedel eylerdi kendin olsa imkânı
(Râşid 11).
Bahâr-ı âfiyetle şimdi buldı i‘tidâl-i tâm
Nihâl-i zât-ı pâdişâh-ı bâhirü’l-haşmet
(Sâhib 17).
Bi-hamdillâh şifâ-yâb oldı rûh-ı a‘zam-ı âlem
Şeh-i dâd-âver oldı feyz-yâb-ı cevher-i sıhhat

(Sâhib 18).
Minnet Allâh’a şifâ buldı şehen-şâh-ı cihân
Âlemün îd-i mübârek-demi oldı Ramazân
(Seyyid Vehbî 1).
Oldı rûhhanî vü cismânî devâ el-hâsıl
Buldı sıhhat yerine geldi yine cân-ı cihân
(Seyyid Vehbî 11).
Şükr kim tab‘-ı şerîfün yine sıhhat buldı
Eyledi Hazret-i Allâh şifâlar ihsân
(Seyyid Vehbî 51).
Lillâhi’l-hamd Hudâvend-i şifâ-sâz-ı enâm
Virdi nâzük-beden-i pâdişehe sıhhat-i tâm
(Sâmî 1).
Maraz-ı gussadan âfâka ifâkat geldi
İnşirâh eyledi teftîh-i kuvâ-yı ecsâm
(Sâmî 4).
Müjde-i âfiyeti sâmi‘a-pîrâ olıcak
Eyledi rûze-keşân behcet ile sad bayrâm
(Sâmî 7).
Gülşen-i âfiyetün verdi açıldukda cihân
Bûy-ı âsâyişi itdi yeniden istişmâm
(Sâmî 13).
Müjde sad müjde müdâvât-ı Hakîm-i Mutlak
Virdi şâhen-şeh-i âlî-şiyeme sıhhat-i tâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 3).
Efendimiz bulup sıhhat pür itdi âlemi behcet
Safâ vü zevk u sohbet âlem içre râygân oldı
(Nedîm 2).

Ser-nihâde olarak didi Emînî târîh
Şâh-ı dânâ vü cihân-bâna ifâkat geldi
(Emînî 23).
Hamdü-lillâh buldı sıhhat pâdişâh-ı kâm-kâr
Ya'ni Sultân Ahmed-i vâlâ-cenâb-ı nâm-dâr
(Edîb 1).
Âfiyetle ol şehen-şâh-ı Sikender-meşrebe
Hızr-ı sıhhat eyledi âb-ı hayâtı ber-güzâr
(Edîb 2).
Bulup sıhhat yine dârû-yı lutf-ı Hak Ta'âlâ'dan
Ziyâ-bahşâ-yı kevn oldı yine ol neyyir-i a'zam
(Sa'dî 2).
Kadem-i pâkine yüz sürdi nesîm-i sıhhat
Yaraşur sidre vü tûbâ gibi eylerse hırâm
(Cevrî 3).
Getürüp kuvvet-i bâzûya ifâkat âhir
Kaldırınca ayaga ol şehi itdi ikdâm
(Cevrî 4).
Gerçi buldı âfiyet ol menba'-ı ayn-ı şifâ
Hayli zahmet çekdi ammâ bir zamân leyl ü nehâr
(Dürrî 23).

Sıhhatnâmelerde dikkati çekecek kadar fazla kullanılan bir unsur da "ten, ruh, cân" münâsebeti ve bu kelimelerle kurulan beyitlerdir. Öyle ki bu tür eser yazan şairlerin daha önce bu konuda yazılan bir manzûmeyi kesin olarak gördüğü, onu örnek aldığı hissine kapılmamak mümkün değildir. Bu kelimelerle kurulan beyitlerde aşağı yukarı şunlar söylenir: "Âfâk bir tendir, padişahın vücudu onun rûhudur"; "rûhda bir sıkıntı varsa kalıpta (bedende) huzur olmaz"; "Saltanat bir kalıptır, bedendir, padişah onun rûhudur";

“memleket bir bedendir, padişah onun rûhudur”; “dünyâ bir kalıptır (bedendir), padişah onun rûhudur”; “padişah âlemin canıdır”; “cihân cisimdir, padişah rûhdur”; “âlem bedendir, padişah candır”; “rûh hasta olunca beden de hasta olur”. Bu konuyla ilgili örnek beyitler şunlardır:

Vücûd-ı pâdişeh rûh-ı ten-i âfâkdur zîrâ
Gam u şâdîde Mevlâ tâbi‘-i rûh itmiş ebdânı
(Râşid 3).

Revânda vâkı‘â âsâr-ı endûh-ı elem varken
Olur mı kâlebün hiç rahneden âsûde erkânı
(Râşid 4).

Husrevâ âb-ı ruh-ı memleketâ pâdişehâ
Ey olan kâlbüd-i saltanata rûh-ı revân
(Seyyid Vehbî 50).

Ki vücûdun beden-i memleketün rûhıdur
Sâ’ir a‘zâ vü cevârih gibidür halk-ı cihân
(Seyyid Vehbî 53).

Virdi efsürde iken kâleb-i dünyâya hayât
Sıhhat-i pâdişeh-i âlem-i zıll-i Allâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 14).

Rûh-ı ebdân-ı cihân hazret-i Sultân Ahmed
Kuvvet-i kalb-i enâm pâdişeh-i sâhib-nâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 23).

Cân-ı âlemsin eyâ pâdişeh-i âlî-şân
Hak vücûdunı hatâlardan emîn ide müdâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 44).

Rûh-ı âlem olıcak ârızadan âzürde
Tende râhat mı kalur cânda safâ dilde kıvâm
(Gümrükçüzâde Hüseyin 46).

Şehen-şâh-ı mu‘azzam hazret-i Hân Ahmed-i yektâ
Ki oldur rûh-ı âlem râhat-ı cân-ı benî-Âdem
(Sa‘dî 1).
Cihân bir cisme benzer pâdişâhım rûhdur zâtun
Ya evc-i ma‘deletde bir dırahşân yûhdur zâtun
(Sa‘dî 4).
Sen cân idün bu âleme âlem sana beden
Tende ne denlü fer ola bîmâr olunca cân
(Nev‘î 16).
Vâkı‘â âlem tezelzül bulmamak mümkin midür
Kâleb-i dünyâya zîrâ rûhdur ol şehr-yâr
(Dürrî 6).
Rûh olunca nâ-hoş elbette beden bîmâr olur
Rûhdur kasr-ı ten istihkâmına çünkim medâr
(Dürrî 7).

Şairler, bu tür manzûmeleri padişaha sundukları için maharetlerini, şairlik kabiliyetlerini göstermek, sanatlarını ön plana çıkarmak durumundadırlar. Konu ne olursa olsun o konuyla ilgili edebi sanatlar (özellikle teşbihler), mazmunlar ve çağrışımlarla eserlerini süslerler. Sıhhatnâmeler’de de bu özellikleri görüyoruz.

Örneğin Dürrî, Sultân Ahmed’in çiçek hastalığından iyileşmesi üzerine yazdığı 29 beyitlik Sıhhatnâme’sinde 9 beyiti çiçek hastalığı ile ilgili şâirâne teşbihlere, tedâilere ayırmıştır. Şöyle ki: “Padişah bir gül bahçesinde yetişmiş taze fidandır ve vücudunda binlerce gül açmıştır”, “padişah bir gül-i sad-bergdir, üzerinde jaleler (çiğ taneleri) vardır”, “padişahın vücudu bir sadeftir, içinde inciler vardır”, “padişahın vücudu bir çiçek bahçesidir; bu bahçede güller, yaseminler, laleler açmıştır”, “padişahın vücudu mergûb bir yazma kitaptır, kırmızı renkli noktalar o kitabı süslemiştir”, “padişahın

vücudu bir sudur, üzerinde yer yer su kabarcıkları (habbeler) vardır”, “padişahın vücudu altın işlemeli bir benekli atlastır, Allah onu gayb tezgahından göndermiştir”, “padişahın vücudu bir çiçekli elbisedir, Allah onu mükâfât olarak padişaha ihsan etmiştir”. Dürrî’nin Sıhhatnâmesi’nden bu tür beyitleri örnek olarak veriyoruz:

Gûyiyâ bir tâze nahl-i gülşen-i firdevs idi
Câ-be-câ mânend-i gülşen güller açdı sad-hezâr
(Dürrî 14).

Yoksa bir ra‘nâ gül-i sad-berg-i bâg-ı hüsn idi
İtdi anı tâb-ı te’sîr-ı tarâvet jâle-dâr
(Dürrî 15).

Yâ vücûdı bir sadefdür ol yem-i cûdun meger
Kim zuhûr itdi nice pâkîze dürr-i şâh-vâr
(Dürrî 16).

Yoksa bir rengîn bahâristân-ı feyz-âsârdur
Oldı verd ü yâsemîn ü lâleden üşkûfe-dâr
(Dürrî 17).

Müntehab bir nüsha-i mergûbedür ol zât-ı pâk
Buldı la‘lîn noktalarla ser-te-ser nakş u nigâr
(Dürrî 18).

Seyr idenler dirler ol zât-ı tarâvet-menba‘ı
Zâhir oldı âbda yer yer habâb-ı dâne-dâr
(Dürrî 19).

Bâz-vânın şâh-ı gül gibi görenler didiler
Pençe-i mercân yem-i behcetden oldı âşikâr
(Dürrî 20).

Gûyiyâ şimdi mükâfâtın ten-i bîmârına
Bir çiçekli hıl‘at ihsân eyledi Perverdigâr

(Dürrî 24).

Yâ benekli atlas-ı zer-târdur pür-nakş u zîb

Dest-gâh-ı gaybdan gönderdi anı Kirdgâr

(Dürrî 25).

Özellikle kasîde şeklinde yazılan Sıhhatnâmeler aynı zamanda “medhiye” özelliği taşımaktadır. Bu tür Sıhhatnâmeler’de şairler yukarıda belirttiğimiz özelliklere sahip beyitlerle (özellikle nesîb bölümünde) manzumelerini süslerken aynı zamanda şiirin uygun bir yerinde eserini sundukları, hastalıktan iyileşmesini tebrik ettikleri padişahın övgüsünü de unutmazlar. Klasik kasîde kuralları içinde bu medhiye ile birlikte birkaç beyit içerisinde “fahriye” de yaparlar. Örneğin Râşid’in Sultan III. Ahmed’in hastalıktan iyileşmesi üzerine yazdığı 48 beyitlik Sıhhatnâmesi’nin 26 beyti (20-45 arası beyitler) yani yarısından fazlası “medhiye”dir. Klasik kasîde kuralları içerisinde diğer medhiye kasîdelerinde olduğu gibi padişahın muhtelif yönlerinin övgüsünün yapıldığı Sıhhatnâmeler’deki bu bölümler hemen her medhiyede bulunan ve içerisinde farklı bir nitelik barındırmayan özellikler taşımaktadır. Yine bir örnek olması açısından Râşid’in adı geçen Sıhhatnâme kasîdesindeki bu medhiye bölümünü (20-45. beyitler) aşağıya alıyoruz:

Ne sultân-ı mu‘azzam kim bu nehc-i dil-pezîr üzre

Olur hemvâre kilk-i nükte-sencân menkabet-hânı

Şehen-şâh-ı mükerrem dâver-i ma‘mûre-i ‘âlem

Hudâvend-i mu‘azzam vâris-i mülk-i Süleymânî

Mühim-sâz-ı umûr-ı dîn ü şâh-ı mesned-i temkîn

Hidîv-i re’fet-âyîn taht-pîrâ-yı cihân-bânî

Şeh-i şâhân-ı âlem ya‘ni Ahmed Hân-ı sâlis kim

Degül asrında eslâfında yokdur zâtına sânî

Nizâmın buldı devlet râhat oldı millet ü milket

Bulaldan zât-ı mes‘ûdıyla zînet taht-ı Osmânî
Husûsâ fülk-i mülki lücce-i şûrişde bulmuşken
Nesîm-i hüsn-i re’yi eyledi teskîn o tûfânı
Bilür ahkâm-ı evkâtı muvaffakdur umûrında
Makâm-ı re’yüñ Eflâtûn’ıdur rezmüñ Nerîmân’ı
O şâhen-şâh-ı pür-şevketdür ol kim degme bir dâver
Degüldür dergehinde müsta‘idd-i câh-ı derbânı
Gedâ-yı dergehi itmez tenezzül genc-i Cemşîd’e
Semendi içmege hâhiş-ger olmaz âb-ı hayvânı
Resîde olsa da bâm-ı sipihre gösterür kûtâh
Kemend-i vasf-ı erbâb-ı kemâli rif‘at-i şânı
Miyân-ı pâdişâhân-ı selefde geldi mi böyle
Kerem gencînesi himmet tılısmı merhamet kânı
Tevârîh-i selef ma‘lûmdur Râşid işitdüñ mi
Birinde pâdişâhânuñ bu rütbe rüşd ü irfânı
Mürüvvet bunda şefkat bunda ehle âtıfet bunda
Hüveydâdur hezârân vechile eslâfa rüchânı
Nice her cünbişi memdûh-ı âfâk olmasun k’olmuş
Hıred endâze-i etvârı hükm-i şer‘ mîzânı
Zamânı mevsim-i âsâyiş-i ser-cümle âlemdür
Nice olmaz bu gûne dâverüñ dünyâ senâ-hânı
Bu şâh-ı ekremüñ zât-ı hümâyûnıyla fahr itsün
Mübâhât eylemek lâzım gelince nesl-i Osmânî
Ki zîrâ buldı feyz-i ihtimâmıyla kemâl üzre
Terakkî devlet-i Osmâniyânuñ şevket ü şânı
Bu şâh-ı âdilüñ ahd-i mükâfâtında mazlûmuñ
Silindi dest-mâl-i tesliyetle çeşm-i giryânı
Hemân bu dâver-i rahm-âverüñ eyyâm-ı adlinde

Karâr itdi sitem-bînân-ı çarhuñ âh u efgânı
Anuñ hengâm-ı mi‘mârî-i efdâl ü nevâlinde
Şikeste-dillerüñ cümle yapıldı kalb-i vîrânı
Revâc-ı germ virdi kâle-i idrâke ikbâli
Düşürdi meyl-i irfân tab‘-ı nâsa lutf u ihsânı
Hemân Mevlâ nazardan saklasun şevketli hünkârım
Dahi görmüş degüldür böyle râhat âlem-i fânî
Bi-hamdillâh cihân âsûde herkes kendi hâlinde
Senüñ devrüñde gördi halk böyle rûy-ı handânı
Meded-kârî-i dest-i adl ü rahmuñla rehâ buldı
İbâduñ pençe-i bî-dâddan dâmân-ı sâmânı
Fezâ-yı cûda at sürdi hezârân şeh-süvâr ammâ
Senüñ Şebdîz-i çâpük-pây-ı tab‘uñ aldı meydânı
Husûsâ pây-mâl olmuşdı künc-i hâk-sârîde
Nevâl ü lutfuñ ihyâ itdi geldi nükte-sencânı

Sarayla bağlantılı olarak yazılan edebi eserlerin o devletin tarihi hakkında bilgiler vermesi kaçınılmazdır. Buna bir nevi tarihe yardım da diyebiliriz. Bazı tarihi hadiselerin ortaya konulmasında; yılların, ayların hatta günlerin tesbitinde bu tür eserlerin faydası inkar edilemez. Zaten bir devletin tarihi yazılırken o devirde yazılan edebi eserler incelenmeden yazılırsa tarih eksik kalmış demektir. Tarihin edebiyata, edebiyat tarihine yardımından daha fazla edebiyatın, edebiyat tarihinin tarihe yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. Edebi malzemelerdeki küçük bilgi kırıntıları bile tarihe ışık tutma açısından önem arzetmektedir. Örneğin konumuz olan manzum Sıhhatnâmeler incelendiğinde bir nebze de olsa bu özellikleri görmekteyiz:

Kudsiyân İshâk-ı Dâ‘î-veş didi târîhini
“Âleme îd oldı el-hak sıhhat-i sultân-ı dîn” (1132).

(Bu beytin tarih mısrası olan ikinci mısra ebcedle hesaplandığında 1132 (1720) tarihi çıkmaktadır).

Ramazân çıksa da bayrâmı göreydük dir iken

Ramazânı bize îd eyledi lutf-ı Mennân

(Seyyid Vehbî 5).

Evveli gerçi küdûretle güzâr itmiş idi

Hak mükâfâtın idüp cebr ile buldı pâyân

(Seyyid Vehbî 6).

Oldı rûhânî vü cismânî devâ el-hâsıl

Buldı sıhhat yerine geldi yine cân-ı cihân

(Seyyid vehbî 11).

Nakl idüp Kasr-ı Beşiktâş'dan İstanbûl'a

İtdi ta'dîl-i mizâc eyledi tebdîl-i mekân

(Seyyid Vehbî 12).

Baht kuvvetde şehen-şâh-ı güzîn sıhhatde

Halk râhatda cihân muntazır-ı sûr-ı hıtân

(Seyyid Vehbî 16).

Tâze cân buldı cihân îd-i dü-bâlâ oldı

Sıhhat-i tab'-ı hümâyûn-ı hidîv-i zî-şân

(Seyyid Vehbî 24).

Bir iki cum'a ki mahrûm-ı cemâlüñ olduk

Gözimiz görmez idi âlemi Allâh'a ayân

(Seyyid Vehbî 56).

Tabl-ı imsâk gibi sîne dögerdi âlem

Nukl-i iftâra bedel gam yir idi rûze-keşân

(Seyyid Vehbî 57).

Yâ İlâhî bu mübârek Ramazân hürmetine

Eyle Hân Ahmed-i Gâzî'ye şifâlar ihsân

(Seyyid Vehbî 80).

Çün Beşiktâş'dan ol rûh-ı latîf-i âlem

Şehri teşrîfi ile eyledi mukzî-i merâm

(Sâmî 14).

Sûre-i pâk-i "elem-neşrah" olup fâl-i bi-hayr

Eyledi sûr-ı hümâyûn ile intâc-ı merâm

(Sâmî 17).

Usr idi sû'-i mizâc irdi bi-hamdillâh yüsr

Îdi ta'kîb idicek sûr-ı meserret-encâm

(Sâmî 18).

İlâhî dâ'imâ bi'l-cümle evlâd-ı kirâmınuñ

Husûsâ kim büyük şeh-zâdesi Sultân Süleymân'un

(Nedîm 41).

Kılup zât-ı şeref-pîrâların âfâtdan mahfûz

Ziyâd eyle safâsın anlarun sûrıyla dünyânun

(Nedîm 42).

Padişah III. Ahmed'in hastalıktan iyileşmesi üzerine yazılan Sıhhatnâmelerden seçtiğimiz yukarıdaki beyitler dikkatle incelendiğinde ve hastalıkla ilgili diğer beyitler de gözönüne alındığında şöyle bir tarihi tabloyla karşılaşırız: "Padişah III. Ahmed 1132 (1720) yılının Ramazan ayının ilk günlerinde hummâya yakalanmıştır. Bu yıl Ramazan, Temmuz ayına denk gelmektedir. Zaten Sıhhatnâmelerin içerisinde hastalığın şiddetinin teşbihi için temmuz sıcağının fazlaca kullanılmasının nedeni de budur. Bu hastalık birkaç hafta devam etmiş, hatta padişah hastalığın şiddetinden Ramazan'ın ilk günlerindeki birkaç cuma namazını da halkın arasında eda edememiştir. Ramazan ayının son günlerine doğru tamamen iyileşmiş ve Beşiktaş'taki köşkünden şehre, halkın arasına inmiştir. Bayrama doğru iyileştiği için halk sanki iki bayramı

birden yapmıştır. Padişah hastalıktan iyileştikten sonra şehzadeler için sünnet düğünü yapılmasına karar verilmiştir.24

Yukarıda Sıhhatnâmeleri teknik açıdan, şekil ve muhteva yönünden kapsamlı bir şekilde inceledik. Umuyoruz ki okuyucular Divan Edebiyatı'nın önemli manzum türlerinden biri olan Sıhhatnâmelerin niçin yazıldığı, hangi nazım şekillerinin kullanıldığı, içerisinde hangi unsurlara temas edildiği, hangi plan dahilinde yazıldığı vb. konularında doyurucu bilgilere sahip olacaklardır. İnceleme bölümünde 18 Sıhhatnâme'den yola çıkarak içerisindeki konuların ayrıntılarını verdiğimiz bu tür eserlerin hemen her yönüyle önemli bir örneği olan Seyyid Vehbî'nin Sıhhatnâmesi'nin metnini vererek konuyu bitiriyoruz. Öyle zannediyoruz ki 82 beyitlik bu Sıhhatnâme bu tür hakkında söylenenleri gözönüne serecek ve teyit edecektir.

Sıhhat-nâme-i Seyyid Vehbî Efendi

(Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün).

01 Minnet Allâh'a şifâ buldı şehen-şâh-ı cihân

Âlemüñ îd-i mübârek-demi oldı Ramazân

02 Nice îd olmaya kim görmedük âlemde dahi

Böyle dem böyle safâ böyle mübârek devrân

03 Gicesi feyz-i ferahla seher-i îde nazîr

Gündüzi şevk u safâdan dem-i nevrûza nişân

04 Herkesüñ hâtırı âsûde derûnı hurrem

Açılup göñli gözi âlemüñ oldı rahşân

05 Ramazân çıksa da bayrâmı göreydük dir iken

Ramazânı bize îd eyledi lutf-ı Mennân

06 Evveli gerçi küdûretle güzâr itmiş idi

Hak mükâfâtın idüp cebr ile buldı pâyân

07 Ya'ni teb tutmuş iken şîr-sıfat pâdişehi

Ürperüp olmuş iken cism-i memâlik lerzân

08 Lerzişi buldı sükûn kıble-nümâ-yı ikbâl0 Ka'be-i sıhhate oldı müteveccih el'ân

09 Şükr-i Bârî ki Felâtûn-ı inâyet yetişüp

Oldı ma'cûn-ı İlâhiyle aña çâre-resân

10 Nakş-ı hâleyle meh-i bedr degül sundı Mesîh

Bir şifâ âyeti tahrîr olunmuş fincân

11 Oldı rûhâni vü cismâni devâ el-hâsıl

Buldı sıhhat yerine geldi yine cân-ı cihân

12 Nakl idüp kasr-ı Beşiktâş'dan İstânbûl'a

İtdi ta'dîl-i mizâc eyledi tebdîl-i mekân

13 Def'aten rûha gıdâ sadra şifâ câna safâ

Çeşme nûr âyine-i bahta cilâ geldi hemân

14 Ne turur eylesün âgâze-i "Sıhhat-nâme"

Mutrib-i çarh def-i mihre olup fiske-zenân

15 Her zamân girmez ele böyle zamân-ı şâdî

Dâ'imâ çarh murâd üzre ider mi devrân

16 Baht kuvvetde şehen-şâh-ı güzîn sıhhatde

Halk râhatda cihân muntazır-ı sûr-ı hıtân

17 Gûş idince haber-i sıhhat-i şâhen-şâhı

Âlem îfâ-yı nüzûr itmege oldı pûyân

18 Gitdiler isr-i Birâhîm-i Halîlullâh'a

Zebh-i kebş itmek içün her biri dâmen-be-miyân

19 Vâkı'â her kişi hâlince tasadduklar idüp

Farz-ı ayn oldı ki şükr eyleye giryân giryân

20 O şehüñ yolına sâtûr-ı hilâliyle felek

Sevr ü cedy ü hameli şükr içün itdi kurbân

21 Îd-i adhâya ne kurbân idecekler bilmem

Âdem Allâh’ı seversen nice olmaz hayrân
22 Şükr Mevlâ’ya ki halkuñ gözinüñ yaşı ile
Eyledi def‘-i gubâr-ı keder-i âlemiyân
23 Ne kadar ‘arz-ı sürûr eyler isek degmez mi
Ne kadar bezl-i nüzûr olsa degül mi şâyân
24 Tâze cân buldı cihân îd-i dü-bâlâ oldı
Sıhat-i tab‘-ı hümâyûn-ı hidîv-i zî-şân
25 O cihân-bân-ı mu‘azzam o hidîv-i a‘zam
O Sikender-haşem ol Cem-hadem-i Dârâ-şân
26 O Felâtûn-ı hikem-senc-i Aristû-fıtnat
Oldı tedbîrine hayrân hükemâ-yı Yûnân
27 Kıble-i pâdişehân kim derine itdi felek
Çîn-i pîşâni-i şâhânı hasîr-i meydân
28 O şehen-şâh-ı mükerrem ki Debîr-i gerdûn
Vasf-ı pâkinde bu elkâb ile yazdı unvân
29 Kuvvet-i bâzu-yı dîn sıhhat-i cism-i temkîn
Ferah-ı kalb-i hazîn mâh-ı zemîn şâh-ı zamân
30 Şukka-efrâz-ı himem saf-şiken-i ehl-i kerem
Şâh-ı seyyâre-‘alem husrev-i Rüstem-destân
31 Şehr-yâr-ı azamet-güster ü İskender-fer
Tâc-dâr-ı haşemet-leşker ü Keyvân-derbân
32 Dürr-i şevket-sadef-i kulzüm-i şâhen-şâhî
Şeb-çerâg-ı harem-i dûde-i Âl-i Osmân
33 Hırz-ı bâzû-yı kerem zâmin-i emn-i ‘âlem
Kuvvet-i tâli‘-i dîn vefk-i yemîn-i îmân
34 Râhat-efzâ-yı cihân fitne-zidâ-yı devrân
Bâ‘is-i emn ü emân zıll-i zalîl-i Yezdân
35 Nuhbe-i ins ü melek mâ-hasal-ı devr-i felek

Ya‘ni sultân-ı selâtîn-i kirâm Ahmed Hân

36 O felek-kevkebe hâkân-ı Sühâ-mertebe kim

İtdi Hak tîguñı âvîze-i arş-ı Rahmân

37 Kûh-ı Kâf olsa adû seng-i reh olmaz öñine

İtse bir memlekete himmeti tevcîh-i inân

38 Zühdi eyler o kadar sedd-i reh-i mekr ü dalâl

Adem-âbâda kaçar vesvesesinden şeytân

39 Kalbi safvetde hemân âyine-i İskender

Tab‘ı aynı ile ser-çeşme-i âb-ı hayvân

40 Zihni ol mertebe vekkâd ki çün pertev-sûz

Nigehinden tutuşur hâr u has-ı vehm ü gümân

41 Bir işâretle nigâhından ider fehm-i murâd

Çekmeden ehl-i recâ zahmet-i tahrîk-i zebân

42 Nazar-ı dikkati kâfî miheke hâcet yok

Bir bakışda ider insânın ayârın iz‘ân

43 Bahtı ol mertebe âlî ki nazar fark idemez

Dûr-bîn olsa amûd-ı seher-i nûr-efşân

44 Lutfı ol mertebe kim dest-i güher-pâşında

Bir avuç seng ü hazef mâ-hasal-ı ma‘den ü kân

45 Hâki altun degül iksîr virür bir yere ger

Olsa ebr-i kef-i ihsânı anuñ katre-çekân

46 Şâhid-i re’yi dehen-ber-dehen-i râz-ı kader

Fikri akl-ı kül ile mahrem-i esrâr-ı nihân

47 Hâb-gâh itdi gazâlâna künâm-ı esedi

İtdürüp adli mürâ‘ât-ı hukûk-ı cîrân

48 Böyle sencîde-nazar bir şeh-i kâmil mi olur

Kim olur dirse eger aklına gelmiş noksân

49 Gelmedi misli felekde yine gelmez bî-şek

Şâ‘irim gerçi velî yok bu kelâmımda yalan

50 Husrevâ âb-ı ruh-ı memleketâ pâdişehâ

Ey olan kâlbüd-i saltanata rûh-ı revân

51 Şükr kim tab‘-ı şerîfüñ yine sıhhat buldı

Eyledi Hazret-i Allâh şifâlar ihsân

52 Yek-be-yek nabzını tutdum götüri haste idi

Keder-i tab‘-ı hümâyûnuñ ile pîr ü cüvân

53 Ki vücûduñ beden-i memleketüñ rûhıdur

Sâ’ir a‘zâ vü cevârih gibidür halk-ı cihân

54 Rûha sıklet gelicek ‘uzva eser itmez mi

İnbisât oldıgı dem nice iderse sereyân

55 Halkuñ âsâyişi âsâyiş-i zâtuñla imiş

Gül cemâlüñle imiş revnak-ı gülzâr-ı cihân

56 Bir iki cum‘a ki mahrûm-ı cemâlüñ olduk

Gözimiz görmez idi âlemi Allâh’a ayân

57 Tabl-ı imsâk gibi sîne dögerdi âlem

Nukl-i iftâra bedel gam yir idi rûze-keşân

58 Hamd-i bî-had ki bu esnâda vürûd itmekle

Haber-i âfiyetüñ cümleye oldı dermân

59 Îd-gâh itdi bütün âlemi bu cilve-i şevk

Kıldı sükkân-ı semâvât u zemîni şâdân

60 Bu ferah olmasa kalur gider idi mensî

Hurmet-i gurre-i Şevvâl ile kadr-i Ramazân

61 Îd irmek bize mihr-i ruhuñı görmekdür

Bir gün evvel o güni göstere Hallâk-ı cihân

62 Husrevâ bulalı dîvân-ı ezelde zîver

Hıl‘at-ı ahsen-i takvîm ile dûş-ı insân

63 Herkes ehliyyeti mikdârı alup vâyesini

Olalı efser-i dîhîm nasîb-i şâhân
64 Kimseye itmedi bu mertebe mülki teshîr
Bir şehe görmedi Allâh bu feyzi şâyân
65 İlm ü hilm ü kerem ü ma‘delet-i seyf ü kalem
Hâsılı her ne kadar var ise ef‘âl-i hasân
66 Eyleyüp zât-ı hümâyûnuña hasîsa seni
İtmiş evreng-i hilâfetde adîmü’l-akrân
67 Görmedük şimdiye dek Hazret-i Allâh bilür
Var ise mislüñ eger ketm-i ademde pinhân
68 Vasfuñı kimse degül kâdir edâ eylemege
Mümkin olsa ben iderdüm anı takrîr ü beyân
69 Ki benem mu‘cize-gû şâ‘ir-i Nef‘î-lehce
Kadrüm inkâr idemez nâdire-gûyân-ı zamân
70 Böyle mi eyler idim medh-i hümâyûnuñ ben
Olmasa tab‘ımuñ imsâki be-hükm-i Ramazân
71 Tevsen-i tab‘ı yarandurmagiçün aç tutarum
Menzil almak nic’olur îdde görsün yârân
72 Ben temeddühle güzâf itmegi sevmem ammâ
Acebâ itsem olur mıydı kasîdem burhân
73 Lâfı ko her ser-i mûyuñ kalem olsa Vehbî
Biñde bir vasfuñı yokdur yine ketbe imkân
74 Kande sen kande senâsı o şehen-şâhuñ kim
Kudsiyân eylemede midhatüñi vird-i zebân
75 Rûzeyi illet idüp ‘aczüñi ikrâr eyle
Yohsa evsâfına bir vechile yok sende tüvân
76 Vakt-i iftârda hâyîde söze karnım tok
Sıdk ile aç elüñi ayr du‘â eyle hemân
77 Sen kadîmî kulusın kendi çerâgısın hem

Nazarı pertevidür sendeki nûr-ı irfân

78 Garka-i ni‘meti hâlis kulusın ben bilürem

Ne du‘â eyler iseñ itme kabûlinde gümân

79 Tâ ki îd ide te‘âkub Ramazânın keselin

Mihnete ola safâ der-pey ü derde dermân

80 Yâ İlâhî bu mübârek Ramazân hurmetine

Eyle Hân Ahmed-i Gâzî’ye şifâlar ihsân

81 Nice şeh-zâde-i zî-şân ile çün mâh u nücûm

Taht-pîrâ ola durdukça sipihr-i gerdân

82 Güni günden yeg ola şevketi dünyâya tola

eref-i îd-i mübârek bula kadr-i Ramazân

1 Ahmed Paşa Dîvânı, Haz. Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan, Ankara 1992, s. 93, 94.

2 Bu şair hakkında kaynaklarda bilgi bulunamadı.

3 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 62a-62b.

4 Türk Şairleri, Haz. Sadeddin Nüzhet Ergun, C. 3, s. 1193, 1194.

5 Nev‘î Dîvânı, Haz. Dr. Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri, İstanbul 1977, s. 120-123.

6 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 5a-6b.

7 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 3b-5a.

8 Şiirde mahlası da bulunmadığından bu şair ve mahlası hakkında kaynaklarda bilgi bulunamadı.

9 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 12a-14a.

10 Cevrî Dîvânı, Haz. Doç. Dr. Hüseyin Ayan, Erzurum 1981, s. 70-73.

11 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 9b-11b.

12 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 6b-9b.

13 Bu şair hakkında kaynaklarda bilgi bulunamadı.

14 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 1b-2a.

15 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 15b-16b.

16 Haşmet Külliyâtı: Dîvân, Senedü’ş-Şu‘arâ, Vilâdet-nâme (Sûr-nâme), İntisâbü’l-Mülûk (Hâb-nâme), Haz. Mehmet Arslan, İ. Hakkı Aksoyak, Sivas 1994, s. 141.

17 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 16b-17a.

18 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 14a-15b; Nedîm Dîvânı, Haz. Abdulbâki Gölpınarlı, İstanbul 1972, s. 235-237.

19 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 2a-3b.

20 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan No: 826, v. 17a-17b.

21 Nev‘î Dîvânı, Haz. Dr. Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri, İstanbul 1977, s. 156, 157.

22 Sıhhatnâme ve Sûr-ı Hıtâna Müte‘allik Kasâ’id, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan no: 826, 69 v. Bu mecmuanın 17b’ye kadar olan kısmı Sıhhatnâmelere, devamı Sûriyye Kasîdesi ve tarihlerine ayrılmıştır. Mecmuada “Kâmî, Râşid, Pîrîzâde Sâhib, Seyyid Vehbî, Sâmî,

Gümrükçüzâde Hüseyin, Nedîm, Hayâtîzâde Emînî, Edîb, Sa‘dî ve Zâhî”nin Sıhhatnâme manzûmeleri ile “Seyyid Kelîm, Diyârbekrî Muhammed Efendi, Seyyid Vehbî, Râzî, Hâfız Gussî, Şehdî, Seyyid Fâ’iz, Mîrzâzâde Sâlim, Kâmî, Trabzonî Sâlim, Osmânzâde Tâ’ib, Hıfzî, Sa‘dî, Dürrî Birâderi Sa‘dî, Hayâtîzâde Emînî, Tabîb Ali Efendi, Mâcid Efendi, Ferîd, Vesîm, Pîrîzâde Muhammed Sâ’ib, Râşid, Fâ’iz Efendizâde Seyyid Vâkıf, Necîb, Refî‘, Seyyid Fâ’iz, Vehbî, Mektupçu İzzet Bey, Üsküdârî Şâfî Ahmed Efendi, Hâfız, Münîb, Lâ-Edrî, Şâmî Muhammed Efendi, Mahdûmî, Medhî Efendi”nin Sûriyye Kasîdeleri ve Tarihleri yer almaktadır. Bu mecmua hakkında geniş bilgi için bkz.: Türk Edebiyatında Manzum Sûrnâmeler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri), Haz. Mehmet Arslan, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1999, s. 114, 115.

23 Örnek beyitlerin sonunda bulunan ve şairin isminden sonra gelen rakamlar, araştırmacılara kolaylık olması açısından bu manzumenin alındığı yerdeki beyit numarasını vermektedir.

24 Gerçekten de Osmanlı sarayının en muhteşem sünnet düğünlerinden birisi 1720 yılının Zilkade ayında yapılmıştır ki bu tarih padişahın hastalıktan iyileştiği Ramazan ayından takriben iki ay sonradır. Padişahın iyileştiği Ramazan ayında yapılması kararlaştırılan bu düğünde şehzadeler Süleyman, Mustafa, Mehmed ve Bayezid’in 15 gün süren muhteşem sünnet düğünleri icra edilmiştir. Bu düğün üzerine Seyyid Vehbî ve Hazîn tarafından düğünün detaylarını anlatan mensur “Sûrnâmeler” yazılmıştır. Geniş bilgi için bkz.: Türk Edebiyatında Manzum Sûrnâmeler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri), Haz. Mehmet Arslan, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1999, s. 34, 54-62.

Türk Edebiyatında Manzum Nasihat-Nâmeler / Doç. Dr. Mahmut Kaplan [s.791-799]

Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türklerin İslâm dinini kabul etmeleriyle girdikleri yeni medeniyet dairesinde ortaya koydukları uzun soluklu edebiyat hareketi olan Divan Edebiyatı'nda başlangıçtan itibaren önemli bir yer tutan nasihat-nâme (pend-nâme, ögüt-nâme) türü Cumhuriyet dönemine kadar çeşitli örneklerle varlığını sürdüre gelmiştir. Çoğu medrese eğitimi almış bulunan şairler, esas itibariyle bir öğüt (nasihat) dini olan İslâmiyet'in emir ve yasaklarını telkin etmek; insanları iyiye, güzele ve doğruya yönlendirmek; her bakımdan iyi ahlâklı bireyler yetiştirmek; öldükten sonra da okunduğunda hayırla anılmalarını sağlayacak türde bir eser bırakmayı ilke edinmişlerdir. Aslında Kur'an-ı Kerîm ve Hadîsler de bu yönde önemli ölçüde yol göstermekteydi:

Kur'an, "Rabbimin sözlerini size bildiriyor, öğüt veriyorum.",1 "Ben sizin için güvenilir bir öğütçüyüm",2 "Andolsun ki ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ettim ve size öğüt verdim",3 gibi ayetlerle öğüt kavramı üzerine vurgu yaparken, Hz.Peygamber, "Din nasihattir",4 "her Müslümana hayırhah olmak üzere Peygamber'e biat ettim"5 tarzındaki hadîsleriyle nasihatin önemi üzerinde durmaktadır. Gerek Kur'an ve Hadîslerin teşviki gerekse benzer konularda Arap ve özellikle İran edebiyatında bu konuda yazılan eserler Türk şair ve bilginleri için bir örnek oluşturmuş ve ilk yüzyıllardan başlayarak nasihat-nâme türünde eserler kaleme alınmıştır. Aslında birçok mesnevide şairler fırsat düşürerek öğüt vermekten kendilerini alamamışlardır.6

Nasihat-nâmeler ahlâk konusunda yazılan eserlerdir. İslâm dininde ahlâkın felsefî yanından çok pratiği üzerinde durulmuş, yapılması veya yapılmaması gerekenler doğrudan açıklanmıştır. Bu yapılırken doğrudan Kur’an ve Hadis esas alınmış, ayrıca mahallî gelenek ve davranışlardan yararlı olanlar da kabul görmüştür. Nasihat-nâmelerde, iyi, güzel ve yararlı olan hususlar doğrudan teşvik ve tavsiye edilerek, birer beyitle öğütler somutlaştırılmıştır. Beğenilmeyen davranış ve huylar, toplum için zararlı sayılan hususlar da yine birer öğüt cümlesi veya beyti biçiminde ifade edilmiştir. Öğütler verilirken âyetlere, hadîslere, büyüklerin sözlerine veya atasözlerine dayandırılmış; hacimli eserlerde ise çeşitli hikâyeler anlatılıp kıssadan hisse çıkarılmıştır.7

Bu türde yazılan eserlerden, değişen zaman şartlarına göre ortaya çıkan anlayış farklılıkları da takip edilebilir. Her zaman için geçerli olan doğruluk, dürüstlük, iyilik severlik, cömertlik gibi ahlâk kuralları istisna edilirse günlük ihtiyaçlarla ilgili, asırlara göre, ortaya çıkan değişiklikler de nasihat-nâmelere yansımıştır. Bu bakımdan toplumsal gelişme ve değişmelerin seyrini izlemek nasihat-nâme türündeki eserlerde mümkündür diyebiliriz.

Nasihat-nâmelerde günlük hayatla ilgili hemen her hususta öğütlere rastlanabilir. İnsan için iyi ve yararlı olan ne varsa, eserin yazıldığı çağa uygun olarak, bu tür eserlerde yer alır. Özetlemek gerekirse öğüt vermek amacına yönelik yazılan eserlerde dinî hayat, tasavvufî hayat ile sosyal ve siyasal hayatla ilgili öğütlerle çoğu kez görgü kurallarına geniş yer verildiği görülür.8 Bu sebeple nasihat-nâmeler, dinî nasihat-nâmeler, tasavvufî nasihat-nâmeler, sosyal hayatla ilgili nasihat-nâmeler ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili nasihat-nâmeler olmak üzere dört başlık altında incelenebilir. Ancak bu tasnifin görece olduğunu, çoğu kez aynı eserde bu

dört konunun ortak işlendiği de görülür. Hele dinî ve tasavvufî nasihat-nâmeleri birbirinden ayırmak daha da güçtür.

Nasihat-nâmelerin bir tür olarak edebiyatımızda ortaya çıkmasında İran şairi Feridüddin Attâr'ın Pend-nâme adlı ünlü eserinin büyük payı vardır.

Birçok Türk şairi bu eseri manzum veya mensur tercüme veya şerh etmiştir.9 Abdî adlı bir şair bu eseri 865'te (1447) genişleterek Terceme-i Pend-i Attâr adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.10 Emir Unsuru'l-Maâlî Keykâvus bin İskender'in oğlu Gilân Şah için yazdığı Kâbus-nâme,11 Sa'dî'nin Bostan ve Gülistan adlı eserleri de Divan Edebiyatı'nda nasihat-nâmelere örneklik ve kaynaklık etmiştir.

Türk edebiyatında nasihat-nâmeler hem nesirle, hem nazım ve hem de nazım nesir karışık olarak üç tarzda kaleme alınmıştır. Biz bu yazımızda sadece manzum nasihat-nâmeler üzerinde duracak ve sadee nasihat-nâme, Pend-nâme, öğüt-nâme gibi adlar ile doğrudan öğüt vermek için yazılan eserleri tanıtmaya çalışacağız.

Eski Türk edebiyatında kullanılan hemen bütün nazım şekilleriyle nasihat-nâme yazıldığı görülmektedir. Bu eserler ya müstakil olarak mesnevi biçiminde, ya da kaside, gazel, terci-i bend biçiminde divanların içinde yer almıştır. Aşağıda bugüne kadar tespit edip inceleyebildiğimiz manzum nasihat-nâmeleri- yapılacak araştırmalarla bu listenin genişleyebileceğini gözardı etmeden-tanıtmaya çalışacağız:

1. Kutadgu Bilig, Eski Türk edebiyatında nasihat-nâme türündeki ilk eser olarak kabul edilmektedir. İlk bakışta bir siyaset-nâme gibi görülürse de eser esas itibariyle toplum içindeki fertlerle bunların toplum içindeki görevlerini engin bir hayat tecrübesi ile belirlemeye geniş yer verdiğinden bir nasihat-nâmedir. Yusuf Has Hacib (1017-1077) bu eserini Şeh-nâme vezniyle, 1069/1070 yılında tamamlamıştır.12

2. Risâletü’n-nushiyye: Anadolu sahasında şimdiki bilgilerimize ilk nasihat-nâme örneği Yunus Emre (öl.1321) tarafından “fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün” kalıbıyla yazılan Risâletü’n-nushiyye adlı dinî-tasavvufî mesnevidir. On üç beyitlik bir girişten sonra mensur, aklın tarifi, imanın dereceleri, cennet ve cehennem konusunda “Fi ta‘rif’l-‘Akl” başlıklı bir bölüm yer alır. Bu mesnevinin çeşitli baskıları yapılmıştır.13

3. Çarh-nâme: Anadolu’da yazılan ikinci eser Ahmed Fakih’in Çarh-nâme adlı tamamı 100 beyit olduğu halde elde 83 beyitlik kısmı bulunan “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” kalıbıyla yazılmış; dünyanın faniliğinden dünya zevklerine kapılmanın yanlışlığından, kabir azabından, ahiretten söz ederek öğütler veren kaside biçimindeki eserdir. İlk kez Fuat Köprülü tarafından tanıtılan bu eserin şairinin ihtilaflı olmakla birlikte Turhan Gencei ve Osman F. Sertkaya, eserin dil özelliklerine bakarak XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın başında yaşadığını ifade etmektedir.14

4. Ferheng-nâme-i Sa‘dî: Hoca Mes‘ud, İran şairi Sa‘dî’nin (öl.691/1292) ünlü eseri Bostan’ı aynı vezinle manzum olarak Ferheng-nâme-i Sa‘dî adıyla 755/1354 yılında tercüme etmiştir. Hoca Mes‘ud, bazı beyitleri serbest tercüme etmiş olmakla birlikte eserin seçtiği bölümlerine sadık kalmıştır. Eser, “fa û lün/fa û lün/fa û lün/fa ul” kalıbı ile 1073 beyit olup aslı 4184 beyit olan Bostan’ın Türkçe’de bilinen ilk çevirisidir. Edebî değerinden çok dil bakımından önemli olan eser Veled Çelebi ve Kilisli Muallim Rıfat tarafından eski harflerle yayımlanmıştır.15 Eser, sultanların adil olmalarını, insanların birbirlerine iyilik yapmalarını tavsiye ederek dinî-ahlakî çeşitli öğütler vermektedir.16

5. Nasihat-nâme: Tahminen 14. yüzyılda yazılan bir diğer eser Süleyman adlı bir şairin Nasihat-nâme’sidir. Başı eksik olan mesnevinin elde bulunan kısmı 203 beyit olup “Fâ i lâ tün/Fâ i lâ tün/fâ i lün” ve “me fâ i lün/me fâ i lün/fa û lün” kalıplarıyla kaleme alınmıştır. Cuma günü, Cuma

gecesi, receb ve ramazan aylarının faziletlerini anlatır; dünyanın faniliğinden, ahirete hazırlanma gereğinden bahseder.17

6. Pend-i Ricâl: Emir Sultan müridi Aydınlı Müridînin “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” ve “fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün” gibi iki vezinle yazdığı bu öğüt kitabının telif tarihi belli değildir. Aydınlı olduğunu eserinde dile getiren şair, Aydınlıların hasletlerini de dile getirir ve Emir Sultan’a bağlılığını ifade eder. Eser, tevhid, n’at, dört halifeye övgü ve münâcâttan sonra 20 meclis halinde öğüt bölümlerine ayrılmıştır. Her mecliste âyet ve hadisler lafzen verilip açıklanmış, konuya uygun hikâyelerle üslûp canlı tutulmuştur. Öğütler dünyanın geçiciliği, mal, mülk ve servetin faniliği gibi dinî konularla ilgilidir.18

7. Beşâret-nâme: Hurufî şair Refi‘î’nin 811/1408-1409 yılında yazdığı bu eser, 1451 beyitlik bir mesnevi olup Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün” vezniyle yazılmıştır. Eser büyük ölçüde Câvidân-nâme, Arş-nâme ve Mahabbet-nâme’den derlenmiş bir tercüme görünümündedir. Harflerin esrarını açıkladıktan sonra ölüme hazırlık, nefis, şeytan, ahiret gibi konularda nasihatler verilmiştir. Eser üzerinde Mehmet Yiğit bir doktora çalışması yapmıştır.19

8. Vasiyyet-i Nuşirevân-ı Âdil Be Pusereş: XV. yüzyıl şairlerinden Ahmed-i Dâ‘î’nin, “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” vezniyle yazdığı bu 115 beyitlik mesnevi, baş ve son kısımları dışında Farsçadan tercüme edilmiş olup baştan sona cinaslarla örülmüştür. Eser, Nûşirevân’ın oğlu Hürmüz’e öğütlerini içermekte olup çocuk muhatap alınarak yazılan ilk nasihat-nâme olarak kabul edilmektedir.20

9. Mürşidü’l-Ubbâd:21 XV. yüzyıl şairlerinden Arif’in, “Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün” vezniyle kaleme aldığı dinî-tasavvufî bir mesnevî olup öğütler “nasîhat” başlığı altında verilmiştir. Şeyh ve mürid ilişkileri, vahdet-i vücûdla ilgili bilgi ve öğütler verilen eserde “tenasüh” inancının

yanlışlığını da vurgulamaktadır. Mürşidü'l-Ubbâd'da âyet ve hadisler önce lafız olarak verilmiş, mealleri manzum olarak çevrilmiştir.

10. Dil-Güşâ: Fatih devri şairlerinden Saruhanlı Gülşenî'nin 864/1460 yılında yazdığı Dil-güşâ22 adlı mesnevi Râz-nâme, Pend-nâme veya Esrâr-nâme gibi adlarla da anılmış, eser mahlas benzerliğinden dolayı Şeyh İbrahim Gülşenî'ye ait zannedilmiştir. Gülşenî'nin, "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazdığı bu eser, giriş, tevhid, münâcât, na't medh-i Çehâr yar, medh-i ashâb, devrin padişahına isim verilmeden medhiye ve sebeb-i teliften sonra 33 hikâye, altı mev'ize makalesi; dört pend ve nasihat parçası ile hatime ve na't bölümlerinden ibarettir.

11. Pend-nâme:23 Bu eser bir terci-i bend olup "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle Dede Ömer Rûşenî (öl.892/1486-1487) tarafından yazılmış iyi insan olma yolunda öğütler verilen sosyal ve dinî içerikli 55 beyitlik bir manzumedir.

12. Pend-nâme:24 Rûşenî'nin halifesi ve Halvetîliğin Gülşenî kolunu kuran Şeyh İbrahim Gülşenî'nin, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle yazdığı 196 beyitli mesnevide dünyanın faniliği, ölüm, ahiret, aşk, ibadet ve sünnete uymanın erdemleri anlatılır.

13. İbret-nâme:25 XV. yüzyıl Seyyitgazi Dergâhı dervişlerinden olan Germiyanlı Yetimî'nin, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle yazdığı bu 99 beyitli kaside biçimindeki manzumede ölüm konusu işlenmiş; iyi amel işleme konusunda öğütler verilmiştir. Manzume, Yetimî'nin Allah'tan cemâlini görmeyi nasip etmesi duasıyla bitmiştir.

14. Nasihat-nâme:26 Fuat Köprülü'nun27 XV. yüzyıl şairi olduğunu söyledi. Şeyh Eşref tarafından, "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazılan bu dinî-tasavvufî mesnevide dinî emirlerin yerine getirilmesi, çocuk terbiyesi gibi konular üzerinde durulmuş, öğütler âyet ve hadislerle pekiştirilmiştir.

15. Nasihat-ı Günahkâr:28 Türk Tarih Kurum Kütüphanesi'nde bulunan bir yazmanın kaydında II. Bayezid ümerasından Yakup Bey adına 915'te (1509) Nasihat-ı Günahkâr adlı eserini yazdığı belirtilmiştir. Şair hakkında başka bilgiye ulaşamadık. Ancak şairin bu eseri, Milli Kütüphane'de Divan-ı Günahkâr29 ve Sefer-nâme-i Günahkâr30 adlarıyla kayıtlı iki nüshası daha vardır. Eser çeşitli nazım biçimleri ve farklı vezinlerle yazılmış olup dinî öğütler içermektedir.

16. Nasihat-nâme: Safevî hükümdarı Şah İsmail Hatayî'nin, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle yazdığı dinî-tasavvufî bir mesnevidir. Şah İsmail, dervişçe bir nasihat-nâme yazarak dünyada bir iz bırakmak istediğini asıl arzusunun ise cemalullahı görmek olduğunu söyler.31

17. Deh Murg:32 Yavuz Sultan Selim devri şairlerinden Şemsî'nin "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle, 919'de (1513) kaleme aldığı bu mesnevinin Türkiye, Fransa, Yugoslavya, Mısır ve Tunus kütüphanelerinde birçok yazması bulunmaktadır. Eser, kuşlar arasında geçen bir münazara olup Yavuz Sultan Selim'e sunulmuş ve beğenilmiştir.

Eserde Yavuz Sultan Selim devrindeki sosyal hayat sahneleri çarpıcı bir üslûpla anlatılmış, zaman zaman mizahî ve eleştirel bir tarz seçilmiş; öksüzlere şefkat gösterilmesi, rüşvetten sakınılması, ibadetlerin yapılması gibi hususlarda öğütlere yer verilmiştir. Mesnevi'nin nasihat vermek amacıyla yazıldığı şairi tarafından belirtilmiştir.

18. Nasihat-nâme:33 Kanunî Sultan Süleyman devri şairlerinden Cemâlî'nin, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle yazdığı bu mesnevide, Arapça iki gazelle başlanmış, dört halife ile Hasan ve Hüseyin medhiyelerinden sonra Kanunî'nin övgüsüne geçilmiştir. Sebeb-i telif bölümünden sonra din ve ibadet konularındaki öğütlere yer verilmiştir.

19. Câmiü'n-Nasâyih:34 XVI. yüzyıl şairlerinden Hüseynî mahlasını kullanan Şeyh Hüseyin bin Ahmed'in (öl.1000/1589), 310 yaprak olan bu

manzum eserde birçok ayet ve hadisle dinî öğütler verilmiştir. Öğüt kısımları “ilahî nasihat” başlığı ile belirtilmiştir. Sık sık Hz. Muhammed övgüsüne yer verilen eserde miraç ve vefat-ı nebi gibi bölümler de yer almaktadır. Bu mesnevide yer yer ünlü mutasavvıf Hasan-ı Basrî’den de alıntılar yapılmıştır.

20. Nasihat-nâme,35 Tıp konusunda yazılmış olan bu 157 beyitli, “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” kalıbıyla yazılmış bulunan Pend-nâme-i Şahî, Manzume-i Tıb gibi isimlerle kataloglarda yer alan bu mesnevinin Muhyî adında bir şair tarafından yazıldığı eserde belirtilmiştir. Ancak şair hakkında kaynaklarda bilgiye ulaşamadık. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazma Kataloğu’nda bu manzumeyi Ahi Âhmed Çelebi’ye (öl.930/1523-1524) ait gösterildiğinden 16. yüzyıl nasihat-nâmeleri arasında gösterdik. Ahi Ahmed Çelebi’nin böyle bir eseri bulunduğuna dair bir bilgi de elde edilemedi. Bu mesnevide tıp ve sağlıkla ilgili öğütlere yer vermiştir.

21. Pend-nâme:36 Eserin müellifi olan Askerî, Kanunî Sultan Süleyman devri şairlerindendir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Kaynaklarda Edirne veya Vardar Yenicesi’nden olduğu, Kanunî’nin şiirlerini tahmis ettiğinden söz edilmektedir. Askerî, terci-i bend biçiminde, “Fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün” vezniyle yazdığı bu manzumede sosyal hicve yer vermiş ancak müstehcenliğe düşmekten kurtulamamıştır. Pend-nâme genel olarak eşcinselliğin yanlışlığını ve zararlarını anlatmıştır.

22. Kaside-i Nasiha-i Muhrika:37 Karamanlı Şeyh Cemâl’in (öl.932/1524) Nasayihi Sufiyye Fi’l-meva‘izi’d-diniyye adlı mensur eserinin içinde yer alan, “Me fâ î lün/me fâ î lün/me fâ î lün/me fâ î lün” kalıbıyla yazılmış 31 beyitli bu kaside biçimindeki manzumesinde şair, dinî-tasavvufî öğütler vermektedir.

23. Pend-nâme:38 Geyveli Güvahî'nin, 933 (1526) yılında, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle kaleme aldığı 2133 beyitlik mesnevide şair, kendi başından geçen olayların yanında, tarihten hikâyeler almış, Nasreddin Hoca ve hayvan hikâyeleriyle eserini süslemiştir. Ayrıca Pend-nâmede 500 kadar atasözüne de yer verilmiş, öğütler bu atasözleriyle pekiştirilmiştir. Öğütler genelllikle sosyal muhtevalıdır. Güvahî bu eseriyle, dürüst, topluma yararlı, iyilik sever, alçak gönüllü kanaatkâr bir Müslüman yetiştirmeyi amaçlamıştır.

24. Ab-ı Hayât:39 Kanunî Sultarn Süleyman'ın Bağdat Seferi sırasında ölen Hızrî'nin 938 (1531) Amasya'da, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle yazdığı bu mesnevi, İslâm tarihinden alınmış çeşitli hikâyelerle süslenmiştir. Dinî, ahlakî öğütlerin yer aldığı bir eserdir.

25. Pend-nâmei Zâtî-i Remmâl:40 Ünlü divan şairi Balıkesirli Zâtî'nin (1471-1546), "Fe i lâ tün/me fâ i lün/fe i lün" vezniyle yazdığı 30 beyitli bu öğüt manzumesi bir terci-i benddir. Dinî öğütleri ihtiva eden bu manzumede ibadetlerin yapılması, ölüm ve kıyamet günü ile ilgili uyarılara yer verilmiştir.

26. Bâğ-ı Bihişt:41 16.yüzyıl şairlerinden Za'ifî Pîr Mehmed bin Evrenos'un 961 (1554) yılında, "fa û lün/fa û lün/fa û lün/fa ul" vezniyle yazdığı bu mesnevi Sa'dî'nin Bostan adlı eserinin tercümesidir.

27. Bustân-ı Nesâyih:42 Yukarıda adı geçen şair Zâ'ifî'nin 962'de (1555), "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazdığı bu mesnevi 1714 beyit olup Attâr'ın Pend-nâmesi'nin manzum çevirisidir. Eser, 67b'ye kadar Pend-nâme çevirisi; sonraki kısımları ise, "pend" ve "hikmet" başlığını taşıyan birkaç beyitlik parçalardan oluşmuştur.

28. Pend-i Gubârî:43 16. yüzyıl şairlerinden Gubârî'nin, "terci-i bend biçimi ve "Fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün" vezniyle yazdığı 34

beyitli manzume “Pend-nâme” adıyla kayıtlı olup tasavvufî muhtevada öğütler ihtiva etmektedir.

29. Nasihat-nâme:44 Ankaralı Nidâî’nin (öl. 976 / 1568-1569), Menâfiü’n-Nâs adlı adlı eserinin sonunda yer alan 33 beyitli, “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” vezniyle yazılmış bulunan bu mesnevide tıpla ilgili öğütler ve hekimlerde bulunması gereken özelliklere yer verilmiştir

30. Heşt Behişt: Vizeli Ramazan Behiştî’nin (öl. 979/1571-1572), sekiz “behişt” halinde, “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” vezniyle kaleme aldığı 1130 beyit olduğunu söylediği bir mesnevi olup çeşitli hikâyelerle öğütler yer almıştır. Eserin tenkitli metni Emine Yeniterzi tarafından yapılmıştır.45 Bu neşirde Heşt Behişt’in beyit sayısı 1124’tür. Heşt Behişt’te, tevbe, edep, riya, ihlas, zenginlik ve bu yüzden sapma, dünyanın imtihan yeri oluşu, ahirete hazırlık, belalara sabır, dünya zevklerinin geçiciliği, Allah ve Peygamber sevgisi gibi konularda öğütler verilmiştir.

31. Risâle-i Durûb-ı Emsâl: 16. yüzyıl şairlerinden Cemalî, Farsça ve Türkçe çeşitli eserler telif etmiştir. Bunu, eserlerini ihtiva eden biri Üniversite Kütüphanesi T.y.1700 de; diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesi Reşad Bölümü 593’te kayıtlı iki mecmuasından anlıyoruz. Bu mecmualardaki bir tasavvufî mesnevinin 986/1578’dte yazıldığı anlaşılmaktadır. Şair, bu mecmuada şu eserleri yazdığını söylemektedir: Matlâü’l-ahbâr, Fıtrat-nâme, Te’vilât-ı Besmele-i Şerîf, Gülşen-i İrfân, Kerâmâtü’l-Havâs, Şerh-i Bâ, ahlâkla ilgili bir eser ve Risâle-i Dürûb-ı Emsâl. Dinî ve sosyal muhtevalı öğütler içeren bu mesnevide şair öğütlerini atasözlerinden yararlanarak nazm etmiştir.

Cemâlî, riyadan kaçınmak, dinin emirlerine uymak, hükümdar ve beylere yakın olmaktan sakınmak, kanaatkâr olmak, düşmanların ve kötülerin şerlerinden sakınmak, sabırlı olmak, akarabaları ziyaret etmek, az konuşmak, cahillerden ve kötü insanlardan uzak durmak, misafirlere

ikramda bulunmak, haddini bilmek, kibir ve riyadan kaçınmak, öğüt dinlemek vb. birçok konuda öğütler verilmiştir.

32. Pend-nâme: Azmî Pir Mehmed'in 16. yüzyılda, "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazdığı 50 beyitli bu küçük mesnevi çok ünlü olmuş ve Pend-nâme,46 Nasihat-nâme,47 Vasiyyet-nâme48 gibi değişik adlarla çeşitli kütüphanelerde, Örfî,49 Akşemseddin-zâde Hamdî,50 Kemalpaşa-zâde51 gibi şairlere isnat edilmiş; yine "Hazret-i Lokman aleyhi's-selâmuñ Oğlına eyledigi nesayihuñ tercemesidür" başlığıyla şairi belirtilmeden kaydedilmiştir.52 Ancak bu özlü mesnevi Azmî'ye aittir. Bu kısa mesnevide Azmî, namaz ve diğer ibadetler ile çeşitli görgü kurallarına dair öğütler vermiştir.

33. Pend-nâme-i Meşâmî, Meşâmî'nin (öl.993/1585) kaside biçiminde, "Mef 'U lü/fâ i lâ tü/me fâ î lü/fâ i lün" vezniyle yazdığı 20 beyitli bir öğüt manzumesi olup daha çok adab-ı muaşeretle ilgili öğütleri içermektedir.53

34. Te'dib-nâme: 16. yüzyıl şairlerinden Keşfî'nin yazdığı söylenen bu mesneviyi kütüphanelerde bulamadık54

35. Gülşen-i Ebrâr:55 16. yüzyılın sonlarında Emirî adlı bir şair tarafından 1001'de (1593) yazılmış bu mesnevinin şairi hakkında yeterli bilgi bulunamadı. Emirî'nin "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazdığı bu mesnevide dinî-tasavvufî öğütler verilmiştir. Mesnevinin içinde çeşitli hikâyeler anlatılmış, gazellere yer verilmiş; ayrıca yer yer Farsça beyitler de serpiştirilmiştir. Gazeller, anlatılan hikâyelerin konularına uygunluk göstermektedir.

36. Mir'âtü'l-Ebrâr ve Muhtârü'l-Ahyâr:56 Yukarıda adı geçen şair Emirî tarafından yazılıp aynı mecmua içinde yer alan ikinci nasihat mesnevisidir. Bu mesnevi, Sa'dî'nin Bostan adlı eserinin çevirisidir. Ancak şair, Tarikat-nâme adlı eserden de yararlandığını belirtmiştir. Emirî, eserini Bolu'da yazdığını belirtmiş; eserini on bölüm halinde düzenlemiştir.

37. Mir ‘atü’l-Ahlâk ve Mişkâtü’l-Eşvâk:57 Şemseddin-i Sivâsî’nin (öl.1006/1597), genel ahlâk konusunda Sivas’ta 996 (1588) yılında yazdığı sembolik bir mesnevi olup, ”Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” vezniyle kaleme alınmıştır. Şair öğütlere de yer verdiğinden eserini bir nasihat-nâme olarak değerlendirdik.

38. Gülşen-Âbâd:58 Yukarıda adı geçen Şemseddin-i Sivasî’nin, ”Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” vezniyle kaleme aldığı yine sembolik olarak çiçekleri konuşturduğu ve tarikatin seyr ü sülûkünü öğretmek amacını taşıyan mesnevi de esas itibariyle ihtiva ettiği öğütlerden dolayı bir nasihat-nâmedir. Bu mesnevide, çiğdem, sünbül, zambak, zerrin-kadeh, benefşe, lale, susen, nilüfer, nergis, gül ve bahçedeki diğer çiçeklerin münazaraları biçiminde tasavvufî öğütler verilmiştir.

39. Nasihat-nâme:59 Şemseddin-i Sivâsî’nin doğrudan nasihat konusunda, “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” vezniyle kaleme aldığı bu mesnevi 217 beyit olup bir kısmı eksiktir. Bu eserde, Hz.Ali’ye duyulan aşırı sevgi ve diğer halifelere güdülen düşmanlığın yanlışlığını anlatma yolunda yazılmış gibi görünmektedir. Çeşitli hikâyelerle bu konuda öğütler verilmiştir.

40. Pâdişaha Nasihat Yollu Manzûme:60 17. yüzyıl şairlerinden Mustafa İlmî’nin (öl.1637), padişahı ülke ahvalinden haberdar etmek ve alınacak tedbirler konusunda uyarmak amacıyla, “Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün” vezniyle yazdığı kaside biçiminde 50 beyitli bir nasihat manzumesidir. İlmî, ağır bir eleştiri üslûbu ile olumsuzlukları dile getirmiş, tedbirler konusundaki düşüncelerini aktarmaya çalışmıştır. Bu manzume siyasî bir muhtıra niteliğindedir.

41. Nasihat-nâme:61 17. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Muhyiüddin Kâdirî’nin, İstanbul’da 1035’te (1626) başlayıp 1040’da (1630) bitirdiği değişik nazım biçimlerini muhtevi bu eser, dinî ve tasavvufî bir öğüt

kitabıdır. Kitapta 75 beyitli bir mesnevi ile Abdülkadir Geylani'ye bir medhiye vardır. Öğütler dinî mahiyettedir.

42. Edeb-nâme: Bursalı Mehmed Tahir'in 1057'de (1647) telif edildiğini bir nüshasının Manisa Çaşnigir Kütüphanesinde bulunduğunu söylediği bu eseri kütüphanede bulamadık.62

43. Der Tergib-i Mertebe-i Kemâl-i İnsânî ki Maksad-ı A'lâ-yı Ademist: 17. yüzyılın önemli şairlerinden Cevrî'nin (1595-1654) Divanı'nda yer alan bu yedi bendlik terci-i bend bir nasihat-nâme olup insanın kemal mertebesine ulaşması için yapılması gerekenler konusunda öğütler ihtiva etmektedir. Bu terci-i bend, "Fe i lâ tün/me fâ i lün/fe i lün" vezniyle yazılmıştır.63

44. Gülşen-i Niyâz:64 Karaçelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin (öl. 1067/1658), "Fe i lâ tün/me fâ i lün/fe i lün" vezniyle yazdığı bu dinî nasihat mesnevisinde şair, tevhid, na't gibi bölümlerden sonra başından geçen bir olayı anlatıp tevekkül, sabır, kanaat, sadaka, cimrilik, bağışlama, bozgunculuk, tevazu, sıla-yı rahim, rızık, kıskançlık, kin ve günah konusundaki öğütlere geçmiştir. Eserin telif tarihi belirtilmemiştir.

45. Pend-nâme-i Adnî:65 Serezli Adnî Recep Dede'nin ölüm tarihi konusunda, Safayî'de, 1095 (1683-1684); Esrar Dede'de ise 1100 (1688-89) tarihleri verilmiştir. Adnî'nin, "Fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün" vezniyle kaleme aldığı bu 208 beyitli kaside biçimindeki pend-nâme, dinî, tasavvufî konulardaki öğütleri ihtiva etmektedir. Ayrıca intisap edilecek şeyhte bulunması gereken vasıflar konusunda uyarılar da bulunmakta, eser Arapça bir beyitle sona ermektedir.

46. Nasihat Yollu Manzûme:66 Üveysî'nin, "Me fâ î lün/me fâ î lün/me fâ î lün/me fâ î lün" vezniyle yazdığı 63 beyitli bu kaside de siyasî bir muhtıra niteliğinde olup padişahı (IV. Murat) olup bitenlere karşı uyarmak amacını taşımaktadır. Şairin Konya'da doğduğunu ve mevlevî olduğunu bu

manzumeden öğreniyoruz.Bu manzume İstanbul Şehrengizi67 adıyla da kayıtlıdır.

47. Nazmu'l-'Ulûm:68 Rızaî mahlasını kullanan İshak Tokadî'nin (öl.1688), çeşitli ilimlerle ilgili görüşlerini ve öğütlerini ihtiva eden ve "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle yazdığı 409 beyitli bu eser yine şairin Arapça yazdığı bir eserinin Türkçeye tercümesidir. Şair, ilimlerle ilgili görüşlerini açıklarken bazı İslâm bilginlerinin görüşlerinden yararlanmıştır. Eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası vardır.

48. Nasihat-nâme-i Emîrî:69 Asıl adı Seyyid Mehmed Emrullah Emirî Çelebi (1625-1724) olan şairin, oğluna hitaben, "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazdığı 196 beyitli bu kısa mesnevide daha çok sosyal konularda öğütler verildiği görülür. Şair, evliliğin önemini, bir iş sahibi olma, evli erkek kardeşlerin bir evde birlikte yaşamamaları, insanlarla iyi ilişkiler kurma gibi konularda, daha çok hayat tecrübesine dayalı öğütler vermiştir.

49. Pend-nâme-i Fazlî:70 Bu, "Fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün" vezniyle yazılmış 35 beyitli tasavvufî öğüt manzumesi'nin şairi Fazlî hakkında bilgi bulamadık. Kaynaklarda Atpazarı Şeyhi Osman Fazlî (öl.1102/1690-91); Üsküdar Dağcılar Tekkesi Şeyhi Mehmed Feyzullah (öl.1218/1803-1804) bahsedilmektedir. Ancak manzumenin bunlardan hangisine ait olduğunu tespit edemedik. Bu manzumede "sâlik" e gerekenler konusunda öğütler verilmiştir.

50. Hayriyye: Eski Türk Edebiyatı'nda hikemî şiirin kurucusu ünlü şair Nâbî'nin oğlu Ebu'l-hayr Mehmed Çelebi için, "Fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün" vezniyle 1113'te (1701) Halep'te yazdığı Hayri-nâme daha çok Hayriyye-i Nâbî olarak tanınmıştır. Alanında çığır açan bu nasihat-nâme,71 Osmanlı Devleti kurumlarına 18. yüzyılın başında tutulmuş bir ayna gibidir. Nâbî uzun yıllar yaşamanın verdiği tecrübeyle devletin kötüye gidişi

karşısında bir aydın olarak gözlemlerini ve tekliflerini bu eseriyle ortaya koymuştur. Oğlunun şahsında çağının gençlerine bir rehber olmak üzere yazdığı Hayriyye 1660 beyittir. Şair, bu eserinde örnek insan tipi nasıl olmalıdır, sorusunun cevabını vermeye çalışmıştır. Çok beğenilen bu eserin birçok yazma nüshası mevcuttur. Eser eski harflerle Nabî Divanı ile birlikte 1257'de Bulak'ta; 1293'te İstanbul'da, müstakil olarak da 1307'de basılmıştır. 1857'de Pariste Pavet De Courteille tarafından Conseils De Nabî Efendi adıyla Fransızca tercümesi ile birlikte ve yeni harflerle de 1989 yılında İskender Pala tarafından günümüz Türkçesine çevirisi ile birlikte yayımlanmıştır. Hayriyye'nin tenkitli metnini doktora tezi olarak hazırladım.72

51. Gülşen-i Pend:73 Safî mahlasını kullanan Mustafa Efendi adında bir şairin, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle 1120 (1708) yılında yazdığı bu eser 92 yaprak olup kaside biçiminde kafiylenmiştir. Eser, bir rubai ile başlamış, besmele, tevhid ve na't, medh-i çeharyar, vasf-ı şehidân-ı Huneyn, beyân-ı hâl-i dünya ve sebeb-i teliften sonra gönlü masivadan arındırmak, nefis, dünya, doğru yol, şeyhe bağlanma gereği; padişahlara, vezirlere, kadılara, öğrencilere, sahhaflara, kâtiplere, hattâtlara, şairlere, hanendelere, aşıklara, vaizlere, şeyhlere, sufilere, hekimlere, sürmecilere, cerrahlara, müneccimlere, cifircilere, veffâklara, kimyâgerlere, sarraflara, tüccarlara, yetim vasilerine, vakıf mütevellilerine, hatiplere, imamlara, müezzinlere, zeamet sahiplerine, köylülere, attarlara ve zenaat erbababına yönelik nasihatlere yer vermiştir.

52. Mektûb-ı Manzûm Be Dervîş 'Ali Firistâde Şüd:74 Mevlevi şeyhi Nesib Dede'nin (öl.1126/1714), "Mef û lü/me fâ i lün/fa û lün" vezniyle yazdığı 48 beyitli bu manzum mektup aslında bir öğüt manzumesidir. Nesib Dede bu şiirinde Derviş Ali Mevlevi'ye, çalışmasın, kemalat için uğraşmasını, kimseyi hor görmemesini, gıybetten kaçınmasını, ilimle

uğraşmasını, iyi ahlaklı olmasını, Mevlana'nın Mesnevisini iyice ve dikkatle okumasını, kâmil insanlarla arkadaşlık etmesini, insanlığın manasını anlamasını tavsiye etmektedir.

53. Ögüt-nâme:75 "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezni ile yazılan 99 beyitli bu mesnevide dünyanın faniliği, ölüm ve insanın belli yaş dönemleri ile ilgili öğütler verilmiştir. Eserin müellifi belli değildir. Sadece manzumenin sonunda Ali bin Mustafa ve 1165 (1757) kaydı vardır. Ancak bu kişinin şair mi müstensih mi olduğu belirtilmemiştir.

54. Hayâl-i Behcet-Abâd:76 Abdî mahlasını kullanan Akhisarlı Şeyhülislâm Vassâf Abdullah Efendi (1174/1760) tarafından, "Mef û lü/me fâ i lün/fa û lün" vezniyle yazılan bu mesnevi 1500 beyittir. Şair eserine, Sa'dî'nin Gülistan'ından bazı hikâyelerin tercümesini de almıştır.

55. Pend-i Mürşidî, Nasihat-nâme-i Ahmed Mürşidî:77 Diyarbakırlı Seyyid Ahmed Mürşid Efendi'nin (1100/1688-1174/1760), Aydınlı Müridî'nin Pend-i Ricâl adlı nasihat mesnevisine nazire olarak, 1159'da (1746) yazdığı bu hacimli nasihat-nâme "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle kaleme alınmıştır. Bu kitabın birçok kütüphanede yazma nüshalarına rastlamak mümkün olduğu gibi eser eski harflerle de basılmıştır.78 Eser dinî konularla bazı ilim ve benzeri konulardaki öğütleri içermektedir.

56. Pend-nâme-i Sûzî: Şemseddin-i Sivasî'nin ahfadından olan Ahmed Suzî 1179'da (1765)'te Sivas'ta doğmuş, aynı yerde 11246 (1880-31)'da vefat etmiştir. Kaside-i Bür'e Tercemesi ve Sülûk-nâme adında iki eseri daha bulunan bu mutasavvıf şairin Pend-nâmesi, "Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün" vezniyle kaleme alınmış olup 96 beyittir. Bu manzumede dinî emir ve ibadetlerin yerine getirilmesi ile ayıp örtmek, kibirlenmemek, kin beslememek, kusurunu görmek gibi konularda öğütler vermiştir. Eserin karşılaştırmalı metni tarafımızdan tarafımızdan yayımlanmıştır.79

57. Silk-i Cevâhir:80 Pend-nâme-i Nâimü’d-din Temişvârî diye de bilinen bu eser Naimü’d-din Temişvârî tarafından 1182 (1768) yılında, “Me fâ î lün/me fâ î lün/fa û lün” vezniyle yazılan bu mesnevide şair, amacının nasihat vermek olduğunu belirterek ata sözlerinden öğütler vermiştir. Eser 14 yapraktır.

58. Pend-nâme: Bursalı Mehmed Tahir’in 1188’de (1774), “vefat eden ulemâ-yı meşâyih-i Gülşeniye’den Şeyh İbrahim Nazirânın olup gayr-ı matbudur.”81 dediği bu mesneviyi bulmamız mümkün olmadı.

59. Pend-nâme-i Zarîfî: Kaynaklarda Zarîfî, Şeyh Zarîfî, Ahmed Zarifî Baba, Zarîfî Şeyh Ömer Efendi gibi isimler anılan Rusçuklu Zarîfî (öl.1210/1795) tarafından, “Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün” vezniyle yazılan bu mesnevi, 1071 beyit ve 135 bölümden meydana gelmiştir. birçok yazması bulunan bu eser in tenkitli metni Mehmet Arslan tarafından yayımlanmıştır.82 Zarîfî bu eserinde, insan ilişkilerini ve insanın Allah’a karşı görevlerini hatırlatmak ve bir bakıma adab-ı muaşeret kurallarını anlatmaya ve öğüt vermeye çalışmıştır.

60. Lutfiyye: Sünbül-zâde Vehbî’nin (öl.1809)83 Nâbî’nin Hayriyyesi’nin etkisinde kalarak yazdığı bu mesnevi, şairin oğlu Lutfullah’a hayatta başarılı olması için tutması gereken yolu göstermek üzere 1205’te (1787) kaleme aldığı bu eserde çeşitli mesleklerle ilgili bilgi ve görüşlerini belirtir. Sünbül-zâde Vehbî, Nâbî ile görüş farklılıklarını da dile getirerek bu eserde sosyal olaylara ve kurumlara eleştirel bir bakışla eğilir. Sünbül-zâde Vehbî Divanı ile birlikte basılan eser daha sonra tek başına da yayımlanmıştır. Son olarak S. Ali Beyzadeoğlu tarafından yeni harflerle ve nesre çevirisi ile birlikte yayımlanmıştır.84

61. Pend-i Gülistân-ı Şerîf: Şerifî mahlasını kullanan Erzurumlu Muhammed ibn Ahmed bin Halil tarafından 1236 (1810) tarihinde kaleme alınan oldukça hacimli bir nasihat-nâmedir. Şerifî, eserini yazmadan dokuz

yıl önce ebeveyninden izin alıp köyünden Erzurum'a geldiğini ve burada halkın Hayriyye-i Nâbî, Hilye-i Hâkânî, Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sini ya da Ahmed Mürşidî'nin Pend-nâmesi'ni okuduğunu gördüğünü ve bu son esere bir nazire yazma arzusu duyduğunu bu sebeple de eseri yazdığını söylemektedir. Pend-i Gülistân-ı Şerîf, 93 bölüm ve 448 yapraktır. Şairin nazım tekniği güçlü değildir. Dinî konularda öğütler içermektedir.

62. Pend-nâme-i Vak'a-nüvîs Es'ad Efendi: Sahhaflar Şeyhi-zâde Vak'a-nüvis Es'ad Efendi (1789-1849) tarafından, "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ ilün" ve "Mef û lü/me fâ î lü/me fâ i lün/fa" gibi iki ayrı vezinle yazılan bir eserdir. Bu eser beş bölümden meydana gelmiştir. İlk bölüm 174 beyitli bir terci-i bend'dir. 2. bölüm 124 beyit olup dörder beyitli bendlerden oluşmuştur. 3. Bölüm elifba sırasına göre ikişer kafiyeli 66 beyittir. 4. bölüm, 31 beyit, 5. Bölüm 28 beyittir. Eserde ilmin önemi, edep, zikir, alicenaplık, süfli işlerden kaçınma, aceleciliğin zararları, başkalarına eziyet etmeme, vb. dinî ve sosyal konularla ilgili öğütler verilmiştir. Eser eski harflerle basılmıştır.85

63. Pend-nâme-i Şeyh Mehmed Nûrî:86 Şeyh Mehmed Nûrî'nin (öl. 1280/1863), El İhvan fi Hakki'n-nasihati ve mahabbeti… adlı 104 beyitli, kaside ve gazel nazım şekilleriyle yazılmış bir nasihat manzumesidir.

64. Nasihat-nâme: Nazım mahlasını kullanan mevlevi Mehmed Nazım Paşa (1840-1926) çeşitli illerde valilik yapmış bir devlet adamıdır. Konya valiliği sırasında, "Me fâ î lün/me fâ î lün/me fâ î lün/me fâ î lün" vezniyle yazdığı 36 beyitli kaside biçimindeki manzumede iç güzelliği, güzel ahlâk, tevazu, hoşgörü, iyi niyyet, gibi insanî vasıflar konusunda öğütler vermiştir. Bu manzumesini, 18 Nisan 1325'te "Konya Valisi Nazım Paşa Hazretlerinin Asârından" başlığıyla bastırmıştır.87

65. Terceme-i Manzume-i Pend-nâme-i Lokman Hakîm be-Cihet-i Ferzend:88 Ahmed Râşid tarafından 1222 (1807) yılında yazılan bu manzume Lokman'ın oğluna öğütlerini beyitler halinde açıklayan bir manzumedir. Farsça öğütlerin Türkçe açıklamaları yapılmıştır. Eser, Allah'ı bilme, yaşadığını başkalarına öğüt verme, ölçülü konuşma, insan değerini bilme, sırrını gizleme, öfke anında kişiyi sınama, dostu kâr ve zararla sınama, zeki ve bilgili kişiyi arkadaş edinme, aptal kişiden sakınma, dostları sıkıntı zamanlarında deneme, hayırlı işlere çalışma, alimlerle istişare etme, gençliğin değerini bilme gibi daha birçok hususta öğütler verilmiştir. Eserin sonunda bir dörtlüğün son mısraında telif tarihi verilmiştir.

66. Nasihat-nâme: Yozgatlı Hüznî'nin (1879-1936), "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazmış bulunduğu bu nasihat mesnevide oğluna hitaben, dünyanın faniliği, fıkıh öğrenme, Hakk'ı arama, dünyaya bağlanmama, riyakârlıktan sakınma, dilini tutma, işini sağlam yapma, nifaktan kaçınma, ahde vefa, evlenirken titiz davranma, alimlerden öğüt alma, yaşlıların tecrübelerinden yararlanma sözünde durma vb. konularda öğütler vermiştir.89

67. Nasihat ve İbret Mine'd-Dünyâ, yazarını ve yüzyılını tespit edemediğimiz bu eser 104 beyitli nasihatlerden oluşmuş 47 yapraktır.90

68. Nasihat Mü'minlerin Hatunlarına, 1198 (1784) yılında istinsah edilen bir yazmada bulunan bu 96 beyitli, "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" vezniyle yazılmış manzume adından da anlaşılacağı gibi kadınlara hitaben yazılmıştır.91

1 Kur'an-ı Kerim, 7/62.

2 Kur'an-ı Kerim, 7/68.

3 Kur'an-ı Kerim, 7/79.

4 Riyazü's-Sâlihîn, II. s. 224.

5 Riyâzü's-Sâlihîn, II. s. 224.

6 İsmail Ünver, “Mesnevi”, Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), Ankara 1986.

7 Nasihat-nâmelerin kaynakları için bakınız: Mahmut Kaplan, Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, Ankara 1990, s. 6 vd.

8 Daha geniş bilgi için bakınız: Mahmut Kaplan, ”Nasihat-nâmelerde Yer Alan Konular”, a.g.t., s. 70 vd.; Mahmut Kaplan, “Manzum Nasihat-nâmelerde Yer Alan Konular”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Konya 2001, S. 9, s. 133 vd.

9 Attâr’ın bu eserinin tercümeleri için bkz.: Agah Sırrı Levend, Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız, Hasibe Mazıoğlu, ”Kânûnî’nin Oğlu Şehzâde Bayezid Adına Yapılan Pend-i Attar Çevirisi”, Türk Tarih Kongresi Bildirileri 1976, basım 1981, s. 1183 vd., “Edirneli Nazmî’nin Pend-i Attâr Çevirisi”, Türkoloji Dergisi, Ankara 1977, C. II, s. 47 vd., Kadir Atlansoy, Sabayî, Sırat-ı Müstakim (İnceleme-Metin), Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1987.

10 Terceme-i Pend-i Attâr, Manisa İl Halk Kütüphanesi, T. y. 2603.

11 Bu eserin “. Murad adına 1427’de yapılmış manzum tercümesi için bakınız: Adem Ceyhan, Bedr-i Dilşâd’ın Murat-nâmesi, MEB. Yay. İstanbul 1997.

12 Reşit Rahmetî Arat, Kutadgu Bilig, Metin TDK yay. Ankara 1979., Kutadgu Bilig, (Çeviri), Ankara 1988, C. II.

13 Risâletü’n-nushiyye ve Divan, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1965, C. I, II.

14 Osman F. Sertkaya, “Ahmed Fakih”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989 C. II, s. 65 vd.

15 Ferheng-nâme-i Sa‘dî, yay. Veled Çelebi-Kilisli Muallim Rıfat, İstanbul 1340-1342.

16 Amil Çelebioğlu, Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. yy. 'a kadar), İstanbul 1999, s. 54 vd.

17 Amil Çelebioğlu, a.g.e., S. 94.

18 Pend-i Ricâl, Üniversite Ktp. T. y. 7198, Süleymaniye Ktp. İzmir, 413. Müridî hakkında bilgi için bkz.: Vasfi Mahir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 176; Mahmut Kaplan, " Divan Edebiyatında Manzum Nasihat-nâme Yazan Şairler ve Eserleri I" Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. III, S. 3, s. 27 v. d.; Atabey Kılıç, "Aydınlı Müridî ve Pend-i Ricâl adlı mesnevisi" VII. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, 8-12 Kasım 1999, İstanbul Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü İstanbul.

19 Mehmet Yiğit, Refi'î'nin Beşâret-nâme'si, Dilbilgisi, Karşılaştırmalı Metin, Sözlük, Basılmamış Doktora Tezi, Van 1986.

20 Mahmut Kaplan, "Ahmed-i Dâî'nin Vasiyyet-i Nûşirevân Tercümesi (metin) ", Erciyes S. 191, 1993, s. 23 v. d.; Mahmut Kaplan, "Ahmed-i Dâî'nin Vasiyyet-i Nûşirevân Tercümesi (inceleme) ", İslâmî Edebiyat, S 19, 1993. s. 34 vd. s.

21 Mürşidü'l-Ubbâd, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi 355/1. Geniş bilgi için bkz.: Semra Tınç, Arif, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkitli Metni SÜ. SBE. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya 1996.

22 Dil-Güşâ: Süleymaniye Ktp. Esat Efendi 1403; bu nüsha yanlışlıkla Rûşenî adına kaydedilmiş; Dil-güşâ, Millet Ktp. Manzum Eserler 859, bu nüsha Gülşenî adına kayıtlıdır. İki nüsha da aynı eserdir.

23 Pend-nâme-i Rûşenî, Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan %9/2.

24 Pend-nâme-i İbrahim Gülşenî, Sülymaniye Ktp. Haı Mahmud Efendi, 1042/3 (17b-20a).

25 İbret-nâme, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi 588/1.

26 Nasihat-nâme, Milli Kütüphane, A. 3258/1 (1b-35b).

27 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1980, s. 360.

28 Nasihat-ı Günahkâr, Türk Tarih Kurumu Ktp. T. y. 422.

29 Divan-ı Günahkâr, Milli Kütüphane, A. 2541.

30 Sefer-nâme-i Günahkâr, Milli Kütüphane, A. 4053/2 (130b-160b).

31 İbrahim Arslanoğlu, Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri, İstanbul 1992, ss. 241-248.

32 Deh-Murg için bkz.: Güven Kaya, Derviş Şemsi ve Deh Murg Mesnevisi (İnceleme, Tenkitli Metin ve Tıpkıbasım), Harvard Üniversitesi, Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1997; Hasan Aksoy, Derviş Şemseddin, Kuşların Münazarası-Deh Murg-, İstanbul 1998.

33 Nasihat-nâme, Milli Kütüphane, A. 3889., Süleymaniye Ktp. Rşd. 593/5 (62a-66b).

34 Camiü'n-Nasâyih, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez 1744, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut 1604, Süleymaniye Ktp. H. Beşir Ağa, 661/19.

35 Nasihat-nâme, Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi T. y. 405/2 (235b-241a), Manzume-i Tıb, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, 5427/53, Laleli, 3735, Tercüman Gazetesi Kitapları, 270; Kütahya Vahit Paşa Ktp. 1515-1519.

36 Pend-nâme-i Askerî, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan 62/2.

37 Kaside-i Nasiha-i Muhrika, Akhisar Ktüphanesi T. y. 17 (67a-69b). Ayrıca bkz.: Mahmut Kaplan, "Şeyh Cemal-ı Karamanî'nin Nasihat-nâmesi", Yedi İklim, C. 5, S. 41, Ağustos 1993.

38 Pend-nâme, Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını, Ankara 1983.

39 Ab-ı Hayât, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut, 3636, ayrıca bkz. Maksut Belen, Hızrî'nin Ab-ı Hayat Mesnevisi (İnceleme-Metin), basılmamış yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa 1997.

40 Pend-nâme-i Zâtî-i Remmâl, Nuruosmaniye Kütüphanesi, T. y. 4404/10.

41 Bâğ-ı Bihişt, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, 822/1 (1b-57a).

42 Bustan-ı Nesâyih, Topkapı Sarayı Ktp. Revan, 822/2.

43 Pend-nâme-i Gubarî, Nuruosmaniye Ktp. 4967 (111b-112b), Eserin metni için bkz. Mahmut Kaplan, "Gubarî Abdurrahman Efendi'nin Pend-nâmesi", Yedi İklim, 5, 39, Haziran 1993.

44 Nasihat-nâme, Manisa İl Halk Ktp. 3726/2 (25b-30a); Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Ktp. T. y. 7468; Tavşanlı Zeytinoğlu Ktp. 581/1. Metin için bkz.: Mahmut Kaplan, Ankaralı Nidâî'nin Manzum Tıbbî Nasihat-nâmesi", Erciyes, S. 189, Kayseri 1993.

45 Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi, haz. Emine Yeniterzi İstanbul 2001.

46 Pend-nâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi 3473/10, 2861/14; Hacı Mahmut, 6292/9, 6406/4; M. Arif-M. Murad, 19/2; Rşd, 858/10; Kasidecezade, 722/8; Milli Kütüphane, A. 2009/9.

47 Nasihat-nâme, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa, 654.

48 Vasiyyet-nâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 390/8.

49 Örfî adına, Milli Kütüphane, A3642/4. 'te kayıtlıdır.

50 Akşemseddin-zâde Hamdullah Hamdî adına, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5427/54.

51 Hamdullah Hamdî ve Divanı, haz. Ali Emre Özyıldırım, Ankara1999, s. 143.

52 Hz. Lokmanun Oğlına eyledügi nesayihuñ tercemesidür, Üniversite Kütüphanesi, 5476.

53 Mahmut Kaplan, “Meşâmî ve Pennâmesi”, İslâmî Edebiyat, S. 22, 1993.

54 Agâh Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız” Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1963, s. 102.

55 Gülşen-i Ebrâr, Nuruosmaniye Kütüphanesi, T. y. 2584/1.

56 Mir ‘âtü’l-Ebrâr ve Muhtârü’l-Ahyâr, Nuruosmaniye ktp. 2584/2.

57 Mir‘âtü’l-Ahlâk ve Mişkâtü’l-Eşvâk, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2835, 2863.

58 Gülşen-âbâd, Milli Kütüphane, A. 849/1.

59 Nasihat-nâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 717/3 (53b-58b).

60 Pâdişaha Nasihat Yollu Manzûme, Milli Kütüphane, A. 76/9; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. E. H. 968 (125a).

61 Nasihat-nâme, Milli Kütüphane, F. B. 304.

62 Bursalı Mehmed Tahir, Ahlak Kitaplarımız, İstanbul 1325, s. 32.

63 Cevri Divanı, haz. Hüseyin Ayan, Erzurum 1981, ss. 177-179.

64 Gülşen-i Niyâz, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 2405/2.

65 Pend-nâme-i Adnî, Milli Kütüphane, A. 3112.

66 Nasihat Yollu Manzûme, Milli Kütüphane A. 4635.; Fair İz, Eski Türk Edebiyatında Nazım C. I, s. 117’de bu şiiri ünlü Veysî’ye ait göstermiştir.

67 İstanbul Şehrengizi, Milli Kütüphane, Cönk. 134.

68 Nazmu’l-‘Ulûm, Milli Ktp. A. 2433/(96b-109a).

69 Nasihat-nâme-i Emirî, Milli Kütüphane, 2669/9; Millet Kütüphanesi, Mzm. 860.

70 Pend-nâme-i Fazlî, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 245/2.

71 Bursalı Mehmed Tahir, Ahlâk Kitaplarımız, s. 20’de Remzî adlı bir şairin Hayriyye’ye nazire yazdığın söylemekte ise de bu eseri bulmamız mümkün olmamıştır. Yine Abdülkadir Karahan, Nâbî, Ankara 1987, s. 40 vd. ’de “Erzurum Vilayetine tabi Bayezid Sancağı dahilinde Diyadin Kazası sabık Mal Müdürü Muhammed Necmeddin Efendi’nin Nusuh-nâme adıyla Hayriyye’ye nazire yazdığını söylemektedir.

72 Mahmut Kaplan, Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990. Bu tez, yaptığın yeni düzenlemeler, ekler ve çıkarmalarla aynı adla Atatürk Kültür Merkezi tarafından 1995 yılında yayımlandı.

73 Gülşen-i Pend, Konya Yusufağa Kütüphanesi, T. y. 8471.

74 Ahmet Sevgi, Nesib Dede, Hayatı, Eserleri ve Divanı’nın Tenkitli Metni, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1996. S. 272-277.

75 Ögüt-nâme, Milli Kütüphane, A. 3158/5 (158a-162b).

76 Hayâl-i Behcet-Abâd, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi 2529.

77 Pend-i Mürşidî, Milli Kütüphane, A. 784.

78 Pend-i Ahmediyye, Kitâb-ı Mürşid, Sahhâf İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1309.

79 Mahmut Kaplan, “Ahmed Suzî ve Pend-nâmesi”, Yüzüncü Yıl Üniv. Eğitim Fakültesi Dergisi, C. 1. S. 1, Van 1994.

80 Pend-nâme-i Na‘îmü’d-din Temişvârî, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlar, 13.

81 Bursalı Mehmed Tahir, Ahlak Kitaplarımız, İstanbul 1324, s. 19.

82 Pend-nâme-i Zarîfî, haz. Mehmet Arslan, Siuvas 1994.

83 Ömer Faruk Akün, “Sünbül-zâde Vehbi”, İslâm Ansiklopedisi, C. 11, İstanbul 1979, ss. 238-242.

84 Sünbül-zâde Vehbî-Lutfiyye, haz. Süreyya Ali Beyzadeoğlu, İstanbul 1996.

85 Mahmut Kaplan, “Pend-nâme-i Vak‘a-nüvis Es‘ad Efendi”, Erciyes, S. 236, Ağustos 1997, ss. 13-16.

86 Pend-nâme-i Şeyh Mehmed Nûrî, Milli Kütüphane, A. 4700/2 (8b-12b).

87 Mahmut Kaplan, “Mevlevi Şairi Nazım Paşa’nın Nasihat Manzumesi, Akademik Bakış, Bahar 1997, S. 1. ss. 28-29.

88 Terceme-i Manzume-i Pend-nâme-i Lokmân Hakîm be-Cihet-i Ferzend, İstanbul 1324.

89 M. Öcal Oğuz, Yozgatlyı Hüznî Divanlarından seçmeler, Ankara 1990, ss. 263-274.

90 İbret ve Nasihat Mine’d-Dünyâ, İstanbul Belediye Kütüphanesi Muallim Cevdet, K. 328.

91 Nasihat Mü’minlerin Hatunlarına, Milli Kütüphane, A. 2433/5 (86b-89a).

Türk Edebiyatında Fetihnâmeler / Prof. Dr. Hasan Aksoy [s.800-805]

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

Fetihnâme İslâm devletlerinde fethedilen beldeleri, kazanılan başarıları haber veren mektup ve fermanlar ile bu fetihleri anlatan eserlerin genel adıdır. Fetihnâme açmak, kazanmak, ele geçirmek mânâlarına gelen "fetih" kelimesi ile kitap, mecmua, mektup, ferman demek olan "nâme"den müteşekkil bir birleşik kelimedir. Yukarıdaki tariften de anlaşılacağı üzere fetihnâmeler ikiye ayrılmaktadır: Bunlardan biri hükümdarlar veya devlet ileri gelenleri tarafından komşu olsun olmasın dost ve düşman ülkelere gönderilen ferman veya mektuplar,1 diğeri ise bir yerin fetih hadisesini anlatan müstakil eserlerdir. Bunlar bazan bir tarih kroniği içinde bir bölüm olarak da yer almaktadır. Ferman mahiyetindeki fetihnâmeler ilgili oldukları savaşı kısaca özetlediklerinden ve hemen zaferin arkasından kaleme alınmış olduklarından aynı zamanda önemli birer tarihî vesika niteliği taşırlar. Ancak objektif olmayan değerlendirmelerle yazıldıkları için burada verilen malumatın dikkatle ve diğer kaynaklarla karşılaştırılarak kullanılmaları gerekmektedir.2 Başta Feridun Ahmed Bey'in eseri olmak üzere münşeat mecmualarında bu resmî fetih mektuplarının pek çok değişik sûreti yer almaktadır.

Fetihnâmeler edebî bir tür olarak ele alındığında ise bir yerin, şehrin veya kalenin ele geçirilmesini başlangıcından sonuna kadar anlatan eserler şeklinde tarif edilebilir. Düşmanın mağlubiyetiyle sonuçlanan bir seferin veya elde edilen bir zaferin konu edildiği eserlere fetihnâme yanında daha çok 'zafernâme', bir gazadan, bir akından, bir savaştan bahsedenlere ise 'gazavatnâme' denilmektedir. Bir sefer esnasında elde edilen yerlerle ilgili olarak kaleme alınan fetihnâmeler ise sefernâme adını almaktadır. Bir fethi,

bir başarıyı mevzu edinen bu sefernâmeler de aslında birer fetihnâme olduğundan, bunlar doğrudan doğruya tarih kroniklerinin âdeta bir parçasıdır. Bunları, gazavatnâme, zafernâme, sefernâme, hattâ Selimnâme ve Süleymannâme adlarıyla fethi gerçekleştiren padişahın adıyla anılan eserlerden hem konu hem de üslup bakımından ayırt etmek mümkün değildir. Umumî tarihlerin dışında pek çok çeşidi görülen bu eserlerin başlıkları da böyle bir tasnif yapmayı zorlaştırmaktadır. Aslında fetihnâme doğrudan doğruya resmî bir hüviyeti olan nâme-i hümâyunlarla fermanların genişletilmesinden doğmuş birer edebî tür gibi düşünülmelidir. Türk Edebiyatı’nda manzum ve mensur her iki şekilde de yazılabilen bu fetihnâmeler edebî birer metin olmaları yanında, ekseriyetle tarihî önem de taşırlar. Bu eserler tarih kitaplarında (kronik) zaman zaman görülen eksiklikleri doldurdukları gibi hadiseleri ve bunlarda yer alan şahısları teferruatla verdikleri için de önemlidirler.

Fetihnâmelerde Yer Alan Konular

Türk Edebiyatı’nda bir tür olarak ele alındığında manzum veya mensur olsun fetihnâmelerde görülen çerçeve plan genellikle şu şekildedir: 1. Allah Teâlâ’nın varlığını ve birliğini ifade (Tevhid), 2. Allah’a yakarma, yalvarma (Münacat), 3. Hz. Peygamber’e medih ve övgü (Na‘t), 4. Ashab-ı Kirama Dua (bazılarında sadece Çehâryâr-ı güzîne dua vardır), 5. Tanınmış İslâm Kahramanlarına Dua, 6. Eseri yazış sebebi ve takdimi (Sebeb-i Te’lif), 7. Zamanın Padişahına ve Sefere Katılan önemli zevâta Dua (bu kısım bazan “Sebeb-i Te’lif”ten öncedir), 8. Savaşa Hazırlık, 9. Techizat, 10. Yolculuk (Sefer), 11. Düşmanla Karşılaşma, 12. Düşmanın Askerî Durumu, Silah ve Techizatı, 13. Savaşın Cereyanı (İslâm askerlerinin başarısı), 14. Dönüş Seferi ve İstanbul’da (veya yakın bir yerde) padişahın veya komutanın karşılanışı, 15. Genel Mahiyette bir Dua, 16. Hatime.

Bütün bu bölümler ele alınırken cihadla ilgili âyet ve hadislere de çok sıkça yer verilmektedir. Hatta bazı fetihnâmelerin başında bu konudaki âyet ve hadislerin hemen hemen tamamı zikredilmektedir.3

Daha çok manzum fetihnâmelerde bulunan bu bölümler, mensurlarda ya çok kısa bir şekilde yer almıştır veya bunlardan sadece bir kısmına yer verilmiştir. Nitekim Ta'likîzâde Mehmed Subhi Efendi'nin manzum Eğri Fetihnâmesi'nde yukarıda sayılan bölümlerden altısı atlanmış, zamanın padişahından isim verilmeden bahsedilerek doğrudan konuya geçilmiştir.4 Aynı eserin sonu da sefer dönüşü ve kısa bir dua ile nihayete ermektedir. Bu eser de manzum fetihnâmelerin hemen çoğunda olduğu gibi mesnevî nazım şeklinde yazılmış bulunmaktadır.

Manzum fetihnâmelerin yukarda sayılan bölümlerini başarılı bir şekilde uygulayan ve yine mesnevî nazım şekli içinde yazılan bir eser de Sinoplu Safâyî'nin Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton'udur.5 Safâyî bu eserinde yukarda sayılan bölümlere yer verdiği gibi teferruata da girmiş ve meselâ hulefâ-i râşidînden tek tek bahsetmiş, aşere-i mübeşşerenin de herbirine ayrı ayrı yer vermiştir. Ayrıca zamanın padişahı ve İstanbul hakkında uzun uzun bilgiler aktarmış, eserin yazılma sebebini de yine uzunca sayılabilecek bir şekilde belirtmiştir. Şair eserin bundan sonraki bölümlerini daha da zenginleştirerek sefer esnasında gördüğü yerler ve cereyan eden savaş hakkında bilgiler verirken bunların her biriyle ilgili olarak aralara yedişer beyitlik gazeller ilâve etmiş ve böylece fetihnâmesini bir ölçüde de olsa monotonluktan kurtarmıştır. Safâyî'nin bu eseri sayılan bütün bölümleri havi tam bir fetihnâme türüdür.

Mehmed Arif Efendi'nin Fetihnâme-i Garrâ be-Târih-i Ra'nâ adlı 240 beyitlik, kısa eserinde yukarda da belirtildiği gibi ilgili âyetlerden sonra doğrudan doğruya konuya girildiği ve seferin anlatıldığı görülmektedir.6

Mensur fetihnâmelerde ekseriyetle yukarıda zikredilen bölümlerin tamamına birden rastlanılmaz. Bunlarda cihadla ilgili bir iki âyet zikredildikten sonra doğrudan konuya geçilmektedir. Dili ekseriyetle çok ağdalı olan mensur fetihnâmelerin çoğunda manzum kısımlara da yer verilmekte, bu nisbet bazılarında eserin hemen hemen yarısına yaklaşırken7 büyük bir kısmında ise çok az miktarlara ulaşmaktadır.

Cizyedarzâde Bahaddin'in mensur bir fetihnâme olan Fetihnâme-i Bahâaddîn'inde doğrudan doğruya hadiselere geçilmiş ve savaş hakkında bilgiler verilmiştir. Sonlara doğru ise toplu olarak cihadla ilgili kırk civarında âyet zikredilmiştir.8

Andelî'in Feth-i Bilâd-ı Engürüs adlı eseri de mensur olup içinde yer yer manzum kısımlar bulunmaktadır. Esere fetih ve cihad âyetleriyle başlanmış ve doğrudan konuya geçilmiştir. Eser "Der Hakk-ı Şühedâ" başlığı taşıyan bir bölümle sona ermektedir.9

Osmanlı döneminde önceleri münferit fetihleri anlatan ve bazan bir tarihin bir bölümünü teşkil eden eserler yazılmışken sonraları bir sultanın, bir vezirin, paşanın veya her hangi bir kumandanın yaptığı bütün savaşları, elde ettiği fetihleri konu edinen fetihnâmeler de kaleme alınmıştır. Bunlarda olaylar ekseriyetle cereyan ettiği andan hemen sonra kaleme alındıkları gibi, aralarında daha sonra hatta aradan uzun zaman geçtikten sonra yazılanları da vardır.

XV. asırdan itibaren görülmeye başlanan fetihnâmeler XVI. asırdan sonra sıkça yazılır ve sayıları da giderek artar. Daha çok tarihî bilgiler vermesi açısından kıymetli olan fetihnâmeler edebî birer eser olmaları yanında zamanın dil özelliklerini aksettirmesi bakımından da önem taşırlar. Bir seferin zaferle veya fetihle neticelendiğini haber veren belge niteliğindeki fetihnâmelerde olduğu gibi edebî tür özelliği gösteren fetihnâmelerde de yer alan bigilerin ekseriyetle subjektif değerlendirmeler

taşıdığı belirtilerek verdikleri haberlerin dikkat ve titizlikle ele alınmaları gerektiği ileri sürülmektedir.10 Ancak haklarında hiçbir malumat bulunamayan sefer ve fetihler için bu eserlerin her halükârda kaynaklık teşkil edeceği de açıktır.

Belli Başlı Fetihnâmeler

Türk edebiyatında XV. asırdan başlayarak zamanımıza kadar manzum ve mensur çok sayıda fetihnâme kaleme alınmıştır. Bunlardan önemli sayılabilecek olanları şunlardır:.

1. Fetihnâme-i Sultan Mehmed. Kıvâmî tarafından 895 (1490) yılında nazmedilerek Sultan II. Bayezid'e takdim edilmiştir. 28 bölümlük eserin 25'i Fatih Sultan Mehmed'in 3'ü de Sultan II. Bayezid'in fetihlerine ayrılmıştır. Yer yer mensur kısımların da bulunduğu eser mesnevî tarzında ve aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbında yazılmıştır.11

2. Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton. Sultan II. Bayezid devri (1481-1512) şairlerinden olup İnebahtı ve Moton seferlerine katılan Sinoplu Safâyî''in (vf. 939/1533 [?]) manzum ve mesnevî nazım şekliyle kaleme aldığı bir fetihnâmedir. 3500 civarında beyitten müteşekkil olan eser aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmıştır.12

3. Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab. Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) hayatta bulunan, ismini vermeyip kendisinden sadece Silahşor şeklinde bahseden müellif bizzat katıldığı Mısır seferi hakkında önemli bilgiler nakletmektedir. Hemen hemen yarı yarıya manzum-mensur olarak kaleme alınan fetihnâmenin manzum kısımları mesnevî tarzındadır.13

4. Mohaçnâme. İbn Kemal'in Tevârîh-i Âl-i Osmân adlı eserinin müstakil bir bölümüdür. İbn Kemal burada Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mohaç seferini etraflıca anlatmaktadır.14

5. Târîh-i Feth-i Şikloş. Bu fetihnâme 952'de (1545) Matrakçı Nasuh tarafından telif edilmiş olup Kanunî Sultan Süleyman'ın 950'deki

(1543) Estergon, Şekloviç ve Belgrad kalelerinin fethine dair bilgiler verilmektedir.15

6. Fetihnâme-i Belgrad. Sonundaki bir beyitten Sa'yî mahlaslı bir şair tarafından telif edildiği anlaşılan eser Kanunî Sultan Süleyman'a ithaf edilmiştir. Ekserisi manzum ve mesnevî nazım şeklinde olan eserin bulunabilen iki nüshasından biri Adana İl Halk (nr. 791) diğeri ise Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 217/2) kütüphanelerindedir. Eserin ikinci nüshası toplam on varaktan ibarettir.

7. Zafernâme-i Sultan Süleyman. Kanunî'nin münşî ve müverrihlik hizmetinde bulunan Hüsrev Efendi tarafından 935'te (1528-29) telif edilen eser Mohaç ve Budapeşte zaferlerini anlatır, hayli hacimli bir fetihnâmedir.16

8. Heft Meclis. Gelibolulu Mustafa Âlî (vf. 1008/1600) tarafından telif edilen eserin yedinci meclisinde Kanunî'nin Zigetvar seferine gidişi, vefatı, II. Selim'in cülûsu vs. anlatılmaktadır. Meclisler halinde tanzim edilmiş bir eser olup yer yer manzum kısımlar da bulunmaktadır.17 Âlî'nin edebî hünerini göstermek için kaleme aldığı bu risale yayımlanmıştır (İstanbul 1316).

9. Mirkatü'l-cihâd. Gelibolulu Âlî Niksar'da bulunduğu sırada eline geçen Melik Gazi Ahmed Danişmend'in fetihlerini anlatan, İbn Alâ tarafından ağır bir üslupla kaleme alınan ve Tokat dizdarı Arif Ali tarafından ilavelerle nazmedilen bu fetihnâmeyi süslü bir üslupla yeniden yazmış ve neticede de bu eser meydana gelmiştir.18

10. Nusretnâme. Gelibolulu Mustafa Âlî Sultan III. Murad'ın cülûsunun 3. yılında 985'te (1577) Lala Mustafa Paşa'nın Şirvan, Azerbaycan ve Gürcistan seferlerini bu seferdeki gidiş yollarını, konak yerlerini, bu esnada yapılan çarpışmaları vs. anlatmaktadır. Eserde Lala Mustafa Paşa'nın seferle ilgili olarak çeşitli yerlere gönderdiği mektuplar da yer

almaktadır.19 Eserin tezhipli ve minyatürlü bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 1365) bulunmaktadır. Bunlara ilave olarak Âlî'nin Belgrad fethini anlatan bir fetihnâmesi daha bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 245/1).20

11. Zafernâme Tercümesi. Çağatayca bir Timurlenk tarihidir. İranlı şair ve âlim Şerefeddin Ali Yezdî'nin 828'de (1424-25) telif ettiği Farsça Zafernâme'si Mehmed Ali b. Derviş Ali tarafından 936'da (1529-30) vefat eden Özbek hükümdarlarından Köçküncü Han'ın emriyle tercüme edilmiştir. Eserde Timurlenk'in seferleri vs. anlatılmaktadır.21

12. Fetihnâme-i Hayreddin Paşa. Murâdî tarafından yazılmış Barbaros Hayreddin Paşa'nın (vf. 953/1546) mücadelelerini, bilhassa Preveze zaferini anlatan mesnevî tarzında manzum bir eserdir. Bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan, nr. 1292) bulunmaktadır. Murâdî'nin Barbaros Hayreddin Paşa'nın deniz seferlerini anlatan biri manzum (İÜ Ktp., TY, nr. 2475) ve ikisi de mensur üç adet fetihnâmesi daha vardır.22

13. Ferah. Zekeriyyâzâde ismiyle anılan ve donanma kâtibi olarak donanma halkının aylıklarını vermek vazifesiyle Piyâle Paşa kumandasındaki Cerbe seferine bizzat iştirak etmiş bulunan müellif eserinde savaşın bütün teferruatını kaleme almıştır. Zekeriyyâzâde İstanbul'dan çıkıp dönünceye kadar gördüklerini, duyduklarını, olup biten her şeyi sade bir üslupla anlatmıştır. Ferah, eserini savaşa katılmadan Cerbe'nin fethini anlatan Nidâî'nin fetihnâmesine göre daha sıcak ve canlı bir üslupla 967'de (1560) telif edilmiştir. Bilinebilen tek nüshası Selimağa Kütüphanesi'nde (nr. 768) bulunan eser Orhan Şaik Gökyay tarafından kısmen sadeleştirilerek notlarla birlikte bir sözlük ilavesiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1980). Eserde yer yer kıt'a, beyit ve mesnevî başlığı altında manzum parçalara da yer verilmiştir.

14. Fetihnâme-i Kal‘a-i Cerbe. Nidâî’nin 967’de (1560) Cerbe fethini anlatan manzum bir eseridir (British Library, nr. Add. 23.984). Eser Nidâî’ye Piyale Paşa tarafından yazdırılmıştır.23

15. Fetihnâme-i Rodos. Celalzâde Mustafa Çelebi’nin (ö. 975/1567) telif ettiği eser Kanûnî’nin 929’da (1522) Rodos Adası’nın fethini anlatmaktadır. Bu fetihnâme müellifin Tabakatü’l-memâlik adlı Kanûnî Devri’nin 1555’e kadar cereyan eden olaylarını anlatan eserinin bir bölümüdür. Mohaçnâme ve Fetihnâme-i Karaboğdan da aynı eserde yer alan ve konuları fetihnâme olan diğer bölümlerdir.24

16. Mohaçnâme. Celâlzâde Sâlih Çelebi’nin (ö. 973/1565) Târîh-i Sultan Süleymân adlı eserinin bir bölümü olup müstakil çeşitli nüshaları vardır (Topkapı Sarayı müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1280; İÜ Kütüphanesi, TY, nr. 1285). Aynı eserin Târîh-i Budin (Târîh-i Feth-i Budin) ve Târîh-i Üngürüs adlı müstakil nüshaları da bulunmaktadır. Bunlara ilaveten Celâzâde Sâlih Çelebi’nin Belgrad Fetihnâmesi’nin de sayılan eserler gibi Târîh-i Sultan Süleymân’ın bir bölümü olduğu ve müstakil nüshalarının bulunduğu belirtilmektedir.25

17. Nüzhetü’l-esrâr fî fethi Kal‘ai Sigetvar. Münşeât sahibi Ahmed Feridun Bey’in (ö. 991/1583) bir eseri olup Zigetvar muharebesi ve fethiyle ilgili bilgiler verilmektedir.26 Eser içinde ayrıca Kandiye Fetihnâmesi de vardır.

18. Fütûh-ı Yemen (Fetihnâme-i Yemen). Rumûzî tarafından 977’de (1569-70) yazılmış mesnevî tarzında 20.000 beyitlik manzum bir fetihnâme olup eserde sultan II. Selim zamanında (1566-1574) Yemen’e gönderilen Sinan Paşa’nın fetihleri anlatılmaktadır. Fetihnâmede Sinan Paşa’nın Yemen’deki fetihlerine dair söylenmiş tarihler, methiyeler ve manzumeler de bir araya toplanmıştır. Eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi’ndedir (Ali Emîrî, nr. 1311).27 Eserin

İstanbul Üniversitesi’nde bulunan (TY, nr. 6045) minyatürlü nüshası otuz üç sayfalık bir özettir.

19. Zafernâme-i Ali Paşa. Niyâzî adındaki müellif bu eserini 992’de (1584) telif etmiştir. Müellif eserinde 991’de (1583) İranlıların tecavüzü üzerine Bağdat’a vali olarak gönderilen Elvendzâde Ali Paşa’nın (ö. 1007/1599) İranlılara karşı elde ettiği başarıları anlatmakta ve methetmektedir. Eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi’ndedir (Ali Emîrî, nr. 396).28

20. Târîh-i Feth-i Engürüs. Andelîb mahlaslı bir şair tarafından yer yer manzum bir şekilde telif edilen bu eserde bu fetih neticesinde ‘Eğri Fatihi’ unvanını alan Sultan III. Mehmed’in 1005’deki (1596) Eğri Kalesi fethi anlatılmaktadır. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Halet Efendi, nr. 623).29

21. Fetihnâme-i Egri. Talikîzâde Mehmet Subhi Efendi’nin eseri olup baştan sona kadar arada bazı kısımlar hariç manzumdur. Mesnevî nazım şekli ile yazılan eserin tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Hazine, nr. 1609).30

22. Yanıkkale Zafernâmesi. Aynı zamanda bir divan şairi olan ve divân-ı hümayun kâtipliği yapan şair Abdî (ö. 1014/1605) tarafından kaleme alınmış manzum bir fetihnâmedir. Yanıkkale, Tata, Sen Martin, Çeşnik vb. bazı kalelerin 1002’de (1593-94) Sinan Paşa tarafından fethedilişini anlatan mensur bir mukaddimeden sonra 317 beyitlik bir mesnevidir.31

23. Cihadnâme. Sâfî Mustafa Efendi tarafından nazmedilerek III. Murad’a (1574-1595) takdim edilen eserde Hayreddin Paşa’nın (vf. 953/1546) Cezâyir’i fethi anlatılmaktadır. British Library’de (add. 24.958) bulunan tek nüshası 161 varaktır.

24. Fetihnâme. Sipâhîzâde Ahmed tarafından telif edilen eserde Sultan I. İbrahim tarafından Venediklilere karşı 1054’te (1644) başlatılan ve yirmi

iki yıl süren muharebenin neticeleri hakkında bilgi verilmektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshası (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 783) Fetihnâme-i Girid ve Bosna başlığını taşımaktadır.32

25. Târihçe-i Feth-i Revan ve Bağdad. Karaçelebizâde Abdülaziz tarafından (ö. 1068/1658) telif edilen, Zafernâme adıyla da anılan eserde Sultan IV. Murad’ın 1044’te (1635) başlayıp 1049’da (1640) tamamladığı Revan ve Bağdat seferi hakkında bilgiler verilmektedir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Esad Efendi, nr. 2086/3).33

26. Zafernâme. Sultan II. Mustafa’nın (1695-1703) sır kâtibi olan Mustafa Nedim’in bu manzum eserinde sultanın Edirne’den Belgrad’a gidip Tamışvar ve bazı kaleleri alışı ve tekrar İstanbul’a dönüşü anlatılmaktadır. Bir nüshası Millet Kütüphanesi’ndedir (Ali Emîrî, nr. 1343).

27. Cevâhirü’t-tevârîh. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın seferleri ve özellikle Kandiye’nin fethi anlatılan eser Paşa’nın mühürdarı Hasan Ağa tarafından yazılmış edebî özellikler kazanması için de Osman Dede tarafından yeniden kaleme alınmıştır. Hasan Ağa eseri 1080’de (1669) tamamlamıştır.34 Eserin Osman Dede’ye verilişi ise Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa’nın ölüm yılında (1087/1676) gerçekleşebilmiştir.

28. Fetihnâme-i Kamaniçe. Nâbî tarafından yer yer manzum ve ekseriyetle de mensur bir şekilde telif edilen bu fetihnâmede Sultan IV. Mehmed zamanındaki (1648-1687) Kamaniçe Kalesi’nin fethine dair geniş bir bilgi verilmektedir. Eserin çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1466/2, Esad Efendi, nr. 2425/3, 3407/2; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1309, Yeniler, nr. 730; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 470; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3307/3).35

29. 1715 Osmanlı-Venedik Harbiyle İlgili Kısa Bir Manzume. Bestekâr, neyzen ve saz şairi Derviş Musa’ya (ö. 1140/1728) ait olan bu manzumede

Sultan III. Ahmed devrinde (1703-1730) şehit Ali Paşa'nın Mora'da kazandığı zaferler dile getirilmektedir. Bu kısa manzume divan tarzında olup aruz vezniyle kaleme alınmıştır.36

30. Fetihnâme-i Belgrad. Antakyalı Mustafa Münîf'in (ö. 1156/1743) yazdığı eserde Sultan I. Mahmud zamanında 1152'de (1739) sadrazam olan Hacı Mehmed Paşa tarafından elde edilen Belgrad zaferi ve muâhedesi anlatılmaktadır. Mensur-manzum karışık olan eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 3655/3; Reşid Efendi, nr. 992/6) bulunmaktadır.37

31. Fetihnâme-i Belgrad. Osmanlı sadrazamlarından Koca Ragıb Paşa (ö. 1176/1762) tarafından yer yer manzum bir şekilde telif edilen ve I. Mahmud'a takdim edilen eserde bir önceki fetihnâmede işlenen konu ele alınmaktadır.

Eserin çeşitli nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3442/2, 3655/2, Reşid Efendi, nr. 672, Hüsrev Paşa, nr. 385/4; İÜ Kütüphanesi, TY, nr. 2593).38 Ayrıca eserde Sadrazam Hacı Mehmed Paşa'nın iktidar ve ehliyetine dair bilgi de bulunmaktadır.

32. Hayrâbâd. Salih Hayri (ö. 1284/1867-68) tarafından yazılmış olan eser 1269'daki (1853) Kırım muharebesinin manzum bir tarihçesidir. Eserin baş kısmında Sebeb-i Telif'ten sonra bu muharebeye sebep olan olaylar hakkında bilgi de bulunmaktadır. Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi, nr. 1118) ve Millet (Ali Emîrî, nr. 1330) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır.39

Bunlar dışında kütüphanelerde nüshaları bulunan ve müellifleri bilinen fetihnâmelerin bir kısmı da şunlardır: Cizyedarzâde Bahaddin Efendi'nin Fetihnâme-i Bahaddin'i (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1428), Edirneli Ali Efendi'nin Fetihnâme-i Mekke-i Mükerreme'si (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3797), Dârüssaâde ağası

Mehmed Ağa'nın Fetihnâme-i Gence'si (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1296), Abdurrahman Hıbrî'nin (ö. 1087/1676) Târîh-i Feth-i Bağdad'ı,40 Hüseyin Behcetî'nin (ö. 1094/1683, yer yer manzum) Zafernâme'si (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2368), el-Hâc Mehmed Arif Efendi'nin manzum Fetihnâme-i Garrâ be-Târîh-i Ra'nâ'sı (Mısır'ın 1216'da [1801] Fransızlardan istirdadına dairdir [Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1438]), Mehmed Esad Efendi'nin (ö. 1276/1859-60) Sultan II. Mahmud'un emriyle yazdığı Feth-i Kostantıniyye'si (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 439).41

Cumhuriyet dönemi şairlerinden Yahya Kemal Beyatlı'nın Eski Şirin Rüzgârıyle adlı kitabındaki "Selimnâme" adlı bölümü de yukarıda belirtildiği gibi bir "Selimnâme" olması yanında (s. 7-20) aslında Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran, Mercidâbık ve Ridâniye zaferlerini son derece edebî bir üslupla dile getiren bir fetihnâme sayılabilir.

Ayrıca son dönem şairlerinden Necati Yazgan da Fetihnâme (İstanbul 1970) adını verdiği kitabının bilhassa ilk bölümünde İstanbul'un fethi ve Fatih Sultan Mehmed'le ilgili şiirlere yer vermiş bulunmaktadır.

1 Bu mektup ve fermanlar dost devletler için bir müjde, düşmanlar için ise tehdit mahiyetinde idi. Bu tür fetihnâmelerde ağdalı bir dil kullanılır, sultanın güç ve kudretinden bahsedilerek düşman askerinin sayısının fazlalığı dile getirilirdi. Düşmanlara gönderilen tehditnâmelerde ise ağır ve küçültücü ifadelere yer verilirdi. Bu şekildeki ferman ve mektuplar için bk. Hasan Aksoy, "Tarihî Bir Belge ve Türk İslâm Edebiyatında Bir Tür Olarak Fetihnâmeler", İLAM Araştırma Dergisi, II/2 (İstanbul, Temmuz-Aralık 1997), s. 7-19.

2 G. L. Lewis, "The Utility of Ottoman Fethnames", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis B. M. Holt), London 1962, s. 192.

3 Mehmed Ali Efendi’nin Fetihnâme-i Garrâ be-Târîh-i Ra‘nâ adlı hacim itibariyle küçük olan manzum eserinin başında toplu olarak cihad âyetleri yer almaktadır (bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1438).

4 Bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1609, türlü yer.

5 Bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü, nr. 1271, türlü yer.

6 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1438.

7 Nabi’nin Fetihnâme-i Kamaniçe (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 1466/2) ve Andelîb’in Feth-i Bilâd-ı Engürüs (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 623) adlı fetihnâmeleri bu tarz eserlere örnek olabilir.

8 Bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1428. Eser 28 varak olup çok ağır bir uslûp kullanılmıştır.

9 Bk. Süleymaniye Ktp., Halef Efendi, nr. 623. Eser 56 varaktır.

10 Bk. G. L. Lewis, “The Utility of Ottoman Fethnames”, Historians of the Middle East, s. 192.

11 Tek nüshası National Bibliothek’te (MS Or., nr. 1975) bulunan eser Franz Babinger tarafından tıpkı basım olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1955).

12 Eserin bulunabilen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (bk. Revan, nr. 1271).

13 Bilinebilen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde (nr. 4087) bulunan eser Selâhattin Tansel tarafından yayımlanmıştır. Bk. “Silahşor’un Fethnâme-i Diyar-ı Arab Adlı Eseri”, Tarih Vesikaları, sy. 2 (17), s. 294-320; sy. 3 (18), s. 430-454.

14 Eser M. Pavet de Corteille tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Paris 1859). Bu konuda ayrıca bk. Mustafa Fayda, “İbn

Kemâl’in Hayatı ve Eserleri”, Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1989, s. 53.

15 Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 700) bulunan eser için ayrıca bk. İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogları I. Türkçe Tarih Yazmaları, İstanbul 1943-1951, s. 295. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki (Hazine, nr. 1608) nüshasını Sinan Çavuş’a nisbet ederek Süheylâ Artemel tıpkı basım halinde neşre hazırlamış ve Tarihî Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı da yayımlamıştır (İstanbul 1987). Eserin bu nüshası seferle ilgili gerçekten güzel minyatürler, harita ve krokilerle oluşturulmuş bulunmaktadır. Çoğu mensur ve az bir kısmı manzum olan eserin bu nüshası 146 varaktır.

16 Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Ayasofya, nr. 3217). Diğer nüshaları için bk. Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogu, s. 156-157.

17 Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Esad Efendi, nr. 2086/1). Ayrıca bk. a.g.e., s. 133-134.

18 Nüshaları için bk. a.g.e., s. 134-135.

19 Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2433.

20 Âlî’nin eserleri için ayrıca bk. Bekir Kütükoğlu, “Âlî Mustafa Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), II, 414-415.

21 Eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde (nr. 3268) bulunmaktadır. Eser için ayrıca bk. Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogu, s. 170.

22 Bk. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (TDEA), İstanbul 1979, III, 209-210. Murâdî’nin bu ve diğer fetihnâmeleri aslında Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı Barbaros Hayreddin Paşa’nın fetih ve gazalarını anlatan eserinin parçalarıdır (Bu konu için bk. Aldo Gallotta, “Gazavât-ı

Hayreddin Paşa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIII, 437.

23 British Library'deki nüsha 53 varak olup, nesih hatla yazılmıştır. İstinsah tarihi ise Şevval 969 (Haziran 1562)'dur. Ayrıca bk. Abdülkadir Özcan, "Cerbe", DİA, VII, 392.

24 Tabakatü'l-memâlik'in tıpkı basımı Petra Kappert tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden 1981). Yazma nüshaları Millet (Ali Emîrî, nr. 289) ve Nuruosmaniye (nr. 3170/3) Kütüphanelerinde bulunmaktadır.

25 Aslında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha Târîh-i Budin adıyla kayıtlı olup eserin 936 Zilhiccesinde (Ağustos 1530) tamamlanan müellif nüshasıdır. Eserin Târîh-i Engürüs adıyla kayıtlı nüshası da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 3096) nüshadır. Mohaçnâme adıyla kayıtlı nüsha ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. Ayrıca bk. "Celâlzâde Sâlih Çelebi", DİA, VII, 263 ve Agâh Sırrı Levend, Gazavatnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnâmesi, Ankara 1956, s. 379.

26 Bk. Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogu, s. 115-116; ayrıca bk. Abdülkadir Özcan, "Feridun Ahmed Bey", DİA, VIII, 558. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Hazine, nr. 1339) nüshası Nüzhetü esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar adıyla kayıtlıdır. Eserin Millet Kütüphanesi'nde de (Ali Emîrî, nr. 330) bir nüshası bulunmaktadır.

27 Eser üzerinde Hulûsi Yavuz bir doktora tezi hazırlamıştır (Rumûzî'nin Târih-i Feth-i Yemen'i ile Arşiv Vesikalarına Göre Sinan Paşa'nın Yemen'e Fethi ve XVI. Asırda Yemen'in Sosyal Yapısı, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum 1980). Bu çalışmada eserin 18. 000 beytinin tenkitli metni verilmiştir.

28 Eserin diğer nüshaları için bk. Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogu, s. 220.

29 Diğer nüshaları için bk. a.g.e., s. 130-131. Eserin dış kapağında Feth-i Bilâd-ı Engürüs, iç kapağında ise Târîh-i Engürüs kaydı bulunan bu eser Andelîb'e nisbet edilmektedir. Ancak "bu bende-i hakîr ü pür taksir el-meşhûr be-Dâî fakir-i kal'a-i Egri tasvir itmek lazım gelmeğin bu minval üzere tahrir olundu ki…" ibaresinden de eserin Dâî tarafından telif edildiği anlaşılmaktadır. Bu nüshadaki Dâî isminin Anadelîb'den sonra başka biri tarafından konabileceği akla gelen en iyi ihtimal olsa gerektir (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 623, vr. 16a).

30 Eser Üzerinde Vahit Çabuk doktora çalışması yapmıştır (Talikîzâde Mehmed Efendi'nin Eğri Fetihnâmesi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987).

31 Bk. Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu, s. 104-105; ayrıca bk. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, I, 11.

32 Diğer nüshası için bk. Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu, s. 118-119.

33 Ayrıca bk. a.g.e., s. 109.

34 Latince'ye tercüme edilen eserin yurt içinde ve dışında çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca bk. Abdülkadir Özcan, "Cevâhirü't-tevârîh", DİA, VII, 434-435.

35 Aynı seferle ilgili Amasyalı Ali Âlî (ö. 1076/1665)'nin 1060'ta (1650) kaleme aldığı ve fethi geniş bir şekilde anlattığı bir eser daha bulunmaktadır (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 398).

36 Bk. Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 799; Nuri Özcan, "Derviş Mûsa", DİA, IX, 194-195.

37 Mustafa Münif Antakya'da yetişmiş olup bilahare İstanbul'a gelmiş ve Maliye tezkireciliğine kadar yükselmiştir. Divanı basılmıştır (bk. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, VI, 472).

38 Diğer nüshaları için bk. Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu, s. 231-232.

39 Diğer nüshaları için bk. a.g.e., s. 253-254.

40 Bk. a.g.e., s. 113.

41 Adları zikredilen bu fetihnâmeler dışında kütüphanelerde müellifi bulunamayan fetihnâmeler de vardır. Fütühât-ı Hanya (Köprülü Ktp., nr. 337/4), Feth-i Kandiye (Köprülü Ktp., Hafız Ahmed Paşa, nr. 214), Feth-i Rodos (Nuruosmaniye, nr. 3170/3), Fetihnâme-i Cezîre-i Sakız (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1427) bu fetihnâmelerdendir.

Ahmed b. Ali el-Kalkaşendi, Subhu’l-a‘şâ (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1407/1987, VI, 387.

Aka, İsmail, “Timur’un Ankara Savaşı (1402) Fetihnâmesi”, Türk Tarih Kurumu Belgeler, Ankara 1981-1986, XI/15.

Aksoy, Hasan, “Fetihnâme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1995, XII, 470-472.

Aksoy, Hasan, “Tarihî Bir Belge ve Türk İslâm Edebiyatında Bir Türk Olarak Fetihnâmeler”, İLAM Araştırma Dergisi, II/2, Temmuz-Aralık 1997, s. 7-19.

Arat, Reşit Rahmeti, “Fatih Sultan Mehmed’in Yarlığı”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1936-1939, VI, 285-290.

Ateş, Ahmet, “İstanbul’un Fethine Dâir Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevablar”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, İstanbul 1953, IV/7, 11-18.

Bahâaddin Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile’t-teressül, Tahran 1315.

Banarlı, Nihad Sami, Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, I-II, İstanbul 1971-1979.

Decei, A., “Un Fetihname-i Karabogdan (1538) Nasuh Matrakçı”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 113-124.

Fayda, Mustafa, “İbn Kemal’in Hayatı ve Eserleri”, ŞeyhülİslâmİbnKemal Sempozyumu, Ankara 1989, s. 47-54.

Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü’s-selâtîn, İstanbul 1274-1275, I-II.

——, “Fetihnâme-i Hayreddin Paşa”, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (TDEA), İstanbul 1979, III, 209-210.

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye (nşr. Adnan S. Erzi), Ankara 1956.

——, İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogları I. Türkçe Tarih Yazmaları, İstanbul 1943-1951.

Kerslake, Celia J., “Celâlzâde Mustafa Çelebi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1993, VII, 261.

——, “Celâlzâde Salih Çelebi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1993, VII, 263.

Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultan Mehmed (nşr. Franz Babinger), İstanbul 1955.

Köprülü, M. Fuad, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981.

Kütükoğlu, Bekir, “Âlî Mustafa Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1989, II, 414-415.

Kütükoğlu, Bekir, “Diplomatik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1994, IX, 365.

Levend, Agâh Sırrı, Gazavatnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey’in Gazavatnâmesi, Ankara 1956.

Lewis, G. L., “The Utility of Ottoman Fethnames”, Historians of the Middle East (ed. B. Lewis P. M. Holt), London 1962.

Lewis, G. L., “Fathname”, Encyclopaedia of Islam (new edition), II, 839-840.

Özcan, Abdülkadir, “Cevâhirü’t-tevârih”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1993, VII, 434-435.

Özcan, Abdülkadir, “Cerbe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1993, VII, 292.

Özcan, Abdülkadir, “Feridun Ahmed Bey”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1993, VIII, 558.

Özcan, Nuri, “Derviş Musa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1994, IX, 194-195.

Tansel, Selahattin, “Silahşor’un Fetihnâme-i Diyar-ı Arab Adlı Eseri”, Tarih Vesikaları, Yeni seri, I (Ocak 1958), sayı 2 (17), s. 294-320; Yeni seri, I (Mart 1961), sayı 3 (18), s. 430-454.

Turan, Osman, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı, Ankara 1948.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara 1970 (2. baskı).

Yinanç, Refet, “Fatih’in Türkçe İstanbul Fetihnâmesi”, Türk Dünyası Araştırmaları, İstanbul, Nisan 1984, sayı 29, s. 18-24.

Zekeriyyazâde, Ferah (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980.

Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Edebî Nitelikli Hac Seyahatnâmeleri / Dr. Menderes Coşkun [s.806-814]

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Önsöz

Ondokuzuncu yüzyıldan önce Türkçe olarak kaleme alınmış hac seyahatnamelerini bir tür olarak ele alan, onları gruplandıran ve tanıtan bu çalışmanın birinci bölümü daha önce yayımlanmıştı. Birinci bölümde özellikle İstanbul-Mekke arasındaki hac konaklarını konu edinen rehber nitelikli manzum ve mensur hac seyahatnameleri içeriklerine göre gruplandırılmış ve tanıtılmıştı.1 Bu yazımızda hac seyahatnamelerinin üçüncü ve dördüncü gruplarına giren seyahatnameleri tanıttık. Üçüncü grup eserler içinde önce hac seyahatnamelerinin 19 ve 20. yüzyıllardaki modern uzantıları olan ve hatıra, mektup ve rapor tarzında yazılmış eserleri söz konusu ettik. Bu eserler arasında Süleyman Şefîk Söylemezoğlu'nun Hicâz Seyâhat-nâme'si Memdûh Bey'in Surre-nâme'si, Aşçı Dede'nin hatıra nitelikli seyahatnamesi, Cenab Şahabettin'in Hac Yolunda adlı eseri vardır.

Daha sonra, 19. yüzyıldan önce kaleme alınan ve elimizdeki en geniş hac seyahatnamesi olan Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinin dokuzuncu cildini inceledik. Dördüncü grup içinde yer alan eserlerden ilki Hasibe Mazıoğlu tarafından British Library'de bulunan Ahmet Fakih'in Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe adlı eseridir. Bu eseri tanıtırken daha önce Mazıoğlu'nun söylediklerini tekrar etmemeye çalıştık. İkinci eser Hicaz Seyahatname'si adı ile Aşık Çelebi'ye atfedilen Fevrî'nin mektup tarzındaki seyahatnamesidir.

1. Hatıra Nitelikli

Hac Seyahatnameleri

Yazarların yolculuk gözlem ve izlenimlerini sırf yolculuk hatırına dile getirdikleri eserlere doğrudan seyahatname ve hatıra adı verilir. Hatıra, günlük gibi otobiyografik eserler yazma geleneği Osmanlı Türk Edebiyatında pek oluşmamıştır. Günümüzde bile Türk toplumunda teknolojik kolaylıklara rağmen günlük veya otobiyografi yazma kültürü pek gelişmemiştir. Bu tür eserler aslında sıra dışı hayatların ve maceraların ürünüdür. Kendi hayatını veya yaşadığı bir macerayı sıradışı veya ilgi çekici bulan kişiler de hatıra veya günlük yazabilir. Osmanlıların sekiz-on ay süren hac yolculuklarını pek yazmamalarının sebeplerinden birkaçı şunlar olabilir:2

* Yolculuğun bir macera olarak değil de yapılması gereken bir görev olarak görülmesi (psikolojik),

* Aynı yolculuğun her sene binlerce hatta on binlerce kişi tarafından yaşanması (bir bakıma sıradanlaşması),

* Yolculuğun, yolcuların kendi iradelerinde olmaması, diğer bir ifadeyle yolculuğun gidişatında yolcuların birey olarak dahillerinin hemen hemen hiç olmaması,

* Devlet tarafından organize edilen ve özel bir askerî birlik tarafından korunan bir kervan içinde yapılan yolculuğun monotonlaşması ve sürprizlere açık olmaması,

* Günlük ve otobiyografi yazma geleneğinin ne kültür olarak ne de edebî bir tarz/tür olarak toplumda pek gelişmemesi.

Öncelikli konuları İstanbul-Mekke arasındaki güzergâh üzerindeki konaklar veya haccın kuralları olmayan seyahatnamelerin elimizde olanları kendilerine özgü özellikler taşırlar. Bunların hemen hemen hepsi için ayrı bir başlık oluşturmak mümkündür. Bu çalışmada bu eserlere, onları katagorize edici bir bakış açısıyla bakarak, onları iki ayrı grup altında incelemeyi uygun bulduk. Yazarın yolculuk boyunca gördüğü, duyduğu ve yaşadığı şeyleri belli bir seçime tabi tutmadan -en azından bunu ifade etmeden- anlattığı eser(ler)i üçüncü grup altında, yolculuk hatıralarını edebî bir üslûpla anlatmayı hedefleyenleri ise dördüncü grup altında inceledik.

Yazarların, hac yolculukları sırasında gördükleri ve duyduklarını istiare ve mecazlardan uzak tabiî bir dil ve üslûpla anlattıkları seyahatnameler yazılış gayelerine ve içeriklerine göre belli oranlarda hatıra veya rapor özelliği taşırlar. Ne hacı adayları için hac konakları ve hac kuralları hakkında hazır bilgi vermek, ne de yolculuklarını edebî bir üslûpla anlatmak bu eserlerin yazılış gayeleri arasında gözükmez. Bu grup içinde yer alan seyahatnameleri, otobiyografik hikâye ve romanların ilkel şekilleri olarak görebiliriz. Çünkü bu seyahatnamelerdeki betimlemelerde yazarın varlığı ya aktif ya da pasif olarak, yani tasvir edilen olayın ya yaşayıcısı ya da izleyicisi ve anlatıcısı olarak daha sık ve belirgin hissedilir.

Burada 19. ve 20. yüzyılda kaleme alınmış ve bu grup içinde incelenebilecek birkaç hac seyahatnamesinden kısaca bahsetmek gerekir. Bunlardan birisi Söylemezoğlu Süleyman Şefik'in Hicâz Seyâhatnâme'si3 adlı hacimli eseridir. Şu ana kadar tek nüshasına rastladığımız bu

seyahatnamede Söylemezoğlu, 1890 yılında surre emini olan babası ile yaptığı hac yolculuğunda gördüğü, duyduğu ve yaşadıklarını anlatır. Aslında eser Arap şehirlerinin durumu hakkında Sultan II. Abdülhamid, (1876-1909) rapor olarak hazırlanmıştır.[4] Söylemezoğlu, uğradığı şehirlerin havası, halkı, dağları, ırmakları, gölleri, kaplıcaları, ürünleri ve binaları hakkında bilgi verir. Yazar, o dönemde Arabistan'da etkin bir role sahip olan Vehhabilerle ilgili olarak da oldukça ayrıntılı bilgi vermektedir.[5] 385 yapraktan oluşan seyahatname, harita ve suluboyalı resimler içermektedir.[6] Sadettin Buluç tarafından 1981'de Türk Tarih Kurumu tarafından düzenlenen bir kongrede tanıtılan bu seyahatname şimdiye kadar ne transkribe edilmiş ne de ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.[7] Rapor nitelikli diğer bir seyahatname Memdûh Bey'in Surre-nâme'sidir. Memdûh Bey, 1335/1916 yılında surre emini olarak yaptığı hac yolculuğunu bu eserde kısaca anlatmaktadır. Eser, V. Mehmed'e (1909-18) sunulmuştur.[8]

Yolculuk izlenimlerinin, rapor olarak değil de bir hatıra olarak veya başka sebeplerle anlatıldığı seyahatnameler de vardır. Bunlardan birisi Aşçı Dede (1828-1910?) tarafından kaleme alınmıştır. Sade bir dil ve üslûpla kaleme alınan Aşçı Dede'nin eseri birinci tekil/teklik şahıs ekleriyle sunulmuştur. Bu bakımdan bu seyahatname otobiyografik bir hikâye olarak kabul edilebilir. Bu seyahatname Carter Vaughn Findley tarafından İngilizceye çevrilmiştir.[9]

20. yüzyılda yazılan hatıra ve mektup nitelikli diğer bir seyahatname, Servet-i Fünûn edebiyatının ikinci önemli şairi olarak kabul edilen Cenab Şahabeddin (1870-1934) tarafından yazılmıştır. Hac Yolunda adını taşıyan ve 1909'da kaleme alınan[10] bu seyahatname on yedi mektuptan oluşmaktadır. Cenab, bu mektupları vapurla İstanbul'dan İskenderiye'ye oradan da Kahire üzerinden Mekke'ye giderken kaleme almıştır.[11]

Farklı bakış açılarıyla rapor, hatıra veya mektup tarzında kaleme alınan bu eserler içerik, üslûp ve yazılış gayeleri bakımlarından bir gelenek oluşturmazlar. Bu eserlerin sayıları az, içerikleri sınırlıdır.

19. yüzyıl, bu çalışmanın ilgi alanının dışında olduğu için bu yüzyılda kaleme alınan eserleri burada söz konusu etmeyeceğiz. Maalesef 19. yüzyıl öncesi dönemde kaleme alınmış eserlerden bu grup altında inceleyeceğimiz tek bir eser vardır: Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinin dokuzuzuncu cildi.

1.1. Evliya Çelebi’nin hac Seyâhatnâme’si (Dokuzuncu Cilt)12

Evliya Çelebi’nin13 (1611-84) Türk edebiyatındaki seyahatname türünün en ünlü örneği olan on ciltlik Seyahatname’sinin dünya edebiyatındaki seyahatnameler içinde de önemli bir yerinin olduğu ve oldukça ayrıntılı tarihî ve coğrafi bilgi içerdiği bilinmektedir.14 Yaklaşık elli yıllık seyahatlerinde duyduklarını, gördüklerini ve yaşadıklarını anlattığı on ciltlik Seyahatname’sinin dokuzuncu cildinde Evliya Çelebi, 1082/1671 yılında yaptığı hac yolculuğunu hikâye eder. Evliya’nın Şam ile Mekke arasındaki yolculuğunu anlattığı bölümler Seyahatname’nin belki de en hareketli, en etkileyici, en canlı bölümünü oluşturur.

Dokuzuncu cildin başında anlattıklarına göre Evliya, rüyasında merhum babası Derviş Mehmed Zıllî ve hocası Evliya Mehmed Efendi’den aldığı izin ve cesaretle üç arkadaşı ve sekiz kölesi ile Muharrem 1082/21 Mayıs 1671’de hac yolculuğuna çıkar.15 Yaşı altmış civarındadır. Evliya, resmî hac kervanına katılmaz ve kendisine özgü uzunca bir güzergâh takip eder.16 Şam’a varmadan önce Evliya’nın uğradığı bazı yerleşim birimleri şunlardır: Pendik, İznik, İnegöl, Kütahya, Afyon, Uşak, Simav, Kula, Alaşehir, “, Manisa, Menemen, İzmir, Çeşme, Sakız, Sivrihisar, Bodrum, Tire, Nazilli, Denizli, Muğla, Milas, Rodos, Kıbrıs ve bazı diğer adalar, Elmalı, Isparta, Antalya, Alanya, Ermenek, Silifke, Adana, Misis, Maraş, Antep, Kilis,

Halep, Beyrut ve Kudüs. Bir yerleşim biriminden diğerine güvenli bir şekilde ulaşmak için Evliya Çelebi bazen mahalli korumalar kiralar.17

Şam hac kervanına katılmadan önce Evliya, Kudüs’te Mescid-i Aksa ve diğer kutsal yerleri ziyaret eder. Evliya Kudüs’te iken, dönemin sultanı IV. Mehmed Kudüs’teki Harmuş Paşa’ya bir mektup göndererek Şam hac kervanının bu yıl on gün önce yola çıkmasını emreder. Aynı emir Mısır hac kervanı için de verilir. Hacca Mısır hac kervanı ile gitmeyi plânlayan Evliya, bu durumda Mısır kervanına yetişemeyeceğinden Mekke’ye Şam hac kervanı ile gitmeye karar verir. 1082/1671 Ramazan Bayramı’ndan sonra Evliya, Şam’a doğru yola çıkar.18 5 Şevval 1082/4 Şubat 1672’de Şam’a ulaşan Evliya ve arkadaşları Şam’da komutan Hüseyin Paşa tarafından karşılanır. Paşa onların Şam-Mekke arasındaki yol ihtiyaçlarını karşılamak üzere beş deve, bir hecin devesi, bir at, bir çadır ve hizmetli görevliler verir.19 Evliya’nın hac yolculuğunun asıl maceralı bölümü 20 Şevval 1082/19 Şubat 1672’de başlar.20

Öyle gözüküyor ki, Evliya’nın bu riskli ve sıra dışı yolculuğu göze almasının tek sebebi, hac görevini yerine getirmek değildir. Evliya, yolculuğu sırasında Şam kervanının güzergâhı üzerindeki konakların tasviri ile yetinmez güzergâha yakın olan bir çok yere de gidip oraların tasvirlerini de eserine ekler. Bu, Evliya’nın seyahatname yazmak için seyahat yaptığı düşüncesini, diğer bir deyişle, seyahat yapma sebeplerinden bir tanesinin de seyahatname yazmak olduğunu akla getirir. Bu bakımdan seyahatname rapor nitelikli seyahatnamelere de yaklaşır. Güzergâhı bakımından bakılınca da, Evliya’nın hac yolculuğu onun diğer yolculuk silsilesine önemli bir ek veya halka niteliğindedir. Çünkü hacdan ve kutsal yerlerin tasvirini eserine ilâve ettikten sonra Evliya, Şam kervanından ayrılır ve Mısır hac kervanına katılarak Kahire’ye doğru yola çıkar. Bazı Afrika şehirlerine de gittiğini bildiğimiz Evliya, Hindistan’a bile gitmeyi plânladığını söylemiştir.21 Evliya Seyahatname’sinin dokuzuncu cildinin başında onu niçin kaleme aldığına açıklık getirir. Bu açıklamasında Evliya, seyahat yapmayı sevdiğini

ve birçok ülke ve şehir dolaştığından dolayı bilgisinin arttığını söyledikten sonra bu bilgi birikimini değerlendirmek istediği için seyahatname yazmaya karar verdiğini ifade eder. Evliya, bir şehri betimlerken, coğrafya kitaplarında olduğu gibi öncelikle o şehirde bulunan han, hamam, cami gibi önemli binaları söz konusu etmeyi, sonra da başından geçmiş bir olay varsa onu anlatmayı plânladığını söylemektedir.22 Söylediği gibi Evliya, gittiği şehirleri coğrafik ve ansiklopedik bir eser üslûbuyla tasvir eder. Gördüğü binalar, kaleler vs. hakkında tarihî bilgiler verir. Meselâ, bazen bir kalenin içinde kaç askerin bulunduğu veya bir binânın ne zaman kim tarafından yaptırıldığını bildiği kadarıyla tek tek anlatır. Bu ansiklopedik bilgilerin yanı sıra bazen kendi başından geçen olayları da eserine ekler.

İstanbul-Şam arasındaki yolculuğunu betimlerken Evliya şehirlere ait gözlemlerini, bildiklerini ve duyduklarını çoğunlukla nesnel bir dille anlatır. Ara sıra Evliya başından geçmiş olayları da ilave eder. Şam-Mekke arasındaki yolculuğunda uğradığı yerleşim birimleri, daha çok güzergâh üzerindeki konakları, tasvir ederken Evliya yaşadığı olayları da öznel/şahsî bir üslupla dile getirir. Yani bu bölümdeki tasvirlerde nispeten olay ve hareket tasviri daha fazladır ve bu tasvirlerin içinde yazarın varlığı aktif veya pasif olarak daha belirgindir. Bu bakımdan, birinci kısım daha çok (İstanbul-Mekke arası) coğrafik bir kitap niteliğinde iken ikinci kısmın bazı bölümleri otobiyografik bir hikâye gibidir ve seyahatname özelliğini daha kuvvetle taşır.

Seyahatnâme'de tarihî, coğrafik ve otobiyografik bilgilerin dışında 17. yüzyılın bazı önemli simaları hakkında önemli ölçüde biyografik bilgiler vardır. Çünkü Evliya ya yolculuklarının bir bölümünü üst rütbeli bir devlet adamı ile yapmış ya da gittiği yerlerde oraların idarecileri ile muhatap olmuş ve vaktinin önemli bir bölümünü onlarla geçirmiştir. Bu yakınlık Evliya'ya o kişilerin iç ve dış dünyalarını tasvir etme imkânı sağlamıştır.

Nitekim Dankoff'un Melek Ahmed Paşa23 adlı monografisi Evliya'nın bu çeşit tasvirlerinin bir sonucudur. Evliya'nın hac yolculuğu tasvirlerin kahramanı olan devlet adamı da Sarı Hüseyin Paşa'dır.24 Evliya, kelimelerle övdüğü Hüseyin Paşa'yı bazen kasıtlı veya kasıtsız olarak anektodlar vasıtasıyla yerer.25

Evliya, İbn Battuta, İbn Cübeyr ve Marco Polo gibi diğer ünlü seyahatname yazarları gibi seyahat notlarını yolculuktan sonra kitaplaştırmış olmalıdır. Fakat onun yolculuk sırasında notlar aldığı vurgulanmalıdır. Meselâ, Hud, Salih ve Semud gibi peygamberlerin yaşadıkları yerleri betimlerken Evliya, bu kısımların daha müsvedde olduğunu ve daha sonra tashih edileceğini söyler.26 Evliya'nın bu ifadesinin hâlâ eser içinde yer alması onun seyahatnamesinin en azından bu kısımlarını tashih etmediğini gösterir.

Evliya'nın gittiği veya uğradığı bir şehir hakkında olabildiğince ayrıntılı bilgi ve belge topladığını, daha sonra Mısır'da veya başka bir yerde bu yolculuk notlarını kendi bilgi ve hatıraları ile birleştirdiğini, birleştirirken de kendi hikâyecilik sanatını ustalıkla kullandığını söyleyebiliriz. Meselâ, bir keresinde Evliya, Haleb'e daha önce on bir kere geldiğini fakat bu son gelişine kadar seyahatlerinin sıklığından dolayı onu tasvir etmeye imkân bulamadığını söyler.27 Bu, Evliya'nın Haleb'i tasvir ederken yalnız hac yolculuğu sırasında topladığı bilgilere bağlı kalmadığına, şehir hakkında önceden beri birikmiş bilgilerini de kullandığına işaret eder. Dokuzuncu cilt, yazarın ifadesine göre Mısır'da28 tamamlanmış ve kitaplaştırılmıştır.29

Eserde bunu doğrulayan bir çok ifadeye rastlamak mümkündür. Yolculuğunun önceki aşamalarındaki şehirleri betimlerken, kronolojik bakımdan bakılınca, onun daha sonra göreceği binalar ve yerler hakkında bilgi vermesi, eserin yolculuktan sonra yazıldığına veya oluşturulduğuna

işaret edebilir. Meselâ, yazarın Manisa'daki kahvehanelerden bahsederken Şam'daki ve Mısır'daki kahvehaneleri de söz konusu etmesi, onun Manisa tasvirini Mısır'a gittikten sonra yaptığına bir kanıt olabilir.30 Yine, 1075/1664'te gördüğü Bec kalesindeki bir kiliseyi yedi sekiz yıl sonra göreceği İskenderiye'deki bir kilise ile karşılaştırması Seyahatname'nin yolculuktan sonra Mısır'da kaleme alındığının veya en azından gözden geçirilerek kitaplaştırıldığının bir göstergesidir.31

Burada Evliya Çelebi'nin bu oldukça hacimli olan eserini yazarken başvurduğu yazılı kaynakların olup olmadığını da söz konusu etmek gerekir. Evliya, Seyahatname'sinin dokuzuncu cildinin sonunda, elli bir yıldır seyahat ettiğini ve yolculuklarının sıklığından ötürü, tarih kitaplarına danışacak vakit bulamadığını söylemekte ve kimsenin eserinden alıntı yapmadığını iddia etmektedir. Yalnız Mısırlı Şeyh Ali el-Şabramallisi'nin bilgi ve yorumlarından yararlandığını ve Kur'an, hadis gibi temel kaynaklardan faydalandığını itiraf etmektedir.32 Halbuki, Evliya'nın, Seyahatname'sinde birçok yazılı kaynağı kullandığı, Meşkure Eren tarafından Seyahatnâme'nin birinci cildinin üzerinde yapılan bir doktora çalışması ile ortaya çıkarılmıştır. Belki de Evliya diğer eserleri kullanmadığını söylerken onlardan doğrudan alıntı yapmadığını kast etmiş olabilir.

Seyahatname'sinin birinci cildinde Evliya'nın kullandığı kaynaklar Eren tarafından üç gruba ayrılmıştır. Dokuzuncu cilt için de geçerli olan bu gruplar şunlardır:

a) Seyahatnâme'de adı geçen ve Evliya Çelebi tarafından faydalanılmış eserler,

b) Seyahatnâme'de zikredilmediği halde Evliya Çelebi'nin istifade ettiği eserler,

c) Seyahatnâme'de mehaz olarak gösterildiği halde seyyahın istifade etmediği eserler.[33]

Dokuzuncu ciltte bir yerin tarihî geçmişini anlatırken Evliya, adlarını söylemeden bazı tarih kitaplarını[34] referans olarak gösterir.[35] Bu, onun yazılı kaynaklardan doğrudan yararlanmadığına işaret etmektedir. Evliya, bazen de Târîh-i İskender, Kitâb-ı Siyer ve Tevârîh-i Taberî gibi kullandığı eser isimlerini söyler.[36] Evliya'nın bilgisi yalnız kitaplardan ve tecrübelerinden gelmemekte, kendi ifadesine göre, o dedelerinden kendisine ulaşan oldukça fazla sözlü bilgi ve hatırayı da yeri geldiğinde kullanılmak üzere belleğinde saklamaktadır.[37]

Evliya'nın eserinde boşluklar bırakması ve bir nesne ile ilgili bazı bilgileri (tarih, ad gibi) sonradan yazacağını söylemesi, onun daha sonra yazılı kaynaklara başvurmayı plânladığını akla getirmektedir.[38] MacKay'ın şu saptaması doğru gözükmektedir: 'Eğer Evliya daha uzun yaşasaydı, Seyahatname'yi yalnız bırakmayacak; ona Kanun-nâme'lerden ve tarih kitaplarından yapacağı alıntı ve intihallerin yanı sıra kendi uydurmalarını ekleyecekti.'[39]

Evliya yolculuğu sırasında uğradığı kimi şehirlerde, o şehirlerin idarecileri tarafından bilgilendirilmiş ve onların yardımı ile şehirler hakkında bazı resmî bilgi ve belgelere ulaşmış olabilir. Bu düşünceyi Nathan Schur da bir makalesinde destekler. Schur'a göre '17. yüzyıl yazarlarından Evliya Çelebi ve Abdülgânî el-Nablûsî uğradıkları şehirlerin valileriyle daha kolayca ilişki içine girip, oralardaki yönetimin işleyişi hakkında daha isabetli sonuçlara ulaşmışlardır'.[40] Gerçekten de Evliya, Seyahatname'sinde bazen uğradığı bir şehrin nüfusu, şehirdeki askerlerin sayısı, görevlilerin maaşı, bina ve dükkânların sayısı gibi sıradan bir yolcunun kolayca öğrenemeyeceği bilgiler verir. Meselâ, Muğla'daki evlerin sayısının 2.170, asker sayısının 2.000 olduğunu ve valinin 408.000

akçe maaş aldığını söylemektedir.41 Halep hakkında bilgi verirken şehirde görev yapan askerlerin sayısını verdikten sonra Evliya, bu bilgiyi, akrabası Melek Ahmed Paşa'nın bu şehirde valilik yaptığı sırada Defter-i Hakânî'den aldığını söylemektedir.42 Başka bir yerde Evliya, Koca Hüsrev Paşa Sicili'ne göndermede bulunur.43

Ayrıca Evliya'nın hac yolculuğu sırasında uğradığı illerin idarecileri tarafından sıcak karşılandığını da fark etmemek mümkün değildir. Meselâ, Evliya Kudüs'te Harmuş Paşa, Şam'da ve Şam-Mekke arasında Hüseyin Paşa tarafından himaye edilir. Özellikle Şam-Mekke arasındaki yolculuğunda güzergâh dışındaki bazı yerleşim birimlerine asker koruması ile gidip oralar hakkında bilgi toplayıp onları eserine aktarması, sanki onun saray tarafından görevlendirilmiş ve yerel idareciler tarafından korunup kollanmış bir raporcu olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca Evliya'nın bazen devlet idarecilerine yapılması gerekli olan işlerle ilgili mesajlar vermesi dikkat çekicidir. Buraya Evliya'nın bu yolculuklarını kendi istek ve ailesinden kalan mirasla yaptığının söylendiğini kaydedelim.

Evliya, betimlemelerine edebî bir çeşni katmak için Türkçe, Farsça ve Arapça şiir alıntıları da yapsa da onun Seyahatname'de kullandığı dil, gramer bakımından yanlışlıklar içeren oldukça işlenmemiş bir dildir.44 Dildeki bu işlenmemişlik, eserin 19. yüzyılda Hammer tarafından keşfine45 kadar fark edilmemesinin sebeplerinden birisi olabileceğini akla getirmektedir. Burada Seyahatname'yi dünya edebiyatının diğer önemli seyahatnameleri ile karşılaştırmak aydınlatıcı olabilir. 13. yüzyıl Avrupalı yazar Marco Polo seyahat hatıralarını Cenovalı bir esir arkadaşına 1298'de dikte ettirmiştir. Bu Cenovalı esir adı Rusticello olan bir roman yazarıdır.46 Polo'nun seyahatnamesinin yazılması için diğer yazarlarla da işbirliği yaptığı söylenmektedir.47 14. yüzyıl Faslı seyyah İbn Battuta'nın seyahatnamesi de dönemin sultanının sekreteri İbn Cüzeyy tarafından

kaleme alınmıştır. Evliya Çelebi’ye gelince onun, seyahat hatıralarını yazması için edebî kimliği olan birisini bulamadığı açıktır. MacKay’a göre Seyahatname bir kölenin kaleminden çıkmıştır. Köle Seyahatname’yi bazen Evliya’nın dikte ettirmesi ile bazen de notlarından yararlanarak yazmıştır.48

2. Edebî Hac Seyahatnameleri

Hac yolculuğu hatıralarını edebî bir üslûpla anlatmayı hedefleyen ve öncelikli konuları menâzil veya menâsik olmayan eserleri ‘Edebî hac seyahatnameleri’ başlığı veya grubu altında inceleyeceğiz. Bu grup altında topladığımız eserlerin öncelikli yazılış gayeleri arasında okuyucuya belli bir konuyla ilgili ayrıntılı bilgi verme gayesi yoktur. Bu eserlerin yazarlarının hedefi, okuyucuya ayrıntılı bilgi vermekten ziyade edebî ve hisli bir üslûpla kutsal yerleri betimlemektir. Dolayısıyla bu eserlerin yazarlarının edebî kimlikleri daha açık ve daha belirgindir.

Aslında edebî bir kimlik taşıyan dolayısıyla bu başlık altında incelenebilecek eser sayısı daha çoktur. Yukarda farklı gruplar altında verilen eserlerin manzum olanları edebî kimlik taşırlar. Meselâ, Cûdî’nin kaside nazım şekliyle yazdığı seyahatnamesinin, Bahrî ve Sulhî’nin konakları tanıtan manzumelerinin ve Bahtî’nin ve Gubârî’nin haccın kuralları ile ilgili mesnevi nazım şekliyle yazılmış eserlerinin edebî bir kimlik taşıdıkları açıktır. İbrahim Hanîf’in Menâzilü’l-harameyn adlı eseri de kesinlikle edebî bir eserdir. Fakat içeriği ve özellikle başlığındaki ‘menâzil’ kelimeleri bu eserleri rehber nitelikli hac seyahatnameleri başlığı altında incelememize neden oldu. Kısacası bu edebî nitelik taşıyan eserleri, konuları ve yazılış gayeleri bakımından yukarıda belirlediğimiz gruplara daha uygun düştükleri için, onların içinde vermeyi uygun bulduk. Burada Neccârzâde Rızâ’nın Hac-nâme49 adlı manzum eserinin bir seyahatname olmadığını, eserde yazarın hacla ilgili fıkhî ve kelâmî bilgilerini aktardığını söylemek gerekir.

2.1. Ahmed Fakîh'in Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe'si 50

15. yüzyılın başlarında vefat ettiği sanılan Ahmed Fakîh'in Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-şerîfe adlı eseri elimizdeki hac seyahatnamelerinin en eskisidir. Eserde Ahmed Fakîh, hac yolculuğu sırasında uğradığı üç mukaddes şehir ve bu şehirlerdeki kutsal yerlerle ilgili izlenim, bilgi ve görüşlerini anlatır.

Son zamanlara kadar Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-şerîfe'nin şairi Ahmed Fakîh'in Anadolu Türkçesi ile eser veren en eski şairlerden olduğu, 13. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve Mevlânâ'nın babası Bahâ'üddîn Veled'in bir öğrencisi olduğu söyleniyordu. Bunun yanlış olduğunu iddia eden Osman Fikri Sertkaya, Ahmed Fakîh adını taşıyan beş ayrı kişinin olduğunu ortaya çıkardı. Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-şerîfe'de kullanılan Türkçenin özelliklerinden hareketle Sertkaya, bu eserin yazarı olan Ahmed Fakîh 14. yüzyılın ikinci yarısı veya 15. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olduğu yargısına ulaşmaktadır.51

Hasibe Mazıoğlu tarafından British Library'deki Türkçe yazmalar içinde (Or. 9848) bulunan Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-şerîfe, 339 beyitten oluşmaktadır ve yazma 21 varaktır. 339. beyitten sonra Mescid-i Aksa'yı konu edinen üç şiir daha vardır. Eser Hasibe Mazıoğlu tarafından yeni harflere çevrilmiştir. Burada söylenilenlerin büyük çoğunluğu Mazıoğlu'nun çalışmasının 'giriş' bölümünde söylediklerine bir ek niteliğindedir.

Eserin büyük bir bölümü mesnevi nazım şekliyle yazılmış iken, eserdeki bazı şiirler gazel şeklindedir. Eser ilk bakışta belli bölümlere ayrılmış düzenli bir eser görünümünde olsa da okunduğu zaman bu bölümler içinde ve arasındaki konu akışının düzgün olmadığı anlaşılır. Meselâ, şair Medine'yi anlatırken Yusuf peygamberin hikâyesini anlatmaya

başlar ve içinde ve etrafında Peygamberlerin gömülü olduğu bir camiden bahseder. Burada bahsi geçen cami belki de Kudüs civarında Yusuf peygamberin kuyusu yakınlarında bulunan camidir.52 Çünkü bu sözlerden sonra Fakîh otuz beş günde Mekke'ye ulaştıklarını söylemektedir. Halbuki Medine-Mekke arasında rahat bir kervan yürüyüşüne göre on günlük bir yol vardır.

Fakîh yolculuğu ile ilgili sınırlı sayıdaki bilgiyi betimlemelerine serpiştirir. Bu bilgiler daha çok eserdeki temel bölümler arasında bağ görevini üstlenir. Bu serpiştirilmiş bilgilere göre Fakîh, Anadolu'dan (muhtemelen memleketi olarak bilinen Konya'dan) bir grup hacı adayı ile yola çıkar. Güney Anadolu şehirleri ve Şam'dan sonra Fakîh Kudüs'e gelir.

Vatan gurbet idüben yola girdük

Bi-hamdi'llâh ki geldük Kudse irdük53

Rûm ile Şâm'ı geçdüm Arab illerine düşdüm

Şükür kim sana kavışdum i cânum Kuds-i mübârek54

Kudüs'te bir grup arkadaşı ile birlikte iki ay kadar kalır: 55

Oturdum anda iki ay temâmet

Çu yoldaşlar çıkup gitdi selâmet56

Kudüs'ten sonra Fakih'in kervanı, Halîlüllâh (Halîlürrahmân)'a gider:

Gidüp Kuds'den Halîlü'llâh'a irdük

Bi-hamdi'llâh mübârek yiri gördük57

İbrahim, İshak, Yakup, bu perygamberlerin eşlerini, ve Yusuf peygamberinin kabirlerini ziyaret ettikten sonra58 otuz beş günde Mekke'ye ulaşır (Yolda Medine'ye de uğramış olmalıdır):

Pes andan ıruban yola düşdük

Otuz biş günde Mekke'ye irişdük 59

Bu beyti Medine'deki kutsal yerlerin tasvirinden söylemesi onun Medine-Mekke arası yolculuğunun otuz beş gün sürdüğüne işaret etmez.

Çünkü Medine-Mekke arasında on günlük bir mesafe vardır. Nitekim bunu kendisi başka bir beytinde söyler. Mekke'ye Şam kervanından yedi gün önce gelen Fakîh, Mekke'de Mısır'dan gelen hacı adayları ile vakit geçirir. Hac görevini yerine getirdikten sonra Fakîh Mekke'den Şam hac kervanı ile ayrılır ve on günde Medine'ye ulaşır:

Çü Mekke'den geçüben yola düşdük
Biz on günde Medîne'ye ulaşduk[60]

Üç gün Medine'de kaldıktan ve oradaki ziyaret yerlerini ziyaret ettikten sonra Şam'a doğru yola çıkar. Şam'a varınca halk onları yolda karşılar. Yedi gün Şam'da kaldıktan sonra[61] evini ve çocuklarını iyice özleyen Fakîh atla Anadolu'ya gelir:[62]

Mısırlu durdı bir gün göçdi gitdi
Girü geldügi yola Bedre yitdi
Biz anda çünki üç gün turduk i cân
Görüben nûrı kılduk şükr-i Yezdân
Mübârek türbeyi hem yine gördük
Varup yine yüzümüzü aña sürdük
Kamu hâcet dileyüp şükr iderler
Hem ağlaşup kaçan dönüp giderler
Çün ağlaşup çıkuban yola girdük
Bi-hamdi'llâh ki geldük Şâm'a irdük
Fî Zikri Vasfı'ş-Şâmi'l-mübârek
Çıkup Şâm ehli bizi karşıladı
Görüben bizi hiş şazılık itdi
......
Alınduk armağan ile birer at
Ki ol günde seçilür Rûm ile Tat
Yidi gün turduk irtesi gönüldük

Zamân ile ki bir gün eve irdük63

Fakîh, eserini hacdan döndükten sonra kendisini sevinçle karşılayan dostlarını ve hemşehrilerinin kendisinden yolculuğunu anlatmasını istemeleri üzerine yazdığını veya ortaya çıkardığını ifade etmektedir:

Yarenler sordı bana (ki) ne gördün

Hikâyet eyle bize sen ki gördün

Bu medhi çün hakınca dinlemişdüm

Aluban hem bilemce gizlemişdüm

Sunuvirdüm okurlardı işitdüm

Muhabbet şavkı düşdi bir ah itdüm

Fakîh eserinde kutsal yerleri betimlerken ve kendi yolculuk izlenimlerini anlatırken okuyucuya sıkça öğüt de verir. Genellikle sözlerini bir öğütle bitirir. Fakîh betimlemelerini canlı bir üslûpla yaparak okuyucuya kutsal yerleri ziyaret etme arzusu vereceğine inanır.64 Aynı düşünceye ve uygulamaya 17. yüzyıl şairi Nâbî'de de rastlarız.65 Eserinde sade ve kişisel bir üslûp kullanan Ahmed Fakih'in dilinin eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini taşıdığı Mazıoğlu tarafından örnekleriyle açıklanmıştır.66

2.2. Fevrî'nin

Risâlesi Risâle-i Mekkiyye67

Bu Risâle'de 16. yüzyılın önemli şairlerinden olduğu söylenen Fevrî (öl. 1571), 952/1545-6 yılında yaptığı hac yolculuğunu anlatmaktadır. Fevrî'nin Risâle'si Süleymaniye Kütüphanesinde değişik eserleri içeren bir yazmanın içinde 16b-29b yapraklarında yer almaktadır. Yazmanın başında Fevrî'nin bu seyahatnamesi için muhtemelen müstensih tarafından konulan başlık Risâle Fi'l-menâsiki Hacc'dır. Diğer yandan Flugel, Fevrî'nin Risale-i Mekkiye adlı bir eserinin olduğundan bahsederken herhalde elimizdeki bu seyahatnamenin adını söylemektedir.68 Bu seyahatname, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hicaz Seyahatnâmesi başlığı konularak Fevrî'nin yakın

arkadaşı ve Meşâ’irü’ş-şu’arâ yazarı Aşık Çelebi’ye atfedilmiştir. Aşık adının yazmada sıkça geçmesi, katalogcuyu bu seyahatnamenin Aşık Çelebi’ye ait olduğunu zannetmesine neden olmuştur. Halbuki eserdeki bir beyitte hacca gidenin ve dolayısıyla seyahatnameyi yazanın Fevrî olduğu açıkça söylenmektedir:

Tâ‘if-i beyt-i Hudâ ve zâyir-i bâb-ı Rasûl

Fevrî ya’nî hâk-i râh-ı âl u ashâb-ı Rasûl69

Asıl adı Ahmed olan Fevrî, Arnavut asıllıdır. Esir olarak İstanbul’a gelen ve azat edilen Fevrî; Taşköprî-zâde Efendi, Arab-zâde Abdülbâkî Efendi ve Bostân Efendi gibi dönemin ünlü üstatlarından ders alarak iyi bir öğrenim görür. 951/1544’te Bursa kadısına mülâzım olan Fevrî 952/1544 yılında hacca gider. 960/1552 yılında Kanunî Sultan Süleyman’ın Nahçivan seferine katılan Fevrî bu, seferden dönüşünde önce Kapluca’ya sonra da Sultaniye Mederesesi’ne müderris olarak atanır. 978/1571’de Fevrî Şam müftisi iken vefat eder.70

Fevrî 16. yüzyılın önemli tezkirecilerinden Aşık Çelebi ve Hasan Çelebi’nin ifadelerine göre dönemin büyük alim ve şairlerindendir. Sadef-i Sad-güher mesnevisinde dönemin büyük şairlerini eleştirirken Mustafa Âlî, Fevrî’nin adını Necâtî ve Zâtî gibi şairlerin yanında anar:

Biri Fevrî biri Necâtî idi

Birisi vâridât-ı Zâtî idi71

Aşık Çelebi Meşâ’irü’ş-şu’arâ’sının Fevrî maddesinde Fevrî’nin hacca gidişine uzun bir yer ayırır. Fevrî hacca gitmeye niyet ettiği zaman ona bir şiir yazdığını söyleyen Aşık Çelebi söz konusu şiiri tezkiresine almıştır. Aşık’ın mektup şeklindeki bu manzumesine cevap olarak Fevrî hacdan dönerken müjdecibaşı ile kendi yolculuğunu anlatan uzunca bir mektup gönderir. Bu bilgi, birinci olarak Fevrî’nin resmî hac kervanı ile İstanbul’a döndüğünü, ikinci olarak da mektup tarzındaki bu seyahatnamesini

yolculuğu esnasında kaleme aldığını göstermektedir. Eserin sonundaki iki beyit de Fevrî'nin izlenim ve tecrübelerini yolculuğu sırasında hemen kaydettiğinin başka bir delilidir:

Vakfe burda tamâm olsun

Bizi bilenlere payâm olsun72

Sağ olursak buluşmadır maksûd

Biz ölürsek size selam olsun73

Fevrî, mektup tarzındaki seyahatnamesine muhatabı olan Aşık Çelebi'yi överek başlar. Bu manzum ve mensur övgülerinde Aşık'ın Peygamber'in soyundan geldiğini vurgulayan Fevrî, onu Ali b. Sînâ, Sa'd-ı Taftazânî, Kâşânî, Farazdak, Buhârî, Batlamyos (Ptolemy), Taberî ve Nu'mân (Ebu Hanife) gibi ünlü ilim adamlarına ve şairlere benzetir.

Yolculuğun tasviri eserin 19. (a) yaprağında başlar. Fevrî, 9 Rebiülevvel 952/21 Mayıs 1545 tarihinde İstanbul'dan gemi ile hareket eder. Bilindiği gibi resmî hac kervanı İstanbul'dan genellikle Recep ayında ayrılır. Fevrî, Gelibolu'da yatan şehitlerin yanı sıra Muhammediye adlı ünlü manzum siyer kitabının şairi olan Yazıcıoğlu'nun kabrini ziyaret eder. İskenderiye, Reşid, Karafe, Süveyş, Tur ve Cidde'de bulunan Daniyel, Zekeriyya, Musa, Havva, İbn el-Fariz, İmam Şâfi'î, Şeyh San'ân ve Şeyh Garîbî gibi peygamber ve veli mezarlarını (?) ziyaret eder. Fevrî'nin İstanbul'dan Mekke'ye kadarki bu tehlikeli yolculuğu 31 gün sürer.74 Mescid-i Haram'a 8 Receb 952/15 Eylül 1545'te giren Fevrî, Şevval ayının ortalarına kadar Mekke'de kalır. Bu süre içinde Fevrî, umre eder ve bazı alimlerin sohbetine katılır. Daha sonra Medine'ye giden Fevrî, orada bir ay kaldıktan sonra hac etmek üzere tekrar Mekke'ye gelir. Hac ettikten sonra 27 Zilhicce/1 Mart 1546 tarihinde Fevrî Medine'ye doğru yola çıkar. Yolda Bedir ve Huneyn savaşlarında şehit olan ashabın mezarlarını (?) ziyaret eder.

7 Muharrem 953/10 Mart 1546 tarihinde Medine'ye ulaşan Fevrî, burada üç gün kalır ve 10 Muharrem/13 Mart'ta Şam'a doğru yola çıkar. Bu bilgiler, Fevrî'nin Şam hac kervanı ile yolculuk yaptığını ima etmektedir. Şam'da Fevrî, oranın alimleri ile görüşür ve oradaki kabirleri ziyaret eder.

Eserde mesnevi nazım şekliyle yazılmış bir şiirde Fevrî yolculuğunu tekrar özetler. Yolculuğunu anlatıp bitirdikten sonra Fevrî'nin tekrar Arafat'taki izlenimlerini anlatmaya başlaması şaşırtıcıdır. İkinci Arafat tasvirinde Fevrî, Kanunî'nin yanı sıra vezirler, valiler, alimler, kadılar ve öğrencilere dua eder. Sonra, yirmi beyitlik mesnevi şeklindeki bir şiirle Aşık Çelebi'yi över. Bu ikinci Arafat tasviri ve Aşık Çelebi övgüsü, bize Aşık'ın Fevrî'ye yazdığı mektupta kendisine Arafat'ta dua etmesini istemesini hatırlatır.75

Fevrî yolculuk izlenimlerini anlattığı seyahatnamesinde oldukça tumturaklı bir üslûp kullanır. Sanatkârane nesir ve şiir parçalarından oluşan eserdeki nesir parçaları âlî üslûbun bütün özelliklerini taşır. Nâbî gibi Fevrî de konusunu ayrıntılı bir şekilde anlatmaktan ziyade, konuyu edebî ve sanatkârane bir üslûpla anlatmayı hedeflemektedir. Fevrî'nin üslûbu özellikle Arafat, Ka'be ve Ravza-i Mutahhara gibi kutsal yerlerin tasvirinde ve Aşık Çelebi'yi övdüğü şiir ve nesirlerde daha da sanatkârane bir hal almaktadır. Şiirleri, nesir bölümlerine göre çok daha sade ve anlaşılır bir dille yazılmıştır.

2.3. Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i

Eski Türk Edebiyatındaki seyahatname türündeki eserlerin en edebîsi olan bu eser ayrıntılı olarak ayrıca ele alınmıştır.76

Sonuç

19. yüzyıldan önce kaleme alınan elimizdeki hac seyahatnameleri gösteriyor ki, Osmanlılar hac yolculuğu izlenimlerini daha çok bir edebiyat türü olarak değil de okuyucuya faydalı olma gayesiyle yani pratik

sebeplerle kaleme almışlardır. ‘Rehber’ kimliğinden ‘eser’ kimliğine doğru gelişen bu eserlerin manzum olanları veya sanatkârane bir nesirle yazılanları, ‘edebî eser’ ünvanını hak etmişlerdir. Bu tavır veya gelişim çizgisi diğer müslüman milletlerin modern öncesi edebiyatlarında da göze çarpar.77 19. yüzyıldan itibaren pratik gayelerin dışında bir edebiyat türü olarak bir kaç tane seyahatname yazılmıştır. Fakat bu eserler 19. yüzyılda İran Edebiyatı’nda özellikle Kaçar döneminde hac seyahatnamesi türünde kaleme alınan eserlerle kıyaslanabilecek nicelik ve nitelikte değildirler.78 Yine Hindistan gibi Güney Doğu ülkelerinin edebiyatlarında da 19. yüzyıldan itibaren hac seyahatnamesi türünde birçok otobiyografik, romansı eserler kaleme alınmıştır.79

Gerek Türk ve gerekse diğer Müslüman milletlerin edebiyatlarında hac seyahatnamelerinin ilkel şekillerini Menâzil-i Hac adlı güzergâh el kitapları oluşturur.80 Yazma eser kütüphanelerinde Menâzil-i Hac ve Menâsik-i Hac adlı eserlerin sayısı oldukça fazladır. Çoğunluğu itibariyle seyahatname özelliği taşımayan bu eserlerin edebî olmayanları bu çalışmada konu dışında bırakılmıştır. Fakat, yine okuyucuya yol hakkında pratik bilgiler verme niyetiyle yazılmış olmasına rağmen yazarının yolculuk izlenim ve gözlemlerini içeren ve dolayısıyla seyahatname özelliği taşıyan eserler de kaleme alınmıştır. Diğer bir ifadeyle menâzil-i haclar, bazı yazarların elinde seyahatname ve tarihî eser sınıfına yükselmiştir. İçerikteki ve özdeki bu yükselme veya gelişme eserlerin adlarına da yansımış ve yazarlar artık eserlerine menâzil-i hac yerine daha özgün adlar koymaya başlamışlardır. Şu anki bilgilerimize göre bu yazarların ilki 17. yüzyıl müderris ve tarihçilerinden Abdurrahman Hibrî’dir ve rehber nitelikli seyahatnamesinin adı Mesâlik-i Menâsik’tir. İkinci eser Kadrî’nin Menâzilü’t-tarîk ilâ beyti’llâhi’l-atîk’i, üçüncüsü de Mehmed Edîb’in Nehcetü’l-menâzil’idir. 18. yüzyıl yazar ve şairlerinden İbrahim Hanîf’in

Menâzilü'l-haremeyn adlı eseri ise içerik ve yazılış gayesi bakımından içinde bulunduğu rehber nitelikli seyahatnameler tipinden biraz uzaklaşmıştır. Menâzilü'l-harameyn seyahat sırasında yolcuları eğlendirme gayesiyle kaleme alınmış seyahatname türünde bir eserdir. Eserin gerek birçok şiir parçalarıyla gerekse nesrinin yer yer sanatkârane oluşu ile edebî bir çehresi olduğu da inkâr edilemez.

Bahrî, Sulhî, Cûdî, Kâmil gibi bazı şairler seyahatnamelerine edebî bir kimlik verme gayesiyle onları kaside veya mesnevi nazım şekilleriyle manzum olarak kaleme almışlardır.

Müstakbel yolculara yardımcı olmak gayesi dışında değişik hedeflerle yazılmış seyahatnameler de vardır. Bu eserler ne yukarıdaki rehber ve rehber nitelikli seyahatnameler geleneğinin bir devamıdırlar ne de kendileri bir gelenek oluştururlar. Bu eserlerin yazarları çoğunlukla yolculuklarının en azından bazı safhalarını geleneksel hac kervanlarından bağımsız olarak gerçekleştirmişlerdir ve kısmen farklı bir güzergâh izlemişlerdir. Hemen hemen her birisi kendine has özellikler taşıyan bu seyahatnamelerin sayısı oldukça azdır. Bunlardan birisi yolculuğu ve yolculuğunda uğradığı yerler hakkında olabildiğince ayrıntılı bilgi vermeyi hedefleyen Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sidir. Elimizdeki diğer eserler şairlik kimlikleri daha belirgin olan ve seyahatnamelerine de bilinçli bir şekilde edebî bir çehre vermek isteyen yazarların eserleridir. Bu eserlerden ilki 14. yüzyılın sonlarında yaşamış Ahmed Fakih'in Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-şerîfe adlı eseridir. İkincisi Fevrî'nin hac yolculuğu sırasında kaleme alarak arkadaşı Aşık Çelebi'ye mektup olarak gönderdiği Risâle'dir. Üçüncüsü de Eski Türk Edebiyatının en önemli şair ve nesircilerinden Nâbî'nin Tuhfetü'l-harameyn'idir ki tarafımızca ayrıntılı bir şekilde müstakil olarak incelenmiştir.

1 Menderes Coşkun, “Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Hac Seyahatnameleri - I”, Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları, 24 (2000): 91-108

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Menderes Coşkun, “Ottoman attidutes towards writing about the pilgrimage experience” yayıma hazır makale

3 Söylemezoğlu Süleyman Şefik b. Ali Kemali, Hicaz Seyahatnamesi, İstanbul üniversitesi Ktp. (TY. 4199)

4 Yaklaşık on yıl sonra 1900 senesinde hac yolu üzerindeki Arab yerleşim yerleri hakkında Şamlı alim Seyyid Muhammed ‘Ârif b. el-Münîr tarafından Arapça olarak yazılan bir eser yine Sultan Abdülhamid hukümetine sunulmuştur. bkz. Menderes Coşkun, “Pilgrimage narratives in Arabic and Persian literature”, The Great Ottoman - Turkish Civilisation, Vol. II Editör Kemal Çiçek. (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), s. 514

5 Atalar, s. 157-159

6 Söylemezoğlu, y. 58

7 Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Humayun ve Surre Alayları, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), s. 126

8 Bu seyahatname hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Münir Atalar (s. 164-5) ve Fehmi Edhem Karatay, TSMKTYK 1 (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1961), s. 603

9 Carter Vaughn Findley, A Muslim’s pilgrim’s progress: Aşçı Dede İbrahim Halil on the hajj 1898’ C.E. Bosworth et al. (hzr.), The İslâmic World from Classical to Modern Times: Essays in honor of Bernard Lewis (Princeton: Darwin Press, 1989), s. 479-512

10 ‘Cenab Şahabeddin’, TDEA 2, s. 44-8

11 Cenab Şahabeddin, Hac Yolunda (İstanbul: Matba‘a-i Amire-i İhsan, 1325/1907)

12 Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Anadolu, Suriye, Hicaz (1671-1672), 9 (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935)

13 Evliya Çelebi'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cavit Baysun, 'Evliya Çelebi' İA 4, s. 400-412; J.H. Mordtmann [H.W. Duda], 'Ewliya Çelebi' EI2, 2, s. 717-720

14 Mustafa Bilge, Arabia in the work of Awliya Chalaby (The XVIIth century Turkish Muslim traveller)', in Abdelgadir Mahmoud Abdalla, Sami Al-Sakkar, Richard T. Mortel, Abd Al-Rahman, T. Al-Ansari (hzr.), Sources for the history of Arabia 1 (1979), s. 215

15 Evliya, 9, y. 5

16 Evliya'dan önce dünyaca ünlü seyatahatname yazan on birinci yüzyıl İranlı şair Nasır-ı Hüsrev, 12. yüzyıl Endülüslü şair İbn Cübeyr ve 14. yüzyıl Faslı seyyah İbn Battuta da yolculuklarını zorunlu kalmadıkça resmî hac kervanından bağımsız olarak yapmayı yeğlemişlerdir. Yolculukları da sıradan bir hacının yolculuğundan hem daha uzun sürmüş hem de daha maceralı geçmiştir. Yani sıra dışı veya bir bakıma olağanüstü bir yolculuk sürüvenleri olmuştur ve bu bakımdan yolculuk izlenimleri kaydedilmeyi hak etmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için doktora tezimizin 'Pilgrimage narratives in Arabic and Persian literature' bölümüne (s. 17-37) bakınız.

17 Evliya, 9, y. 324, 326

18 Evliya, 9, y. 518

19 Evliya, 9, y. 566

20 Bu yolculuğun bazı bölümlerinin İngilizce çevirisi için bkz. Bilge, s. 216.

21 Evliya, 9, s. 4

22 Evliya, 9, s. 5

23 Robert Dankoff, The intimate life of an Ottoman statesman Melek Ahmed Pasha (1588-1662) as portrayed in Evliya Çelebi's book of travels

(Seyahat-name), (Albany: State University of New York Press, 1991)

24 Hüseyin Paşa ile şerif Sa'd b. Zeyd arasındaki entrikalalı mücadelelerin arka plânı için bak: Carl Max Kortepeter, A source for the history of Ottoman-Hijaz relations: the Seyahatname of Evliya Chalaby and the rebellion of Sharif Sa'd b. Zayd in the years 1671-1672/1081-1082', in Abdalla et al. (hzr.), Sources For The History of Arabia 1, s. 229-246

25 Bu tavır Meşâ'irü'ş-şu'arâ yazarı Aşık Çelebi'de de vardır. bkz. Menderes Coşkun, "A comparison of two dictionaries of literary biography: Aşık Çelebi's Meşâ'ir üş-şu'arâ Hasan Çelebi's Tezkiret üş-şu'arâ" (basılmamış yüksek lisans tezi), The University of Manchester, 1996, s. 60.

26 Evliya, 9, s. 597

27 Evliya, 9, s. 381

28 Bilindiği gibi Evliya hacdan sonra Mısır'a gitmiş ve orada sekiz on yıl kalmıştır (Baysun, s. 400-412).

29 Evliya (9, s. 841) "Evrak-ı Perişanı"nın Mısır'da tamamlandığını açıkça söylerken tamamlanma yılını ve [muhtemelen eserini sunmayı düşündüğü] Mısır idarecisinin adını sonradan yazılmak üzere boş bırakır.

30 Evliya, 9, s. 78

31 Meşkure Eren, Evliya Çelebi seyahatnamesi birinci cildinin kaynakları üzerinde bir araştırma (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1960), s. 11

32 Evliya, 9, s. 841

33 Eren, s. 37

34 Evliya, 9, s. 596, 603

35 Evliya, 9, s. 367, 592, 597,

36 Evliya, 9, s. 603, 604 ve 829 (sırasıyla)

37 Baysun, s. 402; ve Evliya, 3, s. 444

38 Bak Evliya, 9, s. 182

39 Pierre A. MacKay, ‘The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi’, Der Islam 52 (1975), s. 292

40 Nathan Schur, ‘Itineraries by pilgrims and travelers as source material for the history of Palestine in the Ottoman period’, in David Kushner (haz.), Palestine in the late Ottoman period: political, social and economic transformation (Jerusalem, Leiden 1986), s. 384

41 Evliya, 9, s. 201

42 Evliya, 9, s. 368

43 Evliya, 9, s. 381

44 Diğer yandan, Seyahatname 17. yüzyıldaki konuşma dilini yansıtması bakımından önemli sayılmıştır (M.M. Lazarescu-Zobian, ‘Evliya Çelebi and the language of the rebellious Eflaks’, Archivum Ottomanicum VII (1983), s. 330).

45 Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, The Seyahatnâme of Evliya Çelebi, İntroduction by Fahir İz , (Harvard Üniversitesi Basımevi, 1989), s. 11

46 Peter Jackson, ‘Marco Polo and his Travels’ Bulletin of the School of Oriental and African Studies 61 (1998), 82-101, s. 84

47 Jackson, s. 84

48 Pierre A. MacKay ‘The manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi, part I: the Archetype’, Der Islam 52 (1975), 278-98, s. 292

49 Rızâ Neccârzâde, Hacnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud no: 3292/5

50 Ahmed Fakih, haz. Hasibe Mazıoğlu, Kitabu Evsafı Mesacidi’ş-şerife (Ankara 1974), s. 7

51 O.F. Sertkaya, Ahmed Fakih’, DİA 2, s. 65-67

52 Yusuf kuyusuna yakın bir camiden Evliya da bahseder, bkz. Evliya, 9, s. 523.

53 Ahmed Fakih, s. 33

54 Ahmed Fakih, s. 45

55 Mazıoğlu'na (s. 8) göre Fakih hacdan sonra Kudüs'e gelmiş ve orada iki ay kalmıştır. Bu yorum mantıklı gözükmekle birlikte Fakih'in bazı sözleri bizim bu sonuca ulaşmamıza engel olmaktadır. Belki de Fakih hem hacca gidişte hem de dönüşte Kudüs'e uğramıştır ve Fakih ve bir grup arkadaşı dönüşte iki ay orada kalmıştır. Fakat dönüş yolculuğunu anlattığı beyitler Fakih'in Mekke'den sonra doğrudan Şam'a geldiğini açıkça dile getirmektedir.

56 Ahmed Fakih, s. 33

57 Ahmed Fakih, s. 35; Evliya Çelebi'nin kayıtlarına göre Halilürrahman Kudüs'ten yedi saat uzaklıktadır (bak Evliya, 9, s. 504).

58 On birinci yüzyıl İranlı seyyah Nâsır-ı Husrev Sefâretnâme adlı eserinde Anadolu, İran ve Suriye'den gelen hacı adaylarının Mekke'den önce Kudüs'e uğradıklarını söylemektedir (Huda Lutfi, Al-Quds al-Mamlukiyya, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1985, s. 221).

59 Ahmed Fakih, s. 25

60 Ahmed Fakih, s. 22

61 Ahmed Fakih, s. 40

62 Ahmed Fakih, s. 41

63 Ahmed Fakih, s. 40

64 Ahmed Fakih, s. 33:

İşit imdi sana vasfın diyeyin

İşidicek çü dirsin ben gideyin

65 Bak "Nâbî'nin, Tuhfetü'l-Harameyn'inde kullandığı dil ve üslûp"

66 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mazıoğlu, s. 14-16

67 Fevrî (kütüphanenin katalogunda Aşık Çelebi adı yazılıdır), Risâle fi'l-menâsik, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 2828, ya. 16b-29b

68 Ali Nihat Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri Rahmi ve Fevri, Seri 1, (İstanbul: üçler Basımevi, 1948), s. 57

69 Fevrî, Risale fi'l-menâsik, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 2828

70 Fevrî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bak: Aşık Çelebi, haz. G.M. Meredith-Owens, Meşâ'ir üş-şu'arâ or Tezkere of Aşık Çelebi, (London 1971), ya. 203a-208b; Latîfî, haz. Mustafa İsen, Latîfî Tezkiresi (Ankara: Akçağ, 1999), s. 173; Ali Nihat Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII Asır Divan Şiiri Rahmi ve Fevri, Seri 1 (İstanbul: üçler Basımevi, 1948); Abdülkadir Karahan, 'Fawri' EI2 2, s. 869; TDEA 3, s. 212; Mehmet Kalpaklı, 'Fevri', DİA 12, s. 505-6; Walter G. Andrews, Najaat Black ve Mehmet Kalpaklı, Ottoman Lyric Poetry: an Anthology (Austin: University of Texas press, 1997), s. 232-3

71 Gelibolulu Âli, Sadef-i Sad Güher, Millet Ktp. Manzum, No: 978, y. 235; bkz. Mustafa İsen, "Şairlerce meslekdaşlarına yazılan mersiyeler", Ötelerden Bir Ses, (Ankara: Akçağ, 1997), s. 481; İ. Hakkı Aksoyak, Türklük Bilimi Araştırmaları, 5 (Sivas 1997), s. 293

72, 73 Fevri, y. 29b

74 'müdde-i sefer-i bahr u berr ve zamân-î tayy-ı tarîk-i havf u hatar otuz bir gün olunca, Nazm fî sıfatü'l-Ka'be...'

75 Aşık Çelebi, y. 205b

76 Bak Menderes Coşkun, 'The most literary Ottoman pilgrimage narrative: Nâbî's Tuhfetü'l-harameyn', Turcica, 32, 2000 (yayımlanacak)

77 Bosworth, C.E. 'Travel literature', in Julie Scott Meisami and Paul Starkey (hzr.), Encyclopedia of Arabic Literature, 2, Routledge, London 1998, s. 778-80; Metcalf, Barbara D. 'The pilgrimage remembered: South Asian accounts of the hajj', Eickelman and Piscatori (hzr.), Muslim travellers, s. 85-107

78 Farmayan, Hafez and Elton L Daniel, A Shi‘ite Pilgrimage to Mecca: the Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani, (Austin: University of Texas Press, 1990), s. xxiv

79 Metcaff, s. 88

80 Bosworth, s. 77

XVI ve XVII. Yüzyıllarda Halvetî Tarikatı İçindeki Türkçe Menâkıb Edebiyatının Gelişmesi / Dr. John Cury [s.815-822]

Ohıo Devlet Üniversitesi / A.B.D.

Giriş

1576 veya 1577'nin başlarında Halvetî tarikatının Sünbüliye kolunun şeyhinin oğlu eline kalemi alıp geçen asrın en önde gelen şeyhlerinden dördünün menkıbesini yazdı.2 Daha sonra da onu hemen yeni tahta çıkan ve tasavvufa ve rüya tabirlerine ilgi gösteren Sultan III. Murad'a (saltanat yılları 1574-1595) takdim etti.3 Böylece meşhur Halvetî şeyhi Yakup el-Germiyanî'nin (ö. 1571) oğlu Yusuf Sinaneddin b. Yakup (ö. 1581) çok eski bir İslâmi edebi geleneği sürdürüyordu.

Kur'an'ın VII. yüzyıl başlarında Peygamber Muhammed'e vahy edilmesinden sonra sahabiler ve tabiin, kendi hayatlarını Allah'ın emirleri doğrultusunda daha iyi sürdürmeyi öğrenmek için onun davranışları ile ilgili anlatılanları derlemeye başladılar. Peygamber ve ondan hemen sonraki nesillerin arkasından daha çok hadîs/ehâdis olarak anılan ve Müslümanlar arasında değişen derecelerde kabul gören bu anekdot derlemeleri İslâm tarihinin ilk dönemlerinde farklı bölge ve ortamlarda elden ele dolaşmaya başladı. Bu malzeme ile yan yana, genellikle sîre/siyer olarak tanımlanan diğer bir edebi türde sadece Peygamber Muhammed'in ahlaki davranışları ile ilgili hikâyeleri değil aynı zamanda sahabilerin, ilk dört halifenin ve genellikle kendisini takip eden bir cemaati oluşan diğer meşhur kişilerin de hayat hikâyeleri anlatılıyordu.

Sonuçta VIII. ve X. yüzyıllar arasında İslâm mistisizminin, (tasavvuf) ana unsurları önceleri meşhur riyazet ehlinin (zühhâd) davranışları ile tanımlanmaya başladı. Bu, zamanla, Müslümanların bazıları arasında, bazı meşhurları evliya, 'Allah dostu' olarak gören kutsi kişi, anlayışının ortaya çıkmasını getirdi. Peygamber Muhammed ve sahabilerinin sîresinde olduğu gibi onların davranış ve sözleri hakkında anlatılan menkıbelerin de yazıya geçirilerek toplanmasının kişilerin davranışlarında kendini göstermesi tabii idi.

Bununla beraber X. ve XI. yüzyıllar tasavvuftan kaynaklanan edebiyatın tarihinde bir dönüm noktası oldu. Bir takım yazarlar İslâm tarihinin ilk yüzyıllarında yaşayan, örnek ve kutsi insan, genellikle erkek ve bazen kadın, olarak görülen bir çok şahsın hayat hikâyelerini toplayan Arapça ve Farsça büyük eserler meydana getirdiler. Burada şuna işaret edilmeli ki daha önceki dönemlerde bu türden eserlerin varlığı başka kaynaklarda kendilerinden bahsedilmesi dolayısı ile bilinmekle beraber bunlar günümüze kadar ulaşmamışlardır.4 Bununla beraber Ebu Nasr el-Sarrâc'ın (ö. 988) Kitâb el-Lüma'sı ile başlayan bu rivayetlerin birleştirilmesi Ebu Abdurrahman Sülemî'nin (ö. 1021) Tabakât es-Sufiyye'sinin yazılması ile sonuçlandı. Sülemi ilk önce erken dönem tasavvuf büyüklerinin hikâyelerini, erken dönem âlimlerinin Peygamber'in hadislerini rivayet edenlerin hayatlarını anlatmada takip ettikleri usulü izleyerek, kabaca tarihi durumlarını gözeterek, beş farklı bölümde (tabakât) düzenledi. Diğer yazarlar onun örneğini kendilerinin ekledikleri değişikliklerle takip etmeye başladılar. Meselâ Ebu Nuaym el-Isfahanî (ö. 1038) eserinde bu kudsi kişileri, "sufi" ve riyazet ehli "zâhid" şeklinde iki bölüme ayırmıştır. Daha sonraki yazarlar ve mütercimler, meselâ, Hücvirî (ö. 1072), Herevî (ö. 1088) ve İbn Cevzî (ö. 1198) adı geçen iki eserden etkilenmişler ve onlara eklemelerde bulunmuşlardı.5

Bu erken dönem eserleri, tamamen Arapça veya Farsça olarak yazılmışlardı, bazen de bu dillerden bir diğerine tercümeler yapılıyordu. Bu erken dönem eserleri, kendisinin Nakşibendî eğilimleri bulunmasına rağmen, Abdurrahman Câmî'nin (ö. 1492) İslâm dünyasının doğu ve batısından birçok farklı tarikat ve onların önemli şahsiyetlerini bir araya getiren Nefahâtül'l-Üns min Hadarâtu'l-Kuds isimli eserinin yazılmasında da etkili oldu.6 Bu büyük eser, Türkçeye Lamiî Çelebi (ö. 1532) tarafından muhtemelen Yavuz Sultan Selim'in saltanatı esnasında (1512-1520)

tercüme edildiyse de Sultan Süleyman’a (saltanatı 1520-1566), onun başarılı geçen 1521’deki Belgrad kuşatmasından sonra, takdim edildi. Ayrıca o, esere yaptığı birtakım eklemelerle erken dönem Halvetî şeyhlerinden, meselâ önemli şahsiyetlerden Yahya Şirvanî (ö. 1464-5) ve Çelebi Halife (1499) gibi, ilk bahseden kişi oldu. Ancak Yusuf Sinaneddin’in eserini yazdığı döneme kadar özel olarak Halvetî tarikatı ile ilgili yazılmış bir eserin olmadığı görülüyor.

Halvetî tarikatının köklerinin Osmanlı sınırlarının dışında bulunmuş olması Yusuf’un eseri yazmasına sebep olmuş olabilir. Kabul edildiği üzere bu tarikat adını zühd ve insanlardan uzak yaşaması ile meşhur olan Pir Ömer Halvetî’den (ö. 1397-8) almıştır. Rivayet edildiği üzre Pir Ömer, bir gün ıssız bir yere gitti ve orada büyük bir ovuğu (halvet) olan bir ağaca rastladı. Bir anda bir süre için bu ağaç kovuğunda uzlete çekilmeyi istedi ve kimseye nerede olduğunu haber vermedi. Sonunda müritleri onu bulduğunda ve dönmesi için ikna ettiklerinde ona yakın olma isteği ile bu ağacın onu takip etmeye kalktığı görüldü. Fakat Pir Ömer’in ihtarı üzerine ağaç eski yerine döndü. Bu olağanüstü olayın haberi bölgede yayıldı ve tarikat ve onun zikir usulü bu olaydan sonra kurucusunun davranışlarında dolayı “Halvetî” ismiyle anılmaya başlandı.7 Bununla beraber onun manevi takipçilerinden ve tarikatın daha önemli bir konuma gelmesini sağlayan Yahya Şirvanî’nin (ö. 1464-5) tarikatın gelişmesinde önemli bir rol oynadığı görülüyor. Yusuf Sinaneddin’in eserinden onun da bu görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır. O eserinin girişinde Anadolu’da XV. ve XVI. yüzyıllardaki birçok meşhur şeyhin kaynağını Yahya Şirvanî’nin öğretilerinden aldığını kaydetmektedir. Diğer kaynaklarda bu görüşe katılmaktadırlar.8 Ayrıca Yahya’nın Virdi’s-Settâr isimli eserinde tertip ettiği dua ve zikirlerin tarikatın geleneklerinin belkemiğini oluşturduğu görülmektedir. Halvetîleri diğer tarikatlardan ayıran onların kendilerine has

sema ve devranla yapılan ve daha sonraki dönemlerde önemli bir tartışma konusu olacak olan zahiri toplu zikirleriydi.9

Yusuf Sinaneddin b. Yakup eline kalemi alıp tarikatın tarihini yazmaya başladığında sözlü geleneğin dışında bunu yapmak isteyen ilk Halvetî şahsiyet oluyordu. Ancak bugüne kadarki araştırmalarıma göre bu eseri ve onun yazarı Yusuf veya Osmanlı Türk velileri üzerine yazılan menâkıpları üzerine çalışan birkaç bilim adamı ile karşılaştım.10 Türk velilerinin tarihçiliği üzerinde araştırma yaparken tarihçilerin çoğunun herhangi bir şeyh ile ilgili olarak önce bütün eserleri aynı anda karşılaştırıp daha sonra da kendilerince “en olabilir” senaryoyu seçtikleri görülüyor. Bu da genellikle herhangi bir eserdeki olağanüstü veya uhrevî olayları, bunların edebiyat ve tasavvuf tarihi açısından değerli olmaları ihtimaline rağmen, dışarıda bırakmayı içermektedir.11 Türk sufiliği üzerinde son zamanlarda yapılan araştırmalarda12 görüldüğü gibi karşılaştırmalı çalışmaların yürütülmesinde fayda bulunmakla beraber ikinci el eserlerin çoğunda şeyh ve veliler üzerinde yoğunlaşıldığı ve bu birinci el kaynakları yazan menâkıp yazarlarının pek az araştırıldığı görülmektedir. Bu da bu kısa makalenin üzerinde duracağı önemli soruları cevapsız bırakmaktadır. Bu sorular: Halvetî tarikatı ile ilgili menâkıp yazanlarına 1575 ile 163013 arası yaşayan tarikat büyüklerinin menâkıplarını Türkçe yazma ihtiyacını hissettiren neydi? Onların gerçek muhatabı, okuyucuları kimdi? Ve son olarak, bu durum yazarların sevdikleri velilerin hayatlarını anlatımlarını nasıl etkilemiş olabilir?

Yusuf Sinaneddin ve Eseri

Bu yazı bu soruların cevabını bulmada sadece bir başlangıç olabilirse de Yusuf Sinaneddin’in Tezkiretü’l-Halvetîyye’sinin yazılmasının önemli bir başlangıç noktası olduğuna inanıyorum. O sadece Halvetî tarikatı ile ilgili tarihi Türkçe menâkıp yazıcılığının bu dönemdeki14 hızlı başlangıcını

teşkil etmez, aynı zamanda onun içerik ve yapısı, yazarını bu eseri yazmaya sevkeden sebepleri de ele verir. İlk bakışta eser masumane bir sebeple değil, fırsatı değerlendirme amacı ile yazılmış gibi görülebilir. Yazar bu eseri yazmasının sebeplerinden birisinin kendisinin padişaha bağlılığını göstermek olduğunu vurgular.15 Ayrıca Yusuf fırsattan istifade ederek, Medine Şeyhül'l-Haram'lığı görevinin hizmetine karşılık, ödül olarak kendisine verilmesini ister. Anlaşılan eserin yazara giderek daha önemli bir makam haline gelen bu görevi elde etmeyi sağladığı anlaşılıyor, çünkü daha sonraki eseri, Peygamber Muhammed'in rüyaları ile ilgili Sultan Murad'a takdim ettiği eser Medine'den gönderilmişti.16 Fakat Yusuf'un eseri yazmadaki, birçok Osmanlı müellifinin değindiği gibi, amacı, sadece mevkiinde ilerleme için saltanatın himayesini elde etmek miydi?17

Bana göre 39 varaklık bu kısa eser ve onun yazarının şahsiyeti bundan daha karmaşık. Aslında eser tarikatın önde gelen şeyhlerinden dördünün basit menâkıplarını takdim ederken Halvetî tarikatını onu tenkit edenlere karşı savunur. Halvetî tarikatının bazı eserleri Halvetîleri, Osmanlı Devleti'nin18 hizmetindeki "siyasi-dini yaygın inancı takip etme" (political-religous orthodoxy) en büyük destek olarak takdim ederken, içeriği dikkatle incelendiğinde bu eser, gerçekten bu fikri yansıtmaz. Eserin başlangıç sayfaları, Halvetî tarikatını, fikir ve uygulamaları, kurucusu bizzat Peygamber Muhammed zamanından beri nesilden nesile geçerek gelmiş, mutasavvıfın en iyisi olarak savunur. Bu, tarikatın kuruluşu ile ilgili, Peygamber Muhammed'in, damadı Ali'nin Allah'a yaklaşmada en iyi ve kolay yolu sorması üzerine ona Halvetî zikrinin temeli oluşturan zikri öğretmesi ile ilgili rivayeti aktararak ifade edilmektedir. Bu mistik coşkuya erişmenin gizli metodu içinde on iki imam ve kitabın konusu olan dört şeyhin de içinde bulunduğu uzun bir listedeki tarikat büyükleri tarafından nesilden nesile aktarılmıştır.19 Sonuç olarak, edebi bir ürün olması ve

Halvetî karşıtı düşünceler taşıyabilecekleri ikna etme amacı taşımasından dolayı eserin tertibinin yakından incelenmesi, onun Türk edebiyat tarihindeki değerinin anlaşılmasının önemli bir parçasıdır.

Yazının sınırları, burada Yusuf'un tarikatı savunmasını bütün yönleriyle ortaya koymamıza izin vermiyorsa da, tarih anlatımındaki iki önemli nokta Osmanlı hükümdarına karşı tutumunu yansıtır. 1512'de İkinci Bayezid'in ölümü ve Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışı Halvetî tarikatı tarihinde sorunlu bir dönemdir ve Yusuf, bu durumun göründüğü kadar kötü olmadığını hamisi olan hükümdara anlatmada büyük sıkıntı çekmektedir. Sultan Selim, Sarayburnu'nda yaptıracağı yazlık için Mustafa Paşa Camii külliyesinden bazı sütunları aldırmak ister. Ancak Sünbül Efendi'nin onun bu aceleci kararına karşı kızgınlığı üzerine o bu kararına pişman olur ve bundan vazgeçer, onun yerine gerekli sütunların İmrahor Camii'nden alınmasını emreder.20

Bununla beraber, Yusuf'un anlatımında eksik olan nokta olayın içeriğidir. Mustafa Paşa, Sultan Selim'in babası Bayezid'in sadrazamıydı ve taht için Selim yerine başka bir adayı, Şehzade Ahmed'i tercih etmişti. Yavuz Selim idaresini yerleştirmeye çalıştığı dönemde ilk önce Mustafa Paşa ve taraftarlarını acımasızca bertaraf etmeye çalışmıştı. Halvetî tarikatı Sultan Bayezid ve Mustafa Paşa himayesinde olma dolayısı ile açık hedeflerdendi. Daha sonraki bir yazarın, Mahmud Celaleddin Hulvi'nin ise Mustafa Paşa ile Sultan Selim'i karşı karşıya getiren meselinin aslını tartışmaktan kaçınmaması ilginçtir.21

Bununla beraber, Yusuf, Sünbül Sinan ile ilgili bölümü kapatırken ek bir olayı, Sultan Selim'in Mısır Memlükleri üzerine giderken Şam'da bir veli ile karşılaşmasını anlatırken sıkıntı içindedir. Bu şahıs Ümeyye Camii'nde yaşamaktadır ve gelecekteki olayları bilme gücüne sahiptir. O bu karşılaşmada Sultan Selim'e Mısır'ı alacağını haber verir, fakat aynı

zamanda Sultan Selim'den, "İstanbul'daki Sünbül'den gafil olmamasını" da ister. Bundan sonra Sultan Selim, Sünbül Sinan'ı ziyareti ve onunla sohbeti adet edinmiş, hatta bir defasında ona mor bir samur kürk hediye edip, ona, "Bu benim kendi kaftanımdır, giyiniz" demişti.22 Bu tür eklemelerin kullanılmasındaki amaç, devletin hükümdarı ile tarikatın başı arasında arzu edilen uzlaşma zeminini sağlamaktadır. Sultan Selim'in yönetimindekilerden bir kişi karşısında Mustafa Paşa Camii örneğinde olduğu gibi açıkça geri adım atmış görülmektense fikir değiştirmiş görünmek mahçup edici bir geri adım atmaktan kurtulmanın daha iyi bir yolu olabilir. Bu tür bir yaklaşım mantığı Mahmud Celaleddin Hulvi'nin (ö. 1653-4) eserinde yankısını bulmaktadır. Buradaki kayda göre Sünbül Efendi, Sultan Selim'e Mustafa Paşa Camii ve imaretini yıkma konusundaki yeminini yerine getirmiş olabilmesi için buradaki tekkenin bacalarını yıktırmasını tavsiye etmektedir. Sultan Selim, gereksiz bir şekilde geri adım attığı yönündeki tenkitlere, Sünbül Efendi'yi destekleyen melekleri gördüğünü ve daha fazla ısrar etmenin akıllıca olmayacağını karşılığını vermiştir.23 Bu hikâyeyi daha ilginç yapan şey Gelibolulu Mustafa Ali'nin Sultan Selim'in Şam'daki Ümeyye Camii'nin minberi altında bu bahsi derviş ile konuşması olayını tartışması ve böylece bir tarihi olay olarak bunun yaygın şekilde bilindiğini yansıtmasıdır. Yusuf bu anekdotu alıp onu kendi propagandasını yapmak için kullanmış olabilir.24

Bununla beraber yazarın hükümdar ile Halvetî tarikatı şeyhleri arasındaki anlaşmazlığı uzlaştırma konusundaki yaratıcılığı bununla sınırlı değildir. XVI. yüzyılda yaşayan tarikat şeyhlerinin hayatları hakkındaki kaynak malzeme Yusuf'un kendisi tarafından değil babası Yakup Germiyanî (ö. 1571) tarafından aktarılmaktadır. Yusuf babasının anlatımını onun tarikatın XVI. yüzyıldaki gelişmesindeki hayati konumunu vurgulamak için kullanmaktadır. Meselâ, kitaptaki dört şeyhten üçüncüsü

olan Merkez Muslihuddin Efendi’nin (ö. 1551) tarikatın şeyhliğine geçmesi babasının şahsi aracılığı sonucu gerçekleşmiştir. Metinden anlaşıldığına göre müritlerin çoğunluğu Merkez Efendi’yi tarikatın şeyhliği konusunda ideal birisi olarak görmemektedir ve yazarın babası, Merkez Efendi’nin tarikatın adet ve geleneklerini çok iyi bilmemesi dolayısı ile onun “hem dervişi hem de şeyhi” olma gibi anlaşılması zor bir konuma konulmuştur.25

Okuyucunun ilgisini çeken baba ve oğlunun her ikisinin de paylaştığı eserin son kısmında anlatılan rivayetlerdir. Sultan Süleyman’ın 1550’li yıllarda oğlu Bayezid’le taht mücadelesi ile uğraştığı yıllarda, imparatorluğun bütün halkını tehdit eden bir kuraklık vardı. Bu kuraklıktan kurtulmak için şehrin bütün ileri gelenleri, memurlar, alimler ve şeyhler, şehrin kuzeyindeki Ok Meydanı’nda toplandılar. Büyük ŞeyhülİslâmEbussuud Efendi, duanın nasıl icra edilmesi gerektiği sorulduğunda, bunun ya sultanın kendisi veya onun tayin ettiği kişi tarafından icra edilmesi gerektiğini söyler. Sultan Süleyman, yazarın babasını buna layık görürse de o topluluktan kaçıp saklanır. Sultan arkasından her camide minberden okunan “Allah’a, Resulüne ve içinizdeki hüküm sahiplerine itaat edin”26 ayetini okuyan bir kişiyi gönderir. Bu gerçekten çok ciddi bir durumdu, ve Sultan’ın emrine böyle açık bir itaatsizlikten sonra Yakup’un Kanuni’nin oğlu Sultan Selim’in saltanatına kadar hayatını nasıl sürdüğü ilginç bir durumdur.27 Bu olaydan yıllar sonra Yusuf, babasının kendisini sürekli nasıl kınadığını ve “oraya gitmeye sen sebep oldun” dediğini anlatır. Anlaşılan, belki kendisini zor duruma düşmekten korumak veya kendi mevkiini ilerletmek için, babasına toplantıya gitmeyi ilk önce o teklif etmişti.28

Bu anekdottan belki de eserin yazılmasındaki en önemli sebep ortaya çıkmaktadır. Yusuf, bu olaydan hemen sonra babası ile arasındaki bir tartışmayı kaydediyor. Babasının dünyaya geldiğine üzgün olduğunu ifade

eden bir şiir okuması üzerine29 Yusuf ona itiraz eder ve "Yokluğu (ma'dumiyeti) tercih etmenizin sebebi nedir? Başkaları sizin mevcudiyetinizden yararlanmamalı mı?" diye sorar. Babası düşüncesinin haklılığını göstermek için üç sebep gösterir. İlki, şiirin İlahi Vahdet'ten ayrılığın üzüntüsünü dile getirmesi, ikincisi ise olgunluğa erişen (yani kendi aczini kabul eden ve mütevazi olan) çok az kişinin mevcut olması, üçüncüsü de Peygamber Muhammed ve Halife Ali'nin de aynı düşünceleri ifade etmiş olmalarıdır.30 Yusuf'un burada yaptığı babasının dönemin Osmanlı hükümdarı karşısında sorgulanabilecek davranışı ile onun devletin hizmetinde bulunmaktan kaçınmak istemesinin sebeplerini yan yana getirmektedir.31 Diğer bir ifade ile, bu eserin yazılma maksatları arasında babasının Osmanlı hanedanına hizmet etmekten kaçınmasını haklı çıkarma ve onun davranışlarının bir isyan etme amacı taşımadığını, aksine İslâmiyet'in ana kurallarına ve Halvetî tarikatının adetlerine uyma isteğinden kaynaklandığını ortaya koyma da bulunmaktadır.

Özet olarak, bu kısa metin bize bir menâkıp yazarını eseri yazmaya sevkeden sebeplerin onu eserini nasıl bir çok amaca hizmet eder duruma getirdiğini çok iyi göstermektedir. Metin sadece yazarının Osmanlı idaresinde daha yüksek bir mevki edinme isteğini yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda Halvetî tarikatını, babasını ve belki yazarın kendisini de savunma gibi birçok amaca hizmet etmektedir. Ayrıca Halvetî tarikatında iki nesil arasındaki çekişmeyi bir oğul ile babası arasındaki görüş ayrılıkları, onunla kendisi arasındaki hatıra boyutunda, görülmektedir. Burada oğul ile baba tasavvufî İslâmiyeti nasıl takip etme gerektiği, özellikle siyaset ve halkla temas konusunda çok farklı görüşlere sahiptirler.32 Dolayısı ile Tezkiretü'l-Halvetîyye sadece Osmanlı tarihinin oluşma dönemine ait Osmanlı mutasavvıflarının hayat hikâyeleri açısından önemli bir kaynak değil, o aynı zamanda Türk edebiyatı tarihinde daha

önemli yer verilmesi gereken önemli bir edebi üründür. Eserin İstanbul kütüphanelerinde (başka yerlerde olmasa bile) bir çok kopyasının, bunların birçoğu hevesli müstensihler tarafından yarım bırakılmış olsa da, bulunmasından onun daha sonraki nesiller tarafından şaşılacak derecede çok itibar gördüğü anlaşılmaktadır.33

Bu Dönemdeki Diğer Önemli Menâkıp Yazarları

Yusuf Sinaneddin'in eseri, Türk edebi ve dini tarihinde bir dönüm noktasını temsil ederken onun, aynı zamanda bu dönem Osmanlı sufileri arasında bir edebi genişlemenin öncü örneklerinden olması da önemlidir. Yusuf'un eserinden de önce Osmanlı resmi görevlilerinden olan Muhyî-i Gülşenî (ö. 1606) XVI. yüzyılda Mısır'da kurulan Halvetî tarikatının Gülşenî koluna ait önemli şahsiyetlerin bazılarının menâkıbını yazmak için malzeme toplamaya başlamıştı. Ona şeyhinin babası Ahmed el-Hiyalî (ö. 1569-70) hakkındaki sözlü ve yazılı malzemeyi toplama görevi verilmişti. Her ne kadar şeyhi ona bu görevi verdikten kısa bir süre sonra vefat ettiyse de Muhyi sonraki 36 yılı büyük bir eseri ortaya koymaya çalışmakla geçirdi. Eserin daha küçük formlarının önceleri tamamlandığı söylenmekle beraber, elimizde sadece onun 1604 yılı civarında tamamladığı ve Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî adını verdiği bu eserin son şekli bulunmaktadır.34 Onun yazdığı ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir başka eserden biz onunYusuf'un menâkıbını takdim ettiği sıralarda veya kısa bir süre sonra Sultan III. Murad'ın hizmetinde bulunduğunu biliyoruz. Onların birbirinin eserini bilip bilmedikleri ilgi çekici bir noktadır.35

Bununla beraber Muhyî'nin eserini yazmadaki amacı daha farklıdır. Onun daha çok Gülşenî tarikatı mensupları ile ilgili bilgileri bir araya getirmeyi amaçladığı görülmektedir. Muhyî sürekli olarak Dede Ömer Ruşenî (ö. 1487) ve İbrahim Gülşenî (ö. 1534) gibi velilerin hayat hikâyeleri ile kendisinin şahsi hatıralarını ve bazı şahsiyetlerle

karşılaşmalarını anlattığı kısımlarla bir araya getirdiği görülüyor. Bunu yapmadaki amacın da okuyucuya büyük şeyhlerin derslerinin, öğretilerinin tarihte kalmaması, kişilerin bunları kendi hayatlarındaki olaylara da uygulaması gerektiğini anlatmak olduğu anlaşılıyor. Muhyî'nin kendi görüş ve yorumlarını menâkıbların içine koyması bize biraz onun tarikat içinde daha yüksek bir mevki arzusu veya tarikatın adet ve geleneklerinin kendisine bakılarak yorumlanacağı bir belge ortaya koyma düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Şeyhinin kızlarından birisiyle evlenmesi bize onun tarikata olan kuvvetli bağlılığını yansıtmaktadır, kendisinin aile bağları da eserin en büyük kaynaklarından birisiydi.36 Bu eserin XV. ve XVI. yüzyıl İslâm dünyasının değişik bölgeleri için büyük önem taşımasına rağmen o ve yazarı ile ilgili çok az çalışma bulunmaktadır.37

Bu dönemdeki en ilginç menâkıp yazarlarından birisi, belki de çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan sınırlarında yaşayan velilerin hayat hikâyelerini anlatan eserler veren Münirî-i Belgradî'dir (ö. 1617 veya 1620). Onun eserlerindeki şahsiyetlerin birçoğu bu ve bundan sonraki dönemde yazılan tarihi kaynaklarda yer almamaktadır.38 Her ne kadar eserin ilk bölümü daha çok Ebu Bekr, Ali, on iki imamdan bazıları, ve Mansur el-Hallâc ve Ebu Hamid el-Gazalî gibi önceki dönemlerdeki sufilere ayrılmışsa da eserin ikinci yarısı tamamen orijinaldir. Belgrad, Budin, Temeşvar ve diğer Balkan şehirlerinde yaşayan ve çok az bilinen Halvetîlerle ilgili anekdotlar içermesinden dolayı nadir bir eserdir. Eser, bize Balkan eyaletlerinde yaşayan velileri anlatan bir menâkıp ile imparatorluğun merkezi ve Müslümanların yoğun bulunduğu bölgelerde yazılan eserleri karşılaştırma imkanı da vermektedir.

Münirî'yi eseri yazmaya sevk eden sebep kendi şeyhi Ali Efendi'nin faziletlerinden bahsettiği eserin ikinci bölümünde kendini göstermektedir. Münirî, şeyhini Osmanlı İmparatorluğu'nun sınır boylarındaki dini ve

askeri harekatı destekleyenlerin en önünde olarak takdim ederken şeyhinin yaşadığı devir ile kendi devrini karşılaştırmakta ısrar etmektedir. Münirî, vezirlerin yolsuzluk yaptıklarını ve onların imparatorluğun düşmanları ile savaşmaktan daha çok para toplama ile ilgilendiklerini, âlimlerin de halkı güç sahiplerinin suiistimalleri karşısında savunmayıp Peygamber Muhammed'in ümmetini yıkıma terk ettiklerini ısrarla iddia etmektedir. Okuyucu Münirî'nin sesindeki çaresizlik ve kızgınlığı, 1603'te, 1606'da Zitvatorok Antlaşması ile sona eren Osmanlı-Avusturya savaşının son yıllarındaki kısmi toplanma döneminde kaleme alınan eserin üzerinden 400 yıl geçmiş olmasına rağmen hissedebilmektedir. Münirî, Osmanlı merkezi idaresinin eyaletlerdeki uygun davranış ve adetlerin yıkımına sebep olan suistimallerine çok kızmaktadır.39 Sonuçta onun eseri, Sultan Süleyman'ın vefatından sonraki ara yüzyılda, gazânın gelir elde etme stratejisi olarak görülmesinden uzaklaşılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen olaylara olumsuz bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. O belki kendi zamanında bile çağını aşan bir düşünceyi temsil etmektedir, ve sevdiği Balkan velilerini tasviri, bu nokta göz önüne tutulduğunda daha iyi yorumlanabilir.40

Dönemin menâkıp edebiyatı incelendiğinde, daha önce bahsi geçen ve Yusuf Sinaneddin'in attığı temel üzerine Peygamber Muhammed'e kadar giden Halvetî silsilesindeki şahsiyetlerin hayatlarını anlattığı büyük eseri meydana getiren Mahmud Cemaleddin el-Hulvî'nin önemli başarısını görmezlikten gelemez.41 Onun Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye'si Yusuf'un eserinden daha büyük hedefe sahiptir. Eser çok titiz bir şekilde yapılandırılmıştır. Silsiledeki her şahsiyetin (lemze) üç yardımcısının (zâ'ike-tadıcı) bulunması ve buna ek olarak bilgilerini silsiledeki bir sonraki şahsa aktarması anlatılmaktadır. Hulvî, bu yapısal şema inceliğini Hasan-ı Basrî silsiledeki daha önceki şahsiyetlerin tasvirinde de uygular. Ancak

onun silsilesindeki en önemli gaye eserin elde bulunan en eski kopyasının ilk sayfasındaki Halvetî tarkitanın Gülşeniye ve Sünbüliye kollarının Halife Ali'nin efsanevi kılıcı Zülfikâr şeklinde yazılmış olmasında özetlenmiş bulunmaktadır.42 Hulvî, kendi hayatını anlatırken Mısır'a yaptığı bir yolculuk dönüşü karşılaştığı bazı sorunları tasvir etmektedir. O, Mısır'a kendi şeyhi Necmeddin Hasan'ın (ö. 1610) izni ile gitmiş ve orada bir süre Gülşenî şeyhi Seydi Hasan Efendi'nin (ö. 1615) hizmetinde bulunmuştu. Daha sonra İstanbul'a döndüğünde bazıları kendisine açıkça muhalif olmuşlardı ve "Hulvî sonunda Gülşenî oldu" diye dedikodu yapıyorlardı.

Bu sürerken Necmeddin Hasan yemekhaneye gelip dervişlerin arasında onlara hitaben, "Bizim yolumuz tek bir tarikattır ve birlik içindedir" dedi ve Gülşenî şeyhi Zarifî Hasan'a hepsinin bağlılık ifade etmesini gerektiğini söyledi.43 XVII. yüzyılın başlarında meydana gelen bu olaylar Hulvî'nin düşünce tarzı üzerinde kalıcı iz bıraktı ve 1621'e tamamlanan Lemezât'ın meydana getirilmesinde yansıdı. Onun menâkıb-namesinin yapısı Halvetî tarikatının XV. yüzyılda ortak köklerinden bir dereceye kadar farklı yönlere sürüklenen dallarını birleştirme isteğini yansıtmaktadır. Hulvî'nin eseri bu menâkıb-namelerin aslında ne amaçla yazıldıkları konusunda bir ipucu olabilir: Tarikatın farklı kollarının şeyhleri politik ve askeri kargaşanın hüküm sürdüğü, daha sonra Kadızadeli akımına dönüşecek olan giderek büyüyen güç karşısında daha birleşik bir görünüş sergileme ihtiyacını duymuş olabilirler.

Halvetî düşünce ve uyumluluğunu kuvvetlendirme teşebbüsü, Ömer el-Fu'adî'nin (ö. 1636) 1628 sıralarında tamamladığı Menâkıb-ı Şaban-ı Veli isimli eserinde daha açık görülmektedir. Sultan IV. Murad (saltanatı 1623-1640) tarafından teşvik edildiğinden söz edilmekle beraber Fuadî'nin daha çok tarikatın diğer üyelerinin İslâm dünyasındaki diğer tarikat büyüklerinin menâkıbının mevcut olduğu halde kendi tarikatlarınınkinin bulunmadığını

söyleyip bunu kendisinden istemeleri üzerine eseri yazdığı görülmektedir. Bununla beraber Fuadî'nin Şeyh Şaban-ı Veli'nin hayatı ve dönemi üzerinde 1608'de yazmaya başladığı ve daha geniş olduğu anlaşılan eserin tarikatın üyelerinin çoğunluğu için eserin edebi dilinin ağırlığı dolayısı ile anlaşılmasının çok zor olduğu görüldü. Fuadî, bunun üzerine eserin daha kısaltılmış ve sadeleştirilmiş şeklini kaleme aldı ki, bize bugün 1877'de Kastamonu'da basılı şekliyle gelmiş bulunuyor.44

Bununla beraber eserin kısaltılmış şeklinde bile Fuadî'nin menâkıbında bir yenilik bulunmaktadır. Tarikatın temelleri hakkında kısa bir girişten sonra doğrudan doğruya yukarıda bahsi geçen menâkıp yazarlarının yaptığı gibi menâkıba geçmek yerine Fuadî "Gerçek veli kimdir?" başlığını verdiği geniş bir ilk bölüm eklemektedir. Fuadî burada veliliğini kanıtlamak için her velinin keramet göstermesi gerekmediğini söylemektedir. Ancak daha ilginç olan Fuadî'nin sahtekar ve aldatıcı dediği kişileri tarifidir. O kendisine şeyh denilen fakat Allah hakkında bilgi ve bunun tezahürü hakkında kendisine soru sorulduğunda yaptıkları seyahatler, gördüğü yerler ve görüştüğü önemli şahsiyetlerden bahseden kişileri hicvetmektedir.45 Onun eseri sadece tarikatın Kastamonu kolunun kurucularının fikirlerini daha iyi anlamaları için gerekli malzeme ihtiyacına hitap etmiyor aynı zamanda kendi dönemindeki tarikatlarda görülmekte olan giderek artan yozlaşmayı ortadan kaldırmaya teşebbüs etmektedir. Sultan IV. Murad zamanına gelindiğinde tasavvuf karşıtı Kadızadeli akımı güçlenmeye ve Halvetî şeyhi Sivasi Efendi (ö. 1630) gibi devrin önemli şeyhlerine bile karşı çıkmaya başlamışlardı.46 Hulvî ve Fuadî gibi yazarların eserlerini yazmalarındaki sebepler arasında muhtemelen tarikat içinde vücut bulan suiistimalleri önleyerek tarikatı birleştirme yoluyla kendilerine yapılan tenkitlere cevap verme amacı da bulunuyordu.

Sonuç

Sultan III. Murad'ın saltanatı döneminden Sultan IV. Murad'ın saltanatının ilk dönemine kadarki süre (1575-1630) Türk edebiyatında benzeri olmayan Halvetî tarikatının büyük şahsiyetlerinin manevi miraslarını kaleme alma ve şekillendirme çabasına şahit oldu. Yusuf Sinaneddin b. Yakup'un Tezkiretü'l-Halvetîyye'sinin tesiri ile imparatorluğun farklı bölgelerinden Osmanlı Türk yazarları bir anda kendi tarikatlarının tarihlerini şekillendirme ve sözlü gelenek sahasından çıkarma ihtiyacını hissettiler. Böylece onlar tarikatlarının geleneklerine yeni bir halk sesi, hükümet ve entelektüel çevrelerine yeni fikirler verdiler. Bu tarikatın ileri gelenleri arasında görülen bu edebi eser verme yoğunluğunun Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük çalkantı içinde bulunduğu, yapısal değişiklikler geçirdiği, Balkanlar'da Hıristiyan güçlere yenilgi, Anadolu'da iç isyanlar ve bazı dini uygulamaların büyük tartışmaların damgasını vurduğu bir dönemde belki bir rastlantı değildi. Eğer daha önce Türk edebi tarihinin ihmal edilen bu yönünü günümüzde daha iyi anlamak istiyorsak, Halvetî tarikatı ve onun ürettiği bu edebiyat içindeki geçiş sürecinin özellikleri üzerinde daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

1 Yazar bu yazının araştırılması ve yazılması esnasındaki yardım ve katkılarından dolayı Jane Hathaway, İsa Blumi, Nebil el-Tikriti, Reşat Öngören, M. Sait Özervarlı, Mehmet Rıhtım ve Süleymaniye Kütüphanesi ve İstanbul Atatürk Kitaplığı personeline teşekkür etmek ister. Ancak hata ve yanlışlıkların sorumluluğu tamamen kendisine aittir. Ayrıca bu yazı American Research Institute in Turkey'in bir akademik yıl verdiği burs olmasaydı hazırlanamazdı.

2 Yusuf Sinaneddin b. Yakup (ö. 1581) Tezkiretü'l-Halvetiyye (İstanbul, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no. 1372/1) Nüsha eserin muhtemelen Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki en eski kopyasıdır. Eser daha sonra Menâkıb-ı Şerif-i ve Tarikat-name-yi Piran ve Meşayih-i Tarikat-ı Aliyye-i

Halvetiyye (İstanbul, Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, no. 808/2) adıyla basılmıştır. Bununla beraber yazma nüsha ile matbu nüshanın esas alındığı yazma nüsha arasında bazı küçük farklılıklar bulunmaktadır çünkü matbu nüshadaki şeyh silsilesinde Esad Efendi nüshasındakinde bulunmayan 17. yüzyıldaki isimler de bulunmaktadır. Bundan dolayı burada, ayrıca belirtilmedikçe, asıl yazma nüsha takip edilecektir.

3 Cemal Kafadar, “Mütereddid Bir Mutasavvıf: Üsküp’lü Asiye Hatun’un Rüya Defteri 1641-1643”, Topkapı Saray Müzesi Yıllık 5 (1992), s. 183-185. Aşağıdaki 35. dipnota da bakınız.

4 Bunlar Ebu Said b. Arabî’nin (ö. 952) Tabakatu’l-Nüssak ve Ebu Bekr Muhammed b. Davud’un (ö. 953) Hilyetü’l-Evliyâ’sıdır. Bu her iki eserin de bugüne gelen bir nüshası bulunmamaktadır. Erken dönem tasavvuf edebiyatının kısa bir tanımı için Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara’nın Abdurrahman Cami ve Lamii Çelebi’nin Nefahatu’l-Üns: Evliya Menkıbeleri’ne (Uludağ-Kara), (İstanbul: Marifet Yayınevi, 1998, ss. 17-18) yazdıkları giriş bölümüne bakınız.

5 11 ve 12. yüzyıllardaki eserlerin genel bir listesi için bk. Uludağ-Kara, 18-21 sayfalarına bakınız. Bu dönemde önemli sayıda evliya menâkıbının yazılmış olması daha fazla araştırmayı gerektirmektedir. Bk. L. Massignon and B. Radtke, “Tasavvuf: 1) Early Development in the Arabic and Persian Lands”, Encyclopedia of Islam (EI2), 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1998), s. 314.

6 Uludağ-Kara, 30-31. Feridüddin Attar’ın Tezkiretü’l-Evliya isimli eserinin Türkçe tercümesinin menâkıb-name edebiyatının gelişmesi üzerindeki etkisi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnameler: Metedolojik Bir Yaklaşım (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), s. 83.

7 Ömer el-Fu’adi (ö. 1636) Menâkıb-ı Şeyh Şaban-ı Veli ve Türbename, Hz. Muhammed Safi, (Kastamonu, 1998), s. 36-37. Eserin bu yeni yayını onun XIX. yüzyıldaki Osmanlıca baskısını yakından takip etmektedir.

8 Tezkiretü’l-Halvetîyye, 8b-10a. Lamii’nin Yahya ile ilgili yorumları aynı zamanda onun Halvetî tarikatını yerel sınırlarının ötesine taşıyan ilk Halvetî olmasının önemini yansıtmaktadır, bk. Nefahatü’l-Üns, s. 702. Halvetî tarikatının tarihini özetleyen bir yazıda B. G. Martin, hayatı hakkındaki dökümanları yanlış olduğunu söyleyerek Ömer el-Halvetî yerine Yahya’nın tarikatın gerçek kurucusu olarak görülmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bk. B. G. Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes”, Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions Since 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972), ss. 276-278. Ayrıca meslektaşım Mehmet Rıhtım Kafkas Üniversitesi’nde Yahya Şirvanî’nin hayatı ve eserleri üzerindeki tezini tamamlamak üzeredir. Onun bu çalışmasının hakkında az bilgi bulunan bu Halvetî şahsiyeti hakkındaki bilgilerimizi artırmasını bekliyoruz. Mehmet’e ilk bulgularını benimle paylaşmasından dolayı teşekkür ederim.

9 Halvetî tarikatının belli başlı adetlerinin iyi bir özeti için bk. Nathalie Clayer’in Mystiques, État & Société: les Halvetîs dans l’aire Balkanique de la fin du XVé siècle à nos jours (Leiden: E. J. Brill, 1994), ss. 35-48. Bunun yanı sıra Halvetî tarikatının kolları ile bir bütün tarikat olarak görülemeyeceği hakkındaki görüşler için Clayer’in makalesine bakınız, a.g.e., s. 23-35. Ayrıca Tahsin Yazıcı’nın “Fetih’ten Sonra İstanbul’da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammad Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi,” İstanbul Enstitütü Dergisi II (1956), s. 88-91. Sema ve Devran’ın Halvetî liderleri ile muhalifleri arasında XVI. yüzyılda açtığı tartışmalardan bazıları için bk. Reşat Öngören, Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu’da

Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl) (Istanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 369-384.

10 Kissling, makalesinin ilk kısmının çoğunu Yusuf'un eserine dayandırmakla beraber bu menâkıp yazarı hakkında Çelebi Halife'nin döneminde meydana gelen olaylarla ilgili olarak başkalarının söylediklerine kıyasla onun söylediklerinin daha inanılabilir ve gerçekçi olduğunu söylemekten çok fazla bir şey söylememektedir, bk. Hans Joachim Kissling, "Aus der Geschichte des CHalvetîjje-ordens", Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Geschellschaft (ZDMG) 103 (1953), s. 234. Sinan ve yazarın Sinan'ın eserini kullanması ile ilgili kısa bir değerlendirme için bk. bu sayfadaki dipnot 2 ve ss. 246-268. Ayrıca Kissiling'in analizi için bk. Clayer, s. 66 dipnot 3.

11 Bundan dolayı Ocak'ın bahsi geçen (1992'deki) çalışmasında XII. ve XVII. yüzyıllar arasında yazılan menâkıb-namelere yapısalcı bir yaklaşımla bütün ermiş şahsiyetlerin bazı temel özelliklere sahip olmalarının, çoğunlukla Kur'an ve hatta İncil'de bulunan örneklere benzemelerinin beklendiğini göstermesi açısından çok önemlidir. Ocak'ın eserinin son zamanlardaki bilimsel çalışmalar üzerindeki genel olarak olumlu etkisinin bir örneği için bk. Himmer Konur, İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s. 92-104. Konur, İbrahim-i Gülşeni'nin hayatını yönlendiren olağanüstü ve manevi motifleri tespit ederek bunların ondan ilham alan kişilerin düşüncelerini tespit etmek için İbrahim-i Gülşenî'nin tarihi kişiliği kadar önemli olduğunu öne sürmektedir. Ancak birbiriyle iç içe geçmiş olmaları dolayısı ile "tarihî" ve "olağanüstü" motifleri birbirinden ak ile karayı netliğinde ayırt etmenin her zaman için böyle kolay olup olmadığını merak ediyorum. Ya da Konur'un kendi ifadesiyle, "İbrahim Gülşeni'nin 'ne olduğu' kadar 'ne olarak görüldüğü' de önemlidir."

12 Özellikle anılması gereken, Halvetî tarikatı da dahil olmak üzere belli başlı Türk tarikatları üzerinde yapılacak çalışma için gerekli temel lojistik hazırlığı sunan son zamanlarda Öngören (s. 27-116) tarafından yapılan çalışmadır.

13 Bu tartışılabilir zaman birimini ortaya koyarken Yusuf Sinaneddin'in eserini yazdığı dönemden Derviş Ömer el-Fu'adî'nin (ö. 1636) Kastamonulu Şeyh Şaban-ı Veli'nin menâkıb-namesini yazdığı 1620'lere kadar geçen süreyi içermiş bulunuyorum ki bu dönemde Halvetî tarikatının velilerinin farklı kollarına ait en az 6 menâkıp-name edebiyatı örneği kaleme alınmış bulunuyor.

14 Birçok eseri bulunan XVI. yüzyılda yaşayan Seyyid Seyfullah Kasım (ö. 1600-1601) eserlerinin birinin giriş bölümünde Halvetî menâkıplarına yer veriyor. Seyyid Seyfullah 1600 veya 1601'de bu, eserini tamamlayamadan öldü. Bu menâkıbın Yusuf Sinaneddin'in eserinden önce veya aynı zamanda yazılmış olması mümkündür. Ancak bu eserin konusu öncelikli olarak devrin tasavvufi şahsiyetlerinin faziletleri ve sözleri olmadığı için Tezkiretü'l-Halvetîyye'yi yeni bir saha açıcı olarak görmeyi tercih ederim. Bununla beraber, bu nispeten erken dönem menâkıbı için bk. Seyyid Seyfullah Kasım, Câmi'ü'l-ma'ârif (İstanbul: Süleymaniye Ktp., MS Haci Mahmud Ef. â2335), 3b-15b.

15 Tezkiretü'l-Halvetîyye, 8a-b.

16 Yûsuf Sinâneddin b. Ya'kub. Tenbihü'l-gabî fî rü'yetü'l-nebî (İstanbul: Süleymaniye Ktp., MS Yazma Bağışlar 3431/1, fol. 3b-4a ve 38a. Aynı zamanda Yusuf'un bu makama tayini ile ilgili XVII. yüzyıldan bir görüş için bk. Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, ed. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), pp. 484-485. Şeyhu'l-Haram'ın çeşitli görevleri bulunuyordu. Bunlardan bazıları şehrin fakirlerini gözetmek ve onları

koruyan vakıfları yönetmekti. Bu makamın önemi bu dönemde Sultan III. Murad'ın Memlükler zamanından kalan vakıflara kendi vakıflarını da eklemesiyle daha da artmıştı. Bu dönemde Şeyhu'l-Haramlar kural olarak hadımlardan veya alimler arasından seçiliyordu. Yusuf'un bu makama getirilmesi ile bu kural gözetilmemiş oluyor, bk. Suraiya Faroqhi, Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517-1683 (London: I. B. Tauris, 1994), s. 152-156. XVII. yüzyıl ortalarında bu makam çoğunlukla sürgünde veya makamlarında terfi için bulunmaları gereken bin görev yeri haline gelen siyahi hadım ağalarına (darüssade ağası) verilen bir makam idi, bk. Jane Hathaway, The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ss. 139-141.

17 Örneğin bk. Cornell Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600) (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 45 ve 173-175. Yazar burada Gelibolulu Mustafa Âlî'nin eserlerinin çoğunun, en azından erken dönem eserlerinin, Osmanlı Devleti'nde saygın bir makam kademesini elde etmek amacı ile ortaya konulduğunu, sonuçta eserlerinin önemli bir kısmının bu "makam elde etme" amacı doğrultusunda yorumlanması gerektiğini söylemektedir.

18 Örneğin bk. Clayer, ss. 104-112. Clayer'in fikirleri bir değerden uzak değilse de, yorumlar görünmesi dolayısı ile, "orthodoxy" (herkesin inandığına inanma) teriminin kullanılmasında tereddütlüyüm. Clayer kendisi bu terimi tırnak içinde kullanmakta ve bunun kullanılmasının ortaya koyması muhtemel yönlerine işaret etmektedir. Herhangi bir kaynağın dikkatlice okunmasında görüleceği üzre "orthodoxy" teriminin sınırları zaman içinde ve yerden yere, hatta şahıs seviyesinde bile "kabul edilebilir" davranışın ölçüsü değişmektedir. Harvard Üniversitesi'nde hazırlanan bir tezde XVII. yüzyıl Halvetî mutasavvıflarından Niyazi-i Mısrî örneğinde

gösterildiği üzre, Halvetî tarikatı içinde dahi kabul edilebilir davranış konusunda önemli bir tartışma vardı. Aynı tarikatın üyeleri bile bu konu üzerinde uzlaşabilmiş değilse, biz tarihçiler, Osmanlı toplumundaki farklı toplulukları birbirleri karşısında “orthodox” olmanın sınırlarını nasıl çizebileceğiz. Bk. Derin Terziolu, Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyâzî-i Misrî (1618-1694) (Yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, 1999), s. 248-250, 260-263, ve 451-457.

19 Tezkiretü’l-Halvetîyye, 4b-6b.

20 A.g.e., 4b-6b.

21 Lemezât, ss. 447-448.

22 Tezkiretü’l-Halvetîyye, 24a-b.

23 Lemezât, s. 448.

24 Künhü’l-Ahbâr, 224a-b. Ancak, Gelibolulu Mustafa Âlî, fetih olayını daha ilginç yaparak, bu sırrı haber vermesini “şeyh”in “ilm-i cifr”i kullanmasına dayandırır ve Şeyhülİslâm Kemal Paşazade’nin sayı biliminin nasıl uygulandığı konusunda bir eser yazdığını söyler. Bu da eğitimli çevrelerde bu olayın yaygın olarak bilindiği düşüncesini desteklemektedir.

25 Tezkiretü’l-Halvetîyye, s. 30a. Sufilerin “siyaset”ini dikkate almama ile ilgili ifadenin eserin asıl yazmasından hemen hemen tamamen silinmiş olması ilginçtir.

26 Kur’an, 4 (Nisa suresi) 59.

27 Sultan Süleyman ile oğlu şehzade Bayezid arasındaki taht ile ilgili anlaşmazlık döneminde Sultan Süleyman ile kendisini sorunlu duruma koyan yalnız Yakup Efendi değildi. Seyyid Seyfullah Kasım’ın hayatını kaydettiği bir başka sufi kendisi ile Gazanfer Dede’nin (ö. 1566-7) Şehzade Bayezid taraftarlarıyla yakınlık ithamı ile hapse atılmasını anlatmaktadır. Her ne kadar onlar 5-10 kişi ile birlikte bir hücreye konmuşlarsa da bir manevi hal sonucu Yusuf kendisini Ayasofya camiinde

Gazanfer Dede ile beraber bulur ve ona baskı yapan kişiden kaçıp kaçmayacağını sorduğunda Gazanfer Dede olumsuz cevap verir ve “Ben şeriata aykırı hiçbir şey yapmayacağım” der, bk. Câmi’ü’l-ma’ârif, 10b.

28 Tezkiretü’l-Halvetîyye, 36a-b. Yusuf’un Sultan III. Murad’ın sarayı ile babasının ölümünden sonra bağlantıları belki de babasının hamileri tarafından onun ölümünden hemen sonraki yıllarda kurulmuştu ve anekdotun bu parçası Yusuf’un siyasi güç merkezlerinden uzakta kalmayı başaramaması konusunda bir ip ucu verebilir.

29 A.g.e., 37a, “Ben ne hidmetkâr ne mahdûm olaydım kâşkî/Gelmeyeydim âleme ma’dûm olaydım kâşkî.

30 A.g.e., 37a-b.

31 Reşat Öngören, Halvetî tarikatı üzerindeki çalışmasında bu hikâyenin taraflarından her ikisini de eserine aldı, ancak buradaki tarafların konumlarını farklı açılardan değerlendirdi. İlk bölüm, şeyh-hükümet ilişkileri, ikinci bölüm de Yakup’un kendi şahsiyetini ifade etme açısından değerlendirilmektedir. Prof. Öngören’in konuya bu şekilde yaklaşımının yanlış olduğunu söylememekle beraber hikâyenin taraflarını ayırıp birbirinden bağımsız olarak değerlendirmenin metnin bütünlüğünün etkisini azaltacağını düşünüyorum. Bk. Öngören, s. 282 ve 78.

32 Bunun yansımaları Hulvi’nin Yusuf Sinaneddin’in kısa hayat hikâyesinde görülmektedir. Yusuf, gençlik yıllarında İstanbul meyhanelerinde içki içmekte ve sarhoş dolaşmaktadır. Babası onu bu hayattan çekip alamamaktadır. Bir gün göz yaşları içinde oğlu Yusuf’un doğru yolu bulması ve babasına ve cemaatine katılması için dua eder. Bu toplu yapılan duada cemaatin de “amin” demesiyle birlikte Yusuf derhal tevbe eder ve babasının duadan sonra ellerini yüzüne sürmesini bitirmesinden evvel babasına döner, bk. Lemezât, s. 483-84. Gerçek şu ki Hulvî, babasının ölümünden sonra Medine’deki bahsi geçen makama

tayinine kadar (1571-1577) Mustafa Paşa külliyesinde tarikatın şeyhi olarak hizmet ettiği rivayet edilmiş olsa da Yusuf'a tarikatın ileri gelenleri (lemezât) arasında yer vermeyip daha alt seviyedekilerden (zâika) olarak zikr eder, bk. Nev'izade Ata'i, Hadâ'ikü'l-Hakâ'ik (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1989), c. 2, s. 360): Bu onun Halvetî tarikatından kısmen uzaklaştırılmasının ve dolayısı ile onun bir başka görev ile İstanbul'dan uzaklaşmayı istemesinin sebebini gösterebilir.

33 Örneğin Tezkiretü'l-Halvetîyye, İstanbul Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, no. 422 kopyası yanlışlıkla "Halvetî tarikat hakkında bir risâle" olarak isimlendirilmiş ve Merkez Efendi ile ilgili bölüm beklenmedik bir şekilde ortasından kesilmiş bulunmaktadır.

34 Tahsin Yazıcı'nın bu eserin giriş kısmında yazdığı notlara bk. Muhyi-yi Gülşeni, Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşeni (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1982), s. XXVI. Metni yorumlayarak eserin yazımına 1569'da başlandığını ve 1604'te bitirildiğini söylemektedir ve bu bahsi geçen en son tarihtir. Gelibolulu Mustafa Âlî, Menâkıb'daki İbrahim Gülşenî'nin İstanbul'da bulunması ve onun Sultan Süleyman ve onun veziri İbrahim Paşa'ya yakınlığı ile ilgili anlatılanlardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır, bk. Künhü'l-Ahbâr, 248a-b. Bu bize Muhyî'nin eserinde anlatılanlar yazılı olmasa da dilden dile anlatılmaktaydılar.

35 Muhyî'nin 1577'de İstanbul'da bulunduğunu Sultan III. Murad'a sunduğu Sultan ve halk için doğru davranışların neler olduğunu ifade ettiği şiir ve düz yazı karışık yazılan eserden anlamaktayız. Muhyî, yeni sultanın tahta oturmasından sonra siyasi oyunlar sonucu görevinden alınmıştı ve bu görevine geri dönmeyi ümit ediyordu. Eserin yazılması dönemindeki şartlar için bk. Muhyî-yi Gülşenî, Sîret-i Murâd-ı Cihân (İstanbul: Süleymaniye Ktp., MS Fatih â3496), 2a-4a. Ancak onun bu amaca ulaşıp ulaşamadığını bilmiyoruz. İlginç olan şu ki, Gelibolulu Mustafa Âlî de tasavvufi bir eseri,

Nakşibendi mutasavvıf Şeyh Muhammed Parsa'nın (ö. 1420) bir eserini Sultana takdim etmekteydi. O bu gayretine karşılık olarak Yusuf kadar karşılık almış görünmemektedir, bk. Fleischer, ss. 75-76.

36 Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî, s. IX ve XI. Gülşenî kendisi Mısır'daki Halvetî tarikatı kolunun şeyhliğini yapmış görünmüyorsa da oğullarından birisi bu itibarı elde etti.

37 Himmet Konur'un yukarıda adı geçen son zamanlardaki İbrahim-i Gülşenî üzerindeki çalışması (bk. dipnot 11) Tahsin Yazıcı'nın katkılarına bu önemli eserin içeriğini çözme noktasında cesaret verici bir başlangıç noktası olmaktaysa da Muhyî'nin bu Gülşenî şeyhinin hayatı hakkındaki katkıları üzerindeki sınırlı değerlendirme boşluğunun bu sahada yapılacak çalışmalarla doldurulacağı umulur.

38 Münîrî Belgradî (d. 1617 veya 1620), Silsiletü'l-mukarrıbîn ve'l-menâkıbu'l-muttakîn (İstanbul: Süleymaniye Ktp., MS Şehit Ali Paşa, no. 2819/3). Nathalia Clayer XVI. yüzyıl'da Balkanlar'daki Halvetî tarikatı üzerindeki çalışması için, özellikle bu tarikatın üyelerinin imparatorluğun batı sınırlarının savunmasındaki rolü ve katkıları konusunda bu eseri yoğun olarak kullanmıştır, bk. Clayer, s. 56, 127-141.

39 Silsiletü'l-mukarribîn, 78b-80b.

40 Kaldy Nagy bu dönemde Macar topraklarından elde edilen vergi gelirlerinin bölgenin savunması için gerekli paranın sadece yaklaşık üçte birini karşıladığını tahmin etmektedir. Bütçe açısından diğer eyaletler bu en kötü göstergeden biraz daha iyi katkı sağlasalar bile bu korkunç şartların Osmanlı idaresini özellikle bu dönemin sonuna doğru Estergon ve Peç gibi bölgelerde süren çatışma, zafer ve toprak kazançlarının sebep olduğu bütçe yükünü karşılamak için farklı arayışlara zorlaması tabii idi. Bu Münirî'nin şikayetlerinin ortamını açıklayabilir, bk. Gy Kaldy-Nagy, "Madjar, Madjaristân (ii. The Ottoman Period)," Encylopedia of Islam (EI2), 2nd ed.,

s. 1022-1023. 1606'da Zistvatorok anlaşmasının imzalanması iç ayaklanmalarla uğraşan ve ayakta kalmak için Celali isyanları ile başa çıkmaya çalışan Osmanlılar için gerekli idi, bk. Robert Mantran, "Ahmed I", "EI2, s. 267.

41 Hulvî, Yusuf Sinaneddin'in eserinden faydaladığını Lemezât'ın çeşitli yerlerinde açıkça ifade etmektedir, örneğin bk. Lemezât, s. 463. Ayrıca Hulvî, Yusuf'un kaleme aldığı bir başka eserde geçen bir anekdota da yer vermektedir. Karşılaştırma için bk. Lemezât, s. 480, Yusuf Sinaneddin Tenbîhü'l-gabî fî rü'yetü'l-nebî, 32b-33a.

42 Eserin yazma nüshası, Mahmûd Celâleddin el-Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye ez-lemaât-ı ulviyye (İstanbul: Süleymaniye Ktp., MS Halet Efendi, no. 281), 1b. Aynı zamanda Mehmet Serhan Tayşi'nin eserin yeni harfli yayımının girişine yazdığı notlara bk. Lemezât, 23. Zülfikar'ın Osmanlı tarihinde kullanılan ikon (kutsal semboller) açısından önemi için bk. Jane Hathaway, "Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar Osmanlı Türevi," Cogito 19 (Summer 1999), s. 150-153. Burada ikonun kullanılması bunun kullanımının Bektaşi yeniçeler tarafından kullanımının ötesine geçtiği, daha yaygın olduğu fikrini desteklemekte ve kaynak oluşturmaktadır. Bu ikon diğer tarikatlar tarafından da kullanılmıştır. Halet Efendi yazmasındaki bu silsile Hathaway'in makalesindeki sayfa 152'de bulunan 2. figüre şekil ve form açısından oldukça benzemektedir.

43 Lemezât, s. 630. Şeyh Zarifi Hasan Çelebi'nin (ö. 1569-70) İbrahim-i Gülşenî ile İstanbul'a 1528'de geldiği fakat Gülşenî tarikatının temsilcisi olarak geri planda durduğu ve bugünkü Rumeli Hisarı civarında yerleştiği rivayet edilmiştir. Hulvî'nin doğumundan bile daha önce ölmüş olması dolayısı ile bu anekdot oldukça şüphelidir. Yazar belki onun haleflerinden aynı isimdeki bir kişiden bahsediyor olabilir veya daha kuvvetli bir ihtimalle bu ismi Gülşenî tarikatının İstanbul kolunun şeyhlerinden

bahsetmek için kullanıyor olabilir. Bk. Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî, s. XXXIV-XXXV ve s. 422-423. Ne yazıkki Tayşi çevirisindeki bu şahsın kimliği ile ilgili bir yorumda bulunmamaktadır ve son zamanlarda yayınlanan bir başka çalışmanın yazarı XVII. yüzyıl tasavvufu uzmanı Necdet Yılmaz da bu olay üzerinde fazla bir açıklama yapmadan geçmektedir. Bk. Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl) (Istanbul: OSAV, 2001), s. 59.

44 Menâkıp-ı Şeyh Şaban-ı Veli, s. 4-7. Eserin 1294 H (1877) tarihli matbu olanının bir kaç kopyası Süleymaniye Kütüphanesi'nde veya İstanbul Bağlarbaşı'nda bulunan İSAM Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

45 A.g.e., s. 21-22.

46 Bk. Madeline Zilfi, The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), s. 129-133.

ALTMIŞİKİNCİ BÖLÜM:

OSMANLI KLÂSİK DÖNEMİNDE KÜLTÜR VE SANAT

Klasik Dönem Osmanlı Sanatı / Prof. Dr. Filiz Yenişehirlioğlu [s.825-839]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Sanat Tarihi çalışmalarında incelenen görsel sanat akımları ve usluplarını tanımlarken kullanılan “klasik “ sözcüğü, edebiyat ve müzikte de olduğu gibi belirli estetik değerleri içeren bir sözcüktür. “Üzerinden çok zaman geçtiği halde değerini yitirmeyen, türünde örnek olarak görülen yapıt ve sanatçı “tanımlamasıyla kullanılan bu sözcük aynı zamanda “sanatta kuralcılık ve değişmezlik, geleneksel olan” gibi anlamlar da içerir.

Osmanlı Devleti’nin tarihsel olarak tanımlanan klasik dönemi on altı ve on yedinci yüzyıllar olarak kabul edilmekle beraber Kanuni Sultan Süleyman’ın padişah olduğu dönem genellikle klasik özelliklerin belirlendiği, kurumsallaştığı ve kalıcı kılındığı bir ortam olmuştur. On yedinci yüzyıl ikinci yarısından sonra imparatorlukta ortaya çıkan idari, ekonomik ve sosyal sorunları dile getiren tarihçiler çözüm olarak Kanuni Sultan Süleyman Dönemi’ni örnek göstermişler; bu dönemde görülen yöntemlerin uygulanması ile sorunların çözümleneceğini düşünmüşler ve

böylece bu yüzyılların günümüz tarihçileri tarafından “klasik” olarak tanımlanmasına yol açmışlardır.

Osmanlı sanatının klasik dönemi de on altı ve on yedinci yüzyıllar olarak kabul edilir. Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezıd dönemlerinde değişik alanlarda ortaya çıkmaya başlayan bu özelliklerin, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murat dönemlerinde en gelişmiş biçimine ulaştığı kabul edilir. Bu dönemde ortaya çıkan sanatsal özellikler, Osmanlı sanatını tanımlayan ve onu kalıcı kılan görsel bir uslup bütünlüğü oluşturmuştur. Osmanlı Devleti ile özdeşleşen bu uslup, imparatorluğun tüm bölgelerine yayıldığı gibi, kullanımı saray ve başkenti tanımlayan bir gösterge olmuştur. Klasik Dönem Osmanlı sanatı özellikleri Osmanlı sanatında on yedinci yüzyıldan sonra da değişik ortamlarda ve alanlarda ya dönüştürülerek veya olduğu gibi kullanılmaya devam etmiş, birçok sanat alanı klasik dönemde görüldüğü gibi yeniden canlandırılmak istenmiştir. On dokuzuncu yüzyılda görülen toplumsal değişikliklerden sonra eklektik (seçmeci) sanat akımlarının içinde yerini daha belirgin bir biçimde alan Klasik Dönem Osmanlı sanatı bu kez bir Neo-Osmanlı, yani dönemin teknolojik koşullarıyla değişmiş olarak ortaya çıkan bir yeni uslup olmuştur. Cumhuriyet Dönemi’nde ise birçok çağdaş sanatçı Osmanlı Dönemi’ni ve sanatını yapıtlarında görülen özgün yorumlarla yeniden farklı biçimde sanatsal olarak üretmişlerdir. On altı ve on yedinci yüzyıllarda görülen sanat usluplarının böylece daha sonraki yüzyıllarda da beğeniyle kullanılmaya devam etmesi sanatsal özellikleri klasik kılmış ve bu özelliklerden değişik, farklı uygulamaların ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Böylece bir dönemin Osmanlı sanatsal uslubu hem Osmanlı’nın farklı dönemlerinde beğenilmeye devam etmiş hem de yeniden üretilerek devamlılığı sağlanmıştır. Bu beğeni özellikle on dokuzuncu yüzyılda Avrupa ülkelerindeki uygulama sanatları ve bezemelerini de etkilemiş, kopyalama

ve benzerini üretme yoluyla Osmanlı klasik dönem uslubu Osmanlı coğrafyasında olduğu kadar Avrupa ülkelerinde yaygınlaşmıştır. Böylece on altı ve on yedinci yüzyıllarda Osmanlı başkentinde belirlenen uslupsal özellikler, klasik bir beğeni ve estetik değerlerin oluşmasına neden olmuştur.

Klasik Dönem Osmanlı Sanatını İncelemek İçin Yararlanılacak Kaynaklar Nelerdir?

Osmanlı kültür dünyası kapsamında, Osmanlı sanatı veya sanatçıları ile ilgili tezkerelere, sanat veya estetik kuramları üzerine felsefi boyutta yazılmış risalelere rastlanmaz. Yaklaşık aynı dönemlerde İtalya'da Vasari, sanatçılar üzerine biyografik kitabını hazırlarken, Filatare, Alberti gibi sanatçılar görüşlerini kaleme alırken, Leonardo da Vinci yaptıklarını, düşündüklerini küçük eskizlerle beraber anı defterlerine not ederken, Osmanlı sanatçılarını konu alan benzer kaynaklar bulunmadığı gibi, Mimar Sinan dışında kendi yapıtları ile ilgili kısa da olsa görüşlerini belirten kişiler bulunmaz. Bu nedenle, Osmanlı sanatçısının kendi görüşlerine, kendi kaleminden ulaşamadığımız gibi, güzel yazı yazan hattatları saymazsak, yaşadıkları dönemden onları anlatan, değerlendiren yazılarda bulunmamaktadır. Sanatsal üretimin anlatılmadığı veya ayrı bir olgu olarak belirgin kılınmadığı bir ortamda sanatçılarla ve sanatsal eylemle ilgili bilgileri başka yollardan elde etmek gerekmektedir.

Bu bilgilerin geldiği ana kaynak ise arşiv belgeleridir. Osmanlı yönetim sistemi gereği harcanan her paranın hangi iş için ve kime ne kadar ödendiği defterlere düzenli bir biçimde yazılırdı. Malzeme alımları, kişilere ödenen maaş miktarları, kişilerin hangi işi yaptığı,nereden geldiği titizlikle defterlere geçirildi. Sarayda ayrıca padişaha verilen ve padişahların verdikleri hediyelerin listeleri tutulurdu. Tüm bu defterlerinin incelenmesi bize sanatçı isimleri vermekte, çalıştıkları tarihler hakkında bilgi

edinmemizi sağlamakta, yaptıkları üretimlerin neler olduğunu bulmamıza yardımcı olmaktadırlar. Böylece doğrudan doğruya sanat ile ilgisi olmayan arşiv belgelerinin incelenmesi sonucu, Osmanlı sanatı ve sanatçıları ile ilgili somut bilgiler derlenebilmektedir.

Osmanlı sanatı genelde sanatçısının ismini her zaman bilemediğimiz bir grup sanatı niteliğindedir. Anadolu Selçuklu sanatı mimari ve süsleme sanatları örneklerinde bulunan sanatçı imzası bolluğu, XIV. ve XV. yüzyıl Osmanlı sanatında hızla azalmış ve Klasik Dönem'de de, bazı minyatürlü elyazmaları ve hat sanatları örnekleri dışında tamamen ortadan kalkmıştır. Osmanlı Devleti'nin Klasik Dönem'deki merkezi idare sistemi içinde sanatçıların örgütlenme biçimleri de bu durumu desteklemiştir. Üretilen eserler, kimi minyatürler hariç, sanatçısının ismini taşımaz. Bir eserin tasarımı, adını bilsek bile kimliğini her zaman bilemediğimiz bir kişi tarafından yapılmakta ve eserin ortaya çıkmasında çok kişinin emeği geçmektedir. Bu kapsamdaki bir grup çalışması içinde eserlerin özgün yapımcılarını belirlemek,sanatçının kişisel tasarım ve yaratı uslubunu dönemlerin ortak uslubundan ayırmak oldukça zordur. Geleneksel bilgi birikimi, teknik konularda yıllar boyu süren arayışlar sonucu elde edilen ustalıklar,toplumların kendi beğenileri doğrultusunda biçimlendirmeğe çalıştıkları estetik duyarlılık,dönemlere özgü uslupların ortaya çıkmasında etken olmuştur. Bu nedenle, arşiv belgelerinden kimi isimler elde etsek bile bu isimlerin gerisindeki birey ve kişiyi tanımak, sanatsal dünyasını yeniden kurgulayabilmek oldukça zordur. Ancak son on beş yirmi yıldır özellikle Topkapı Sarayı Kütüphanesi ve arşivinde yapılan çalışmalar, minyatürlü el yazmaları ve edebi eserlerin karşılaştırmalı okumaları, ayrıntılarda gizli birbirinden kopuk bilgilerin bir araya gelmesini sağlamış ve sanatçı kişilikleri ve uslupları hakkında özgün sonuçlar vermişler.

Yazılı belgeler bize sanatçılar veya sanatsal eylemler hakkında bazı bilgiler verse de Klasik Dönem Osmanlı sanatının incelenmesinde en önemli noktayı yine eserlerin kendileri oluşturmaktadır. Yapıtların ayrıntılı incelenmesi ve karşılaştırmalı olarak Osmanlı sanatı kapsamında değerlendirilmesi

Klasik dönem sanatının genel özelliklerinin belirlenmesinde yardımcı olur.

Klasik Dönem Osmanlı Sanatının Oluşumuna Katkıda Bulunan

Etkenler Nelerdir?

Bir imparatorluk ve saray sanatı olan klasik dönem Osmanlı sanatının oluşumuna katkıda bulunan en önemli iki etken baniler ve kurumlardır. Saray ve saraya bağlı yönetici sınıf sanatın destekleyicileri ve banileri olmuştur. En görkemli mimari örnekleri onlar yaptırmış, her alanda en güzel eserler onlara sunulmak üzere üretilmiştir. Saray ve çevresi, yeni uygulamaları, yeni akımları ve uslupları her zaman desteklemiş ve yaygınlaşmasında öncü olmuştur. Sanatsal üretim saray kurumları aracılığıyla örgütlenmekte ve yönetici sınıfın beğenisiyle de yönlendirilmekteydi. Böylece saray kurumlaşmış bir zevkin ürünlerinin oluşmasını sağlarken, aynı zamanda imparatorluğun gücünü görkemini, sosyal, kültürel, ve ekonomik alanda hizmete yönelik geliştirdiği alt yapıyı mimaride somutlaştırarak, bu olguların görsel olarak etkin kılan sanatsal söylemleri belirlemiş ve yine İmparatorluğun kurumları aracılığıyla bunları Başkent dışı bölgelere yaymıştır.

Klasik Dönem Osmanlı sanatı bir saray sanatıdır. Sarayın dolayısıyla padişah ve çevresinin himayesindeki sanatçıların çalışmalarıyla biçimlenmiştir. Osmanlı padişahları şair, bilgin, müzisyen ve diğer sanatçıları çevrelerinde toplayarak, saraya bağlı olarak aylıklı (ulufeli) çalıştırmışlardır. Sanatın koruyucuları, banileri, sanatsal taleplerde bulunan

ve ısmarlayanların tümü saray ve saraya bağlı kişilerden oluşmaktadır. Başta Sultan olmak üzere, Sultan anneleri, eşleri, Şehzadeler ve Sultan kızları bu grubu oluşturur. Sadrazamlar, vezirler, paşalar, imparatorluk kurumlarında çalışan kişiler (saraydaki görevliler, mimarlar vb. ulema) ikinci büyük grubu oluşturur. Serbest meslek sahiplerinin baniliklerini takip edebilmek ise oldukça güçtür. Vakıflar aracılığıyla tüm imparatorlukta mimari etkinlikleri canlı tutan bu gruplardaki kişilerdir. Minyatürlü el yazmalarını hazırlatanlar, özel ciltler ısmarlayıp,tezhipli Kuran-ı Kerimler yazdıranlar, küçük el sanatları örneklerini kendi zevk ve beğenileri doğrultusunda satın alanlar bu sınıfın üyeleridir. Altın ve gümüş işleri, mücevherler, fildişi vb. kıymetli madenlerle bezenmiş gündelik nesneler askeri kıyafetler, silahlar ve atların koşu takımları, çadırlar, kumaşlar, işlemeler bu kişilerin beğenisi için hazırlanır. Kendilerine bu sanatsal üretimi hazırlayan kişiler ise saraya bağlı kurumlarda çalışan, saray ve yönetici sınıf için yaratıcılıkları ve tasarım güçlerini kullanan mimarlar, nakkaşlar, halıcılar vb. Ehl-i Hiref örgütüne bağlı iş bilen sanatçılardır.

Böylece, banilerin vakıflar veya kendi özel bütçeleri kapsamında sağladıkları maddi olanak ile, sanatsal faaliyeti örgütleyecek kurumların ve kurumlarda hizmete hazır kişilerin bulunması, Klasik dönem sanatının kurumsallaşmasına ve her türlü alanda bütüncül bir uslup göstermesine olanak sağladı. Maddi olanakların, yaratıcılık ivmesinin örgütlenmesiyle birleşmesi sonucu saray sanatının ihtişamı ve başat kültür olarak etkinliği ortaya çıktı.

Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nde İstanbul'un alınmasından sonra oluşan yönetim değişiklikleri sanatsal faaliyetleri de etkilemiştir. Fatih öncesinde oluşmaya başlayan devşirme ve kul sistemi Fatih Dönemi'nde Osmanlı idari sistemi içinde çok daha fazla etkin olmaya başlamış ve daha önceki dönemlerde görülen Müslüman-Türk ailelerinin

gücünün Çandarlı'nın katlinden sonra tamamen ortadan kaldırılmasıyla, yönetici sınıf Padişahın kulları olan devşirme kökenli kişilere geçmiştir. Hıristiyan ailelerden alınarak Osmanlı kimliğine göre yeniden biçimlendirilen devşirme kökenli yöneticilerin ortak bir ifade dili oluşturmaları kaçınılmazdı. Dolayısıyla Fatih Dönemi'nde oluşmaya başlayan saray atölyeleri ile gelişecek olan klasik dönem uslubunun destekleyicileri ve tüketicilerini başta bu grup oluşturmaktaydı.

Fatih Dönemi'nde sarayda oluşmaya başlayan atölyelerde sanatçıların kökenleri bakımından da zengin bir çeşitlilik vardı. Tüm iktidar sahibi sultan ve kralların yaptığı gibi Fatih Sultan Mehmet'de sanatçıları sarayında toplama girişimde bulundu. Fethettiği bölgelerden sanatçıları getirdiği gibi, İtalya'dan da ünlü ressamları da davet etti, böylece değişik geleneklerden gelen sanatçılar İstanbul'da imparatorluğun yeni uslubunu oluşturmada etkin oldular. II. Bayezit ve Yavuz Sulan Selim zamanında gelmeyen devam eden sanatçılar ve zenaatçılar, Osmanlı sanatının biçimsel olarak zenginleşmesine katkıda bulundular.

II. Mehmed Dönemi'nde Ehl-i hiref örgütüne doğru atılan ilk adımlar, II. Beyazıd tarafından kurulan saray atölyelerinin temelinin oluşturmuştur. Özellikle sarayda Nakkaşhane'nin bulunması tüm klasik dönem sanatını belirliyecek olan uslupların ortaya çıkmasında etkin olacaktır. Günümüze ulaşan teftiş defterleri, masraf ve maaş defteri başta olmak üzere, çeşitli belgeler Ehl-i hiref örgütünde çalışanların kimlikleri, yaptıkları eserler hakkında bilgiler vermektedirler. Ehl-i hirefe bağlı sanatçıların sayısı imparatorluğun güçlenmesine paralel olarak artmıştır. Kanuni Dönemi'nde örgüte bağlı kırk bölüğün olduğu yine belgelerden anlaşılmaktadır. Örgüte dahil sanatçı ve zanaatçıların

başlıca görevleri sarayın işlerini yapmaktı. Üç ayda bir yövmiye üzerinden maaş almaktaydılar. Çeşitli bölüklere ayrılmış olan bu sanatçılar

hazinedarbaşının emri altında çalışmışlardır. Ehl-i hiref teşkilatındaki bölüklere kendi sanatlarında usta olan, yetenekli kişiler alınırdı. Devşirme olanlar arasında yetenekli olan kişiler de bu teşkilata alınır, bölükbaşı ve üstatlar tarafından onaylandığında usta olurlardı.

Osmanlı sancaklarında veya eyalet başkentlerindeki saraylarda da İstanbul'daki gibi, sanatçılar ve zanaatçılar grubu bulunurdu. Süleyman'ın Kefe ve Manisa valilikleri dönemine tarihlenen belgeler, onun sarayında kürkçüler, kuyumcular, müzisyenler, eyerciler, mızrakçılar, yayalar ve şapkacılardan oluşan geniş bir sanatçı grubuna sahip olduğunu göstermektedirler. Hatta İstanbul'daki Ehl-i Hiref gurubuna bağlı bazı sanatçıların bu sancaklara veya Edirne gibi diğer saraylara transfer olduğuna dair bilgiler de ele geçirilmiştir.

Topkapı Sarayı'nda bulunan 1545 tarihli yevmiye defterinde, Nakkaşhanede 59 nakkaş bulunmaktaydı. İran'dan gelenler Acemiyan, Osmanlı toprakları içinde kalan bölgelerden gelenler Rumiyan grubu olarak ikiye ayrılmıştı.

İmparatorluktaki mimari örgütlenmeyi sağlayan örgüt ise Hasssa Mimarlık Teşkilatı'ydı. İnşaat ile ilgili yasaları koyan, inşaat izni veren bu kurumdu. Merkezi İstanbul'da olan örgüt, Kahire, Kudüs, Selanik, Yanya gibi İmparatorluğun büyük kentlerinde de bulunmaktaydı. Özellikle Sultan veya sadrazamlar tarafından yaptırılan binaların inşaatlarıyla ilgilenen kurum, İstanbul dışı yapı faaliyetlerinde de gerektiğinde İstanbul'dan görevli gönderirdi. Mimarbaşı, ikinci mimar, üçüncü mimar, taşcı, camcı, lağımcı gibi sürekli kadrosu yanı sıra, ihtiyaç durumunda diğer uzmanlar da gruba dahil edilirdi.

Kimi yapı planları İstanbul'dan taşraya gönderilir ve oradaki ustaların bilgi birikimi ve ustalık derecesine göre bölgesel uslupta inşa edilirdi. Hassamimarların görevleri arasında yapı inşa etmenin yanı sıra,

gayrimüslim tebanın dini yapılarının inşaat ve onarımı, kentteki su yolları, köprüler gibi bayındırlık işlerinden de sorumluydular. Ayrıca saltanat kayıklarının inşaası da mimarlara aitti.

Klasik Dönem Osmanlı sanatının en belirgin görüldüğü iki alan mimari ve süsleme sanatlarıdır. Bu alanlar, on altı ve on yedinci yüzyıllarda görüldüğü gibi daha sonraki tarihlerde yeniden yorumlanarak kullanılmaya devam etmiştir.

Klasik Dönem Osmanlı Mimarisi

Osmanlı Mimarisi, Osmanlı toplumsal yapısının aynası gibidir. İnsanların günlük gereksinimlerinin karşılandığı yerler olan yapılar, o toplumun örgütlenme biçimi, kurumları, sosyal ve kültürel yapısı, ekonomisi ile ilgili veriler sağlar. Yapı tipleri,insanların barınma,eğitim, savunma, ticaret, ibadet gibi işlemleri nasıl gerçekleştirdiği hakkında bilgi verir. Yapı malzemesi, süslemesi, ve işçilik, toplumum ekonomik düzeyini belirlerken,imparatorluğun değişik coğrafi bölgelerindeki fiziksel koşulları da gündeme getirir. Yapı planları bu coğrafi koşulları ve bölgesel özellikleri yansıtırken, kimi yerlerde Osmanlı öncesi var olan birikimleri de Osmanlı uslubu içine katar. Böylece yapıların incelenmesi hem mimari bakımdan bilgi verirken hem de Osmanlı toplumunda görülen kurumlar ve bunlarda oluşan değişiklikler hakkında da bilgi verir. Örneğin, XIV. yüzyıl Osmanlı yapıları ile XIX. yüzyıl Osmanlı yapıları hem nitelik hem de nicelik bakımından aynı değildir. Aradan geçen zaman içerisinde sosyal, ekonomik ve kültürel veriler farklılaşmıştır. Bu değişiklikler mimariye yansıdığı gibi dönemlere özgü uslup farklılaşmalarına ve estetik beğeninin değişimini de beraberinde getirmiştir. Böylece, dönemlerin uslupsal özellikleri arasında da fark bulunmaktadır.

Osmanlı mimarisi, Osmanlı Beyliği'nin 1299 yılında oraya çıkmasından, 1923 yılında Türkiye Cumhuriyetinin kurulduğu tarihe

kadar,İmparatorluğun kapladığı tüm coğrafi alanlarda bulunur. Günümüzde ise Osmanlı mimari örnekleri ve maddi kültür verileri, İmparatorluğun dağılması sonucu ortaya çıkan yaklaşık 30 ulus devletin topraklarında görülebilmektedir. Bu ülkeler şunlardır: Arnavutluk, Bulgaristan, Yunanistan, Yugoslavya, Makedonya, Bosna-Hersek, Cezayir, Tunus, Libya Kırım, Kıbrıs, Mısır, Yemen, Etiyopya, Macaristan, Irak, İsrail, Ürdün, Lübnan, Moldavya, Filistin, Ukrayna, Romanya, Suudi Arabistan, Somali, Sudan, Suriye, Türkiye. Osmanlı mimarisinin en görkemli örnekleri ise, İmparatorluğun başkenti olan İstanbul'da bulunmaktadır.

Yeni Bir Dilin Oluşum Süreci

Osmanlı mimarisi incelenirken,örneklerin oluştuğu tarihsel dönemler, değişik bölgelerin Osmanlı İmparatorluğuna katılma süreçleri, coğrafi koşulları, yapıları inşa ettirenlerin sosyal statüleri değerlendirilmelidir. Ancak, tüm bu değişkenlerin tabanında ortak özelliklerin bulunduğunu da unutmamak gerekir. Bu kapsamda, Klasik Dönem Osmanlı mimarlığının birçok belirleyici özelliği ve dili Osmanlı Beyliği (1299-1453) Dönemi'ne denk gelen Erken Dönem'de oluşmuştur. On dördüncü yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılması sonucu Beyliklere ayrılmıştı. Bu beylikler arasında Karamanoğluları gibi Selçuklu mirasını devam ettirenler olduğu gibi Bati Anadolu'da Türkmen kökenli yeni Beylikler oluşmuş, öte yandan Eretna ve Kadı Burhanettin'in kurmuş olduğu Beylik İlhanlı siyasi ve kültür çevresine bağlılığını sürdürürken, Güney ve Güney Doğu Anadolu Beyliklerinde Memluk geleneklerine bağlılık; Doğu ve Güneydoğunun bir bölümünde de Akkoyunlu ve Karakoyunlu gibi Timurlu kültür çevresini devam ettiren Beylikler kurulmuştu. Venedik ve Cenevizlilerin daha önceki dönemlerde oluşturdukları ticaret ilişkileri sonucu var olan etkinlikleri ile, Anadolu'ya Doğu'dan gelen sürekli göç olgusu ve Bizans Devleti'nin

varlığı da eklenince, on dördüncü yüzyılda Anadolu'da ki kültürel ve politik çoğulculuğun boyutlarının genişliği ortaya çıkmaktadır.

Böyle bir ortam içerisinde, Osmanlı Beyliği'nin diğer beylikler arasında politik bir güç olarak ortaya çıkması diğerlerinden farklı olmasına bağlıydı. Bu farklılık toplumun örgütlenmesi ve fetihlerin sağladığı ekonomik çekiciliğin yanı sıra kentlerin ve fiziksel çevrenin oluşumuyla kendini belli etmekteydi Anadolu'da mimari de var olan teknik ve beceri çoğulculuğunu toplumunun söylem ve istekleri doğrultusunda yeniden örgütlenmesini sağlayan Osmanlı Beyliği'nin mimari etkinlikleri de diğer beyliklere oranla farklılık göstermiş ve zaman içerisinde kendine özgü görsel bir dil oluşturmuştur.

Erken dönemde, Osmanlı sosyal, politik, dini, ekonomik ve askeri sistemini yansıtan kurumlar, mimari yapıtlar aracılığıyla toplumsal mekana yansır. Bu yapı tipleri, Tanzimat Dönemi'ne, yani yeni tür kurumların ortaya çıkmasına kadar devam eder. Sadece taşıdıkları değerler bakımından değil fakat ortaya koydukları fiziksel doku aracılığı ile de belirli bir çevre düzeni oluşturan bu yapılar kentlerin oluşum ve değişimini sağlarken, Osmanlı ideolojisini de yaygınlaştırırlar. Erken Dönem Osmanlı beyleri, akıncı beyleri (Evrenosoğulları vb. gibi), Osmanlı hanedanına mensup kişiler, Osmanoğulları ailesinden gelmeyen ama onlar kadar etkin olan diğer Türk aileleri (Çandaroğulları gibi) ve tarikat mensupları tarafından banilikleri yapılan bu yapılar, külliyeler aracılığı ile yeni kentlerin fiziksel dokusunun oluşmasına Osmanlı topraklarına katılan yerleşimlerin değişmesine neden olur. Değişik işlevli yapıları fiziksel olarak genel bir alanda bir araya getiren bir vakıf sistemi çerçevesinde maddi olarak desteklenen bu kurumlar, bilindiği gibi cami, medrese, mescit, hamam, imaret, darüşşifa, şehiriçi hanı, kervansaray, tekke, çeşme, zaviyeli camiler, köprüler vb. gibi günlük işlevlerin örgütlendiği ve sosyal yapının yansıdığı

binalarda yaşam bulur. Yollar ve köprüler bu külliyelerin yerleşim alanlarının belirlenmesinde önemli rol oynar. Ulaşım ve ulaşım emniyetinin haberleşme ticaret ve askeri nedenlerle önemli olması nedeniyle bunu sağlayan ve kimi zaman önemli mühendislik bilgisi gerektiren köprüler özellikle Balkanlarda ayrı bir anlam kazanmıştır.

Osmanlı Mimarisinde ve kent dokusunda külliyelerin yapımı yeni mahallerin oluşumunu sağlamaktadır. Dini, ekonomik ve sosyal günlük ihtiyaçları karşılayacak alt yapı kuruluşlarını barındıran bu külliyeler çevrelerine yeni nüfusun yerleşmesini kolaylaştırmaktaydı. Bu alt yapının sağladığı kolaylıklar kente yerleşimini çekici kılarken zorunlu göç olgusuyla gelenlere de hazır bir fiziksel çevre oluşturmaktaydı. Külliyeler banisinin adıyla anılmakta ve genelliklede mahalleye adını vermekteydi. Bursa, Edirne İstanbul gibi kentlerde, Balkanlar'daki yerleşimlerde aynı özellikler bulunmaktadır.

Külliyeler genellikle var olan kent dokusunun veya surların veya iç kalenin dışına yapılmaktaydı. Böylece yerleşimin Orta Çağ Selçuklu ve Bizans yerleşimlerinden farklı olarak sur duvarlarından çıkması da sağlanmış olmaktaydı. Kent dışına yapılan ilk külliyeler birbirleriyle yol sistemi aracılığıyla bağlanır, yeni şehir merkezi ise bu külliyelerden birinin çevresinde gelişirdi.

Ortaçağ uygulamasının tersine, sur duvarları dışına gelişen kent Osmanlı Dönemi'nde tekrar sur duvarları ile çevrilmezdi. Bazı özel durumlar buna istisna oluşturmaktadır. Bedevi akınları ile sürekli talan edilen Kudüs kentinin surlarının Sultan Süleyman tarafından yeniden yapılması veya 17. yüzyıl Celali İsyanları nedeniyle Ankara'nın ikinci bir surla çevrilmesi bu tür uygulamaların Klasik Osmanlı Dönemi'nde de gerçekleşebileceğini göstermektedir.

Sur dışına taşan kentlerde, Osmanlı öncesi var olan sur içine de küçük boyutlu mescit veya hamam gibi mahalle düzeyinde yapılar inşa edilirdi. Külliye yapıları veya ticaret yapıları bu eski doku içinde yer almaz, sur dışına inşa edilirdi. Böylece sur içinde başlayan küçük ölçekli değişim ile sur dışında görülen büyük ölçekli ve kent dokusuna müdahale edici uygulamalar birleşerek, kentlerin değişimi sağlanırdı. Erken Dönem'de görülen birçok yapı ve buna bağlı plan tipleri Klasik Dönem Osmanlı mimarisinde de devam etmiştir.

Erken Dönem Osmanlı mimarisinin Selçuklu Dönemi'ne ve diğer Anadolu beyliklerine oranla geliştirdiği iki yapı tipi zaviye ve zaviyeli camiler ile ticaret yapılarıdır. Bir şeyhin

idaresinde ibadet, eğitim, tekke, konaklama gibi çok işlevli amaçlara hizmet eden zaviyeler ve zaviyeli camilere Klasik Dönem'in merkezi idaresi kapsamında kurum olarak ihtiyaç olmadığından, bu tip yapılar Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nde değişime uğrayarak, ortadan kalkar. Osman Gazi Dönemi'nden sonra belirli bir plan tipiyle inşa edilen ticaret yapıları ise XIX. yüzyıla kadar özelliklerini korumuşlardır. Kent içinde görülen bu yapılar arasında şehir içi hanları önemli bir yer tutar. Revaklı geniş bir avlu çevresinde iki katlı olarak inşa edilen hanlarda genellikle, kervansaraylarda olduğu kadar konaklama yapılmaz. Alt katta, avluya doğrudan açılan odalar bulunur. İkinci katta, galeriye açılan odalarda ise, ocak, baca, nişler ve pencere gibi mimari elemanların bulunması, bu odaların işlevsel olarak alt kat odalarından farklı kullanıldığını gösterir. Basit ve kapalı alt odalar malların depolanması için kullanılırken, ışık, ısı gibi gereksinmelerin karşılandığı üst kat odaları, tüccarların bürolarını oluşturmaktaydı.

Hanların yanı sıra, XV. yüzyılla beraber Bedesten denilen yeni yapı tipi ortaya çıkar. Yıldırım Beyazıt Dönemi'yle görülmeğe başlayan bu yapılar

çok ayaklı ve çok kubbeli yapılar olarak inşa edilmişlerdir. Dikey ve yatay eksenlerde giriş kapıları bulunan yapılarda sadece halı, ipekli eşya, altın, mücevher gibi kıymetli mallar satılmaktaydı. Altın alımının yapıldığı yer olan Bedestenlerde taş bir oda kasa gibi kullanılırdı. Yapının içerisinde gece kapanıp sabah açılan kepenkli dolaplar bulunurdu. Dış çevresine ise dükkanlar inşa edilir ve daha sonra buralar arasta veya çarşılara dönüşürdü.

Erken Dönem'den itibaren su ve suyun sağladığı uygarlık Osmanlı kent dokusunda yerini alır. Hamamlar, çeşmeler, köprüler, konut mimarisi içinde yer alan özel hamamlar ve su ögeleri, su yolları, Osmanlı hakimiyetinde ki bölgelerde yaygın bir biçimde bulunur.

Eğitim kurumu olan medrese planları ise Erken Dönem'de belirlendikten sonra çok fazla değişikliklere uğramadan kullanılmaya devam eder. Klasik Öncesi Dönem (Amasya II. Bayezıd Dönemi Kapu Ağası Medresesi) ve Klasik Dönem'de (İstanbul Süleymaniye Külliyesi Medresleri ve İstanbul Rüstem Paşa Mederesisi'nde olduğu gibi) yeni tasarımlar da görülür. Darüşifalarda da Bursa Yıldırım Beyazıt Darüşifası'nda olduğu gibi ana hatlarıyla medreselerde görülen plan şemasını devam ettirirler ancak Edirne, II. Bayezıd Külliyesi Darüşifası ve, Süleymaniye Külliyesi Darüşifası bu genellemenin dışında kalan ilginç örneklerdir.

İbadet yapılarından mescit ve camiler ise XV. yüzyıla gelene kadar anıtsal olmayan, tek mekanlı, kubbeli ve giriş revağı olan yapılardır. Çok işlevli yapılar olan zaviyeler Beylerin inşa ettirdikleri külliyelerin ana yapısını oluşturur. Yıldırım Beyazıt'ın Bursa'da inşa ettirdiği Ulu camiye gelene kadar Erken Osmanlı Dönemi'nde anıtsal camiler görülmez. Bursa'daki yapı ise çok ayaklı ve çok kubbeli planı, orta sahında yer alan havuzu ve onun üzerindeki aydınlık feneri ile, Selçuklularda görülen ulu cami geleneği ile Osmanlı mimari özelliklerini birleştiren bir yapı olur. II.

Murat'ın Edirne'de yaptırdığı Üç Şerefeli Cami ile beraber Osmanlı cami mimarisinde yeni bir planlama başlar. Merkezi mekan oluşumunun Osmanlı'daki ilk uygulaması olan bu cami, aynı zamanda Klasik Dönem'de inşa edilecek olan Selatin cami geleneğinin de ön örneğini oluşturur. Yapıya kuzeyden eklenen revaklı bir avlu, kuzey-güney ekseni doğrultusunda ana giriş kapısı, şadırvan, harim'in giriş kapısı ve mihrap ekseninin belirlenmesi, doğu ve batıdan harim kısmına girişlerin olması, avlu ve harim kısmı arasına çifte minare yerleştirilmesi ve harimde merkezi mekan oluşturma girişimleri, Klasik Dönem'de geleneksel bir kurgu haline dönüşen padişah camilerinin plan özellikleridir.

Osmanlı kurumlarını yansıtan yapılarda belirli plan tipleri erken tarihlerden itibaren uzun yıllar değişmeden kalacak özellikleriyle ortaya çıkarken, bireysel inanç ve beğeninin daha serbest olarak kullanıldığı türbe planlarında erken dönem de çok çeşitlilik vardır. Ancak, büyük bir olasılıkla ölü gömme geleneğinde bazı farklılaşmaların ortaya çıkması, türbe planlarında ana bir değişiklik oluşturur. Selçuklu Dönemi'nde türbeler iki katlıdır. Alt kat mumyalık kısmı olarak bilinir ve ölünün gömüldüğü zemin buradadır. Üst kat ise mezar odasıdır; burada gömü yoktur ama sanduka bulunur; duvarda mihrap nişi yer alır. Bu plan tipine uyan tek türbe ise Timur istilalarından sonra Bursa'da inşa edilen Çelebi Mehmet'in Yeşil Türbesi'dir. Diğer Osmanlı türbeleri tek mekanlı yapılardır, mumyalık kısımları yoktur.

Mimari oluşumu belirleyen diğer önemli verilerden beri yapı teknolojisi ve yapı malzemeleridir.

XIV. yüzyılda inşa edilen yapıların malzemesini yoğun bir biçimde taş ve tuğla oluşturur. Kentlerde ve büyükçe yerleşim merkezlerinde çok görülen bu malzeme yanı sıra küçük yerleşimlerde veya kent dışında daha çok moloz taş kullanılmıştır. Yapıların köşelerini bağlamak içinde büyük taş

bloklar yerleştirilmiştir. Adapazarı,Sapanca, Bolu gibi dağlık bölgelerde ise yoğun olarak ahşap kullanılmıştır. Ahşabın çivi ile çakılmadan, birbirine geçirilerek kullanıldığı bu yapı teknolojisi bölgesel bir uslup olarak çandı tipi yapıların oluşumunu sağlamıştır.

Taş, istenilen cinsi her doğal konumda bulunmayan bir yapı malzemesidir. Taş ocakları veya mermer yatakları bulunmayan bölgeler olabileceği gibi, bu tür malzemenin bir yerden başka bir yere getirilmesi para ve işgücünün örgütlenmesine bağlıdır. Taşın düzeltilerek düzgün kesme taş bloklar haline sokulması yine nitelikli bir

işçilik gerektirir. Oysa tuğla, insanın her yerde ve her zaman istenildiği biçimde üretilebildiği bir malzemedir. Bir yerden başka bir yere taşıma gereği olmaması, doğada bulunan killi toprağın kullanılması tuğlayı oldukça ekonomik bir malzeme yapmıştır. Akdeniz dünyasında yapı malzemesi olarak tuğlayı en çok Roma uygarlığı kullanmıştır. İran'da Büyük Selçuklu Dönemi'nde de çok kullanılan tuğla, Anadolu Selçuklularında yerini taş malzemeye bırakmıştır. Osmanlı mimarisinde tuğla her dönemde yapı malzemesi olarak, özellikle kemer, tonoz ve kubbe gibi örtü elemanlarının yapımında çok kullanılacak bir malzemedir. Taş ise XV'inci yüzyıldan sonra ve özellikle görkemli ve gösterişli olması istenen binalarının duvar kaplamalarında kullanılmıştır.

Erken Osmanlı mimarisinde en çok kullanılan yapı malzemesi ise tuğla ve taşın ortak kullanımı olmuştur. Almaşık duvar tekniği denilen bu duvar örme biçimde tuğla ve taş sıraları dönüşümlü olarak kullanılmıştır. Bizans İmparatorluğu'nda Paleologos Dönemi ustaları tarafından İstanbul'un Latin istilaları sırasında İznik'e taşınan bu teknik, Osmanlı mimarisinde de görülmektedir. Bizans mimarisinde taş ve tuğla sıraları her cephede değişken olabilmektedir. Üç sıra tuğla, beş sıra taş vb. çeşitlemeler Bizans yapılarında görülür.

Bu almaşıklık Osmanlı yapılarında kısa zamanda standart bir düzene oturmuş ve bir sıra taş, iki sıra tuğla ritmi ile kullanılmıştır. Yapıların cepheleri ise kirpi saçak denilen ve tuğlalarının cepheden dışarıya çıkacak biçimde yerleştirilmesiyle biten standart bir düzenleme gösterir. Duvar ile örtü elemanlarının başladığı çizgide görülen u saçaklar aynı zamanda cephelerde süsleme amacıyla yer alan kör kemerlerin çevresinde de yer alır. Osmanlı'nın geliştiği topraklarda bulunan iş gücünden yararlandığı böylece Bizanslı ustaları inşaatlarda kullandığı ortaya çıkmaktadır. Almaşık duvar tekniği Osmanlı'nın he Dönemi'ndeki inşaatlarda kullanılmıştır.

Yıldırım Beyazıt Dönemi'ne (XV. yy) gelene kadar yapılarda görülen bazı bozukluklar; mihrap nişinin kıbleye oranla tam olarak yerleştirilememesi, duvarların gönyesiz inşa edilmesi gibi özellikler, XIV yüzyıl imar faaliyetleri kapsamında bu yapıları inşa edenlerinin bilgi ve beceri düzeyi hakkında önemli veriler oluştururken, Anadolu Selçuklu Dönemi'nde görülen yapı teknolojisi ve becerisinin doğrudan doğruya Osmanlı Dönemi'ne yansımadığının da kanıtıdır. Bunu destekleyen diğer bir veri ise Anadolu Selçuklu mimarisinde çok gelişmiş matematiksel düzenlemelerle yapıların taç kaplarını bezeyen mukarnasların Erken Osmanlı Dönemi'nin başında hiç görülmemesidir. Beylikler Dönemi'nde Anadolu Selçuklu Dönemi'nde görülen yüksek ve anıtsal taç kapı geleneği sakinleşmiş, Batı Anadolu Beyliklerinin yapılarının kuzey tarafına eklenen revaklı giriş bölümleri nedeniyle taç kapılar önemini yitirmiş, buraları bezeyen mukarnaslar da ortadan kalkmıştır. Taç kapılar değişik biçimli kemerlerle vurgulanmağa çalışılmıştır. I. Murat Dönemi'nde İznik Yeşil Cami sütun başlıklarında tekrar yapımına başlanan mukarnasların Anadolu'da daha önce görülen örneklere karşılaştırıldığında daha orantısız ve kaba olmaları bu mimari bezemenin yeni baştan öğrenilerek üretilmeğe başlandığını göstermektedir. Ayrıca Selçuklu Dönemi'nde kubbe

eteklerinde görülen mukarnas sıraları da Erken Osmanlı Dönemi'nde yerini Türk üçgenleri denilen ve kare birimden kubbeye geçişteki alanı kapsayan geçiş elemanlarına bırakmıştır.

Benzer farklılıklar mimari süslemelerde de karşımıza çıkar. İlhanlı hakimiyetindeki Anadolu Selçuklu Dönemi'nde,coşkulu bir biçimde bitkisel sarmalların arasında veya tek başına bağımsız üç boyutlu veya yüksek kabartma olarak görülen figürlü bezemeler, gizemli bir biçimde Osmanlı Dönemi'nde ortadan kalkar. Mezar taşlarında, yapıların taç kapılarında, çörten biçimlerinde görülen hayvan ve insan motifleri Erken Osmanlı Dönemi mimari süslemesinde yer almaz. Böylece görülmektedir ki, İstanbul alınmadan önce Osmanlı mimarisi, yapı tipi, plan, malzeme kullanımı, mimari ögelerin biçimleri vb. konularda uslupsal olarak belirli bir ifade biçimine ulaşmıştır. Osmanlı öncesi Anadolu'da görülen mimari özellikler, Selçuklu, Bizans, İtalyan ve Anadolu'ya Kafkaslar'dan gelen yeni göçler ile gelen özellikler, Memluk ve Timurlu gelenekleri, yeni banilerin istekleri doğrultusunda harmanlanıp yeniden biçimlenmiştir. Böylece ortaya Osmanlı mimarisinin modüler sistemini oluşturan, üstü kubbeyle örtülü kare birimin hakimiyeti ortaya çıkmıştır. Bu birim, tek başına, türbe, mescit, köşk gibi tek yapıları oluştururken, yan yana yerleştirilmeleri ile de içinde odaların bulunduğu yapıların oluşumunda kullanılmıştır. Duvarları kaldırıp sütunlarla desteklenerek oluşturulan etrafı açık ama üstü yine kubbeyle örtülü kare birim ise revakların oluşumunu sağlamış, yapıların içinde büyük alanların örtü sisteminin oluşumunu kolaylaştırmıştır. Böylece Osmanlı mimari artık bu birimi büyütüp, küçülterek, kubbeyi yükseltip çapını büyüterek yapılarını inşa edecektir. Kare kübik alt yapı, kubbeye geçiş elemanları, kasnak ve kubbe, İstanbul alınmadan önce belirli bir orantı sistemine göre belirlenmiş, kubbe kasnağında ve duvarlarda açılan pencerelerle aydınlık sağlanmıştır.

Klasik Dönem ve Mimar Sinan

İstanbul'un alınması ve Osmanlı Devleti'nin bir İmparatorluk olmasından sonra Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezıd Dönemi'nde görülen sanatsal özellikler Beylikler Dönemi'nden farklı ve klasik Dönemi hazırlayıcı yeni uygulamalardır. Bu dönemde İstanbul'un yeniden imarı ve imparatorluk merkezi olarak biçimlenmesi, klasik dönemde görülecek özelliklerin ön örneklerini oluşturur. Fatih Külliyesi'nin kentin topografyası ile olan ilişkisi ve kent dokusuna kapsamlı bir biçimde müdahale eden geometrik tasarımı, II. Bayezıd Dönemi'nde mimaride de belirlenen standart ölçüler, çeşitli zenginlikle farklı plan kullanımları, Klasik Dönemin yaratıcılığında da etken olmuştur.

Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'nde Hassa Mimarbaşılığa getirilen Mimar Sinan'ın yaratıcılık gücü ile birleşen geleneksel mimari birikim, İmparatorluğun politik gücünü de yansıtacak yeni ve görkemli örneklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sarayın sağladığı maddi güç ile, imparatorluk kurumlarının sağladığı iş gücü ve olanaklarını organize eden Mimar Sinan devletin politik gücünü ve imparatorluğun yüceliğini anıtsal yapılarda ve büyük külliyelerde somutlaştırmıştır. Başkent İstanbul'da saray ve çevresi için inşa edilen yapılarda Klasik Dönem Osmanlı mimari uslubunu geliştiren Sinan bunu bir saray ve başkent uslubu, bir imparatorluk uslubuna dönüştürmüştür.

Kozmopolit bir toplum yapısının günlük yaşam içerisinde kaynaştığı bir merkezi imparatorluk düzenini yansıtırcasına özellikle cami mimarisinde büyük ana kubbenin altında bütünsel bir mekan yaratmaya çalışan Mimar Sinan, aynı zamanda bu merkezi mekanda birey ve evren, birey ve din, birey ve toplum olgusunu da birbiri içinde eritir ve kaynatır. Böylece toplumların en gelişmiş dönemlerinde ortaya çıkan bağdaşık sosyal yapı

sanatta biçim ve işlev ilişkilerinin de bütünlük veya divan edebiyatında da olduğu gibi “kül” kavramının ortaya çıkmasında etken olur.

Mimar Sinan’ın klasik dönem mimarisine getirdiği farklı tasarım özelliklerine ve uygulamalarına bakıldığında, onun modern Dönemin bir mimarı gibi düşünüp uygulamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Tasarımları İstanbul’un kentsel görünümünü değiştirmiş, coğrafyanın belirlediği sınırları zorlayarak İstanbul kent imgesinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Coğrafyanın bir mimar tarafından onun dünya görüşüne ve sanatçı kişiliğine, çevreyi algılamasına göre değiştirebilmesi modern bir anlayışın göstergeleridir. Mimar Sinan, İstanbul’un doğal güzelliğine insan eliyle eklenebilecek güzellikleri katar. Yapıtlarıyla doğayı dönüştürerek değiştirir ve insanlarının içerisinde yaşayacağı farklı ve yeni ölçekteki mekanları oluşturur. Bu yeni ölçekte yaşayan insanların dünyayı algılama biçimleri ise farklı olmak durumundadır. Aynı yaratıcık ise İstanbul yakınında Çekmece’de yaptığı ve mühendislik başarısı olarak kabul edilen köprüde de görülür. Var olan adacıklardan yararlanarak, köprünün ayaklarını ve eğimini bunlara göre belirleyen Mimar Sinan, doğa ve insan yaratısı arasında oluşabilecek görsel denge ve bütünlüğü bir kez daha gerçekleştirmiştir.

Bu kapsamda, şehircilik ölçeğinde Sinan’la beraber Osmanlı mimarisinde 16. yüzyılda ortaya çıkan ve gelişen yeni uygulamalar bulunmaktadır. Fevkanilik, farklı işlevli yapıların ortak bir avlu etrafında yerleştirilmesi ve çift son cemaat yeri kullanımı gibi uygulamalar işlev-biçim ilişkilerinin kent ölçeğindeki yansımalarıdır.

Kent işi dokusunun oluşmasında fevkanilik sistemi İstanbul kent topografisinin gereği olarak Bizans Dönemi’nden beri İstanbul’da görülen bir uygulamadır. Çift kat kullanımı anlamına gelen fevkani (üst kat) yapılar tahtani (alt kat) bir mekan üstünde yer alır. Tepelerden oluşan kent içinde,

Bizans Dönemi’nde anıtsal ve konut yapılarının zemin katlarında inşa edilen sarnıçlar, su deposu olarak kentteki önemli bir ihtiyacı karşılarken aynı zamanda eğimli araziyi düzleştirerek üstüne gelecek yapıya zemin oluşturmaktaydı. Topraktan gelen rutubete karşıda bir koruma alanı da oluşturan bu sistemi Mimar Sinan, klasik dönem yapılarında farklı bir biçimde sistematize ederek kullanmıştır. Topkapı Sarayı üçüncü avlusunda XV’inci yüzyılda inşa edilen Fatih Köşkü’nde anıtsal boyutlarda uygulamasını gördüğümüz bu sistemi Mimar Sinan, klasik dönem mimari öreklerinden belirlediğimiz gibi üç ana amaç için kullanmıştır. Özünde yapının işlevi ve kent içindeki hierarşik konumuyla ilgili olan bu çözümleme özellikle vezir camilerinde, kutsal ve metafizik bir alan olan ibadet mekanını kentin kalabalığı ve günlük yaşamından soyutlamak için geliştirdiği bir sistem olmuştur.

Üsküdar Mihrimah Sultan Camisi, deniz kenarında, iskeleye yakın bir yerde, sokak gürültüsünün ve kent içi hareketliliğin çok olduğu bir yerde inşa edilmiştir. Burada Mimar Sinan camiyi sokak düzeyinden daha yüksek bir alana inşa etmiş, caminin şadırvanını da özel olarak inşa ettiği bir alt bölüm üzerine yerleştirmiş böylece hem sokaktan yer kazanarak o alanı caminin inşa edildiği arsa ile bütünleştirmiş hem de kutsal bir alana geçerken günlük yaşamla metafizik alana geçişte bir ara bölümünün oluşmasına neden olmuştur. Bu geçiş sürecini ayrıca çift son cemaat yeri ile de pekiştirmiştir. Erken Dönem Osmanlı mimarisinde cami, zaviye, zaviyeli cami gibi yapıların kuzey bölümlerine revaklı bir giriş bölümü eklenmeğe başlanmıştı. Kent içi dokusunda revaklı giriş bölümlerinin varlığı Osmanlı mimarisinin Akdeniz mimarisinden alıp geliştirdiği ögelerden biridir. Daha sonra bu bölümler namaza geç kalanlar tarafından

kullanıldığı için çağdaş sanat tarihçileri tarafından son cemaat yeri olarak tanımlanmıştır. Mihrabiyelerin bulunduğu bu bölüm namaz işlevi

için de kullanılır aynı zamanda da camilere bir giriş bölümü oluştururdu. Mimar Sinan revaklı son cemaat yerlerinin üzerini sundurma ile kapalı bir ikinci bölüm ile çevreleyerek, fevkanilik sisteminde olduğu gibi kutsal mekana ulaşımda bir ara bölüm daha oluşturmuş ve böylece yapıya hierarşik yaklaşımda bir alan daha koymuştur. Böylece kuzey tarafına avlu ekleyemediği vezir yapılarına bu iki sistemle belirli bir anlam yüklemiştir, avlunun eksikliğini ve yapıya eklediği görkemli yaklaşımı farklı bir biçimde vurgulamak istemiş ve bunu da kent dokusunun içine yerleştirmiş.

Fevkanilik ve çift son cemaat yeri kullanımının diğer bir önemli örneğini, İstanbul'un başka bir deniz kıyısında, Eminönü'ndeki Rüstem Paşa Camisinde görürüz. Bu kez İstanbul'un ticaret merkezinin tam ortasında, limana gelen gemilerin mallarını boşalttığı en yoğun alanda inşa edilen yapıyı, Mimar Sinan fevkanilik sisteminin uygulaması ile kent dokusunun sıkışık bir yerine çevresiyle son derece işlevsel bağlar oluşturacak biçimde yerleştirmiştir. Cami ve avlu yerine kullanılan çift son cemaat yeri ve bir ön avlunun bulunduğu alan, alt katta depoların ve dükkanların bulunduğu bir zemin katı üzerinde yer alır. Üst kata yani cami alanına bu dükkanların arasından ve yapıyı üç taraftan çevreleyen yollardan gelen merdivenlerle ulaşılır. Depo ve dükkanlar hem çevreyle bütünlük sağlarken hem de vakfa gelir getirirler. Caminin önünde yer alan kemerli terasın etrafında, Dönemi'nde inşa edilmiş başka yapılarında olmadığını düşünülürse, çevreye hakim bir konumdadır. Şadırvan özellikle bu terasa konulmamış, yapının kent içi konumu düşünülerek caminin bulunduğu sokağın ve camiye çıkan merdivenlerin başına yerleştirilmiş ve böylece çevreye de hizmet veren bir konumda kullanılmıştır.

İstanbul kent topografisinin ve kentsel dokunun Mimar Sinan tarafından değerlendirilerek kente yeni çevre düzenlemelerin getirildiği örneklerden bir diğeri de Kadırgada ki Sokullu Külliyesi'dir. Burada, cami ve medreseyi

ortak bir avlu çevresinde düzenleyen Mimar Sinan, istediği geometrik düz eksenleri oluşturabilmek için medresenin dershane odasını doğrudan direkler üzerine oturmuş ve bu bölümü seviye olarak altta kalan yolun üstüne taşırarak aynı zamanda sokaktan da yer almıştır. Böylece alt seviyedeki sokaktan.üst taraftaki avluya bağlantı dershane odasının altından gelen merdivenle sağlanmış ve Mimar Sinan'da istediği stardart boyutları varolan doğal çevreyi değiştirerek İstanbul'un kentsel görünümüne bir öge daha eklemiştir.

Görevi gereği İstanbul'da çok sayıda vezir külliyesi inşa eden Mimar Sinan, fevkanilik ve son cemaat yeri kullanımı gibi sistematize ettiği uygulamalardan bir diğeri de bu tür yapı sayısı az olan ve anıtsallığı da Selatin yapılarını geçmemesi gereken ama Osmanlı Devlet yapısı içinde politik olarak büyük bir güce sahip olan ve Osmanlı sanatının banileri olan devşirme kökenli vezirler ve sadrazamlar için geliştirdiği ortak avlu kullanımlı külliye planlarıdır. Genellikle diğer yapı tipleri yanı sıra muhakkak bir cami ve medrese içeren bu külliyelerde Mimar Sinan her iki yapıyı bir avlunun güney ve kuzey tarafına yerleştirerek klasik Dönemini tanımlayan bir plan şeması geliştirmiştir.

Klasik Dönem Osmanlı mimarisinin Mimar Sinan aracılığıyla dünya mimarisine yaptığı katkı kubbenin kullanımı kapsamında önem kazanır. Mimar Sinan'la beraber özellikle dini mimaride çeşitlilik kazanan mekan tasarımı ve uygulaması önem taşır. On altıncı yüzyıl Osmanlı dini mimarisi ve Mimar Sinan'ın ana sorunu merkezi bir kubbe altında bileşik bir mekan yaratma çabası ve bu merkezi mekanın örtü sisteminin itki güçlerinin sağlanması oluşturmuştur. Mekan-strüktür kapsamında incelenen bu sorunsal, Mimar Sinan'ın taşıyıcı sistemi kare, altıgen, ve sekizgen plan şemalarına oturtarak çözümlediği ve altında merkezi mekanı oluşturduğu baldeken sistemde somutlaşır. Böylece yapının hacimsel (yani volümetrik)

düzeni ortaya çıkar. Bu düzen içerisinde, Mimar Sinan gerek yapının içinde gerekse de dışında gerçekleştirmeğe çalıştığı mekansal bütünlüğün görsel olarak algılanabilmesini sağlamak için mimari ögeler arasındaki işlev ve biçim ilişkilerini yeniden düzenleyerek onlara klasik bir ifade biçimi kazandırır.

İşlevleri gereği yapıda bulunması gereken mimari ögelerin biçimleri ve bu ögeler arasında oran, ritm, simetri, kontrast ve harmoni yoluyla oluşturulan ilişkiler, Mimar Sinan yapılarının özgün arşitektonik düzenlemesini ve mimari plastik uslubunu oluşturur. Bu tür elemanların ortaya çıkışı belirli bir işlevi karşıladığından, ortaya koydukları biçim ve düzenleme de özellikle iç ve dış cephelerde veya alt yapıyla örtü sistemi arasında ortaya çıkan çözümlemelerde ele alınır. Duvarların artikülasyonu, pencerelerin biçimleri ve oranları, sağır kısımların boşluklarla, bir katın öbür katla olan ilişkileri, kütlelerin birbiriyle kontrastı, çörtenlerin yeri, girinti ve çıkıntıların ritmi, Silmelerin görsel bütünlüğü sağlamadaki rolü, kubbe, yarım kubbe ve ek oylumların örtü sisteminde sağladığı kademelenme ağırlık kulelerinin biçimleri ve bulundukları yerler, kasnaktaki payanda kemerlerinin genişliği gibi aynı zamanda mimari bir işlev yüklenmiş olan bu ögeler, Mimar Sinan yapılarında bir bütünün oluşturulması için gerekli, birbirine hem işlev hem de biçim açısından bağlı parçacıkları oluşturur. Her parça kendi içinde bütünlüğü olan bağımsız bir öge durumunda olduğu gibi aynı zamanda da bir bütünün vazgeçilmez parçalarıdır. Bir tanesinin eksik olması bütünün arşitektonik düzenini bozar, ritm ve harmoniyi kırar. Her ne kadar kompozisyon (yani yapı ve mekan) algılanabilir tek bir form olarak ele alınıyorsa da bunu oluşturan kütlesel bir bütün veya birbiri içinde eriyen yüzeyler değil birbirine bağlanan ve birbirini tamamlayan parçacıklardır. Böylece işlev-biçim arasındaki görsel bütünlüğü ve doğru uyumu saptaması öznel parçaların tüme olan oranı ve

biçimlerin sistemli düzenlenmesiyle oluşmaktadır. Ancak bu düzenlemenin özünü mimarinin iskeleti, mekan ve strüktür ilişkileri belirlemekte, böylece Mimar Sinan tarafından inşa edilen klasik dönem yapılarında işlev ve biçim çoğu kez birbirinden ayrılmayan bir bütün oluşturmaktadır.

Bunun sonucu, Mimar Sinan'ın birçok yapısı, boşluk içinde oylumlanarak ortaya çıkan birer anıtsal heykel gibidir. Sinan'ın yaratıcılığı ise geleneksel ögeleri geliştirdiği ve kendi tasarımları doğrultusunda sistematik ve rasyonel bir biçimde kullandığı kapsamda önceki dönemlerin uslubunu aşar ve onlardan farklı bir dizgiler sistemi oluşturur. Örneğin Süleymaniye Camisinde mimari ögelerin işlev-biçim tutarlılığı, bütünlük içinde çeşitlilikle karşımıza çıkar. Ancak bu çeşitlilik biçimlerin tüm çizgiselliğiyle açık ve yalın olarak algılanır. Yüzeylerin devamlı olarak parçacıklara bölünmeleri, bu parçacıklar arasında biçimsel ifadenin yüzeyler kapsamında tekrarı, parçacıkların birbirine olan işlevsel bağlılığı, oylumların tekrarı, simetrik yerleşimleri, ritmi, Süleymaniye Camisine adeta bir üçüncü boyut kazandırmakta, kompozisyonu tek bir form olarak algılamamıza değin bu görsel bütünlüğe varabilmemiz yapıdaki mimari ögelerin işlev ve biçim bütünlüğünü fark etmeden algılamamızdan kaynaklanmaktadır. Mimar Sinan, işlev-biçim arasındaki bütünlüğü sadece formalist bir uygulama olarak yapı ölçeğinde ve mimari ayrıntılarda kullanmaz bunu yaratı ve tasarım eyleminin bir kavramı olarak ele alır. Yapıların mimari süsleme programlarını da aynı yaklaşımla ele alan Sinan özellikle çini süsleme programlarını hem bezeme elemanı, hem de mimariyle bütünlük sağlayacak biçimsellikle kullanmıştır.

Mimar Sinan'ın tasarım çeşitliliğini ve mimari kişiliğini takip edebildiğimiz diğer bir alan ise onun geçmişte inşa edilmiş olan yapılarla olan ilişkisidir. Bir mimar ve birey olarak geçmiş mimari yapıtlarla rekabet halinde olan Mimar Sinan, bu yapıları geçebilmek, onlarda görülen kimi

mimari sorunları aşabilmek için, küçük yapılarla adeta eksizler çizmiş ve daha sonra anıtsal ve görkemli baş yapıtlarını yaratmıştır. Özellikle kubbe mimarisi kapsamında merkezi kubbeyi kare taşıyıcı sistemin dışında altıgen ve sekizgen taşıyıcı sistemlerin olanaklarını araştıran Mimar Sinan altıgen plan şeması geliştirebilmek için önce bu planın Osmanlı mimarisin de ilk kez uygulandığı Edirne Üç Şerefeli Camisi'ni incelemiş ve bu planı kendi Döneminin orantıları ile Beşiktaş-Sinan Paşa Camisi'nde tekrarlamıştır. Edirne'de altıgen taşıyıcı sistem ile bu sistemin içinde yer aldığı kare bölünme sonucu aralarda örtü sistemi düzeyinde kalan düz üçgen parçaların yerine ekoylum sistemini geliştirerek yeni bir çözüm getirmiştir. Bizans mimarisinde eksedra olarak bilinen bu çeyrek kubbeler zeminde yer alan ayaklar ile taşınmakta idi. Oysa Mimar Sinan bu mimari elemanları ayaklara taşıtıp yapının içinde bölüm oluşturmaktan çekinir ve bu elemanları örtü elemanları düzeyinde kubbe ve kemerler arasında bağlayıcı elemanlar olarak kullanır. Böylece Edirne-Üç Şerefeli'deki sorunu çözmüş olur. Daha sonra bu plan şemasını İstanbul-Molla Çelebi ve Kara Ahmet Paşa Camilerinde denedikten sonra en gelişmiş şeklini İstanbul-Kadırga Sokullu Mehmet Paşa Camisi'nde elde eder. Burada kubbe tüm yapıyı örten bir elemandır ve taşıyıcı sistem de iç mekanda herhangi bir bölüntü oluşturmaz. Kullanılan çini süsleme programı ile de altıgenin mekanın algılanmasında oluşturduğu kimi olumsuzluklarda aşılmış olur.

Benzer biçimde Süleymaniye Camisi'nin planını da tasarlarken eski yapılarla hesaplaştığı belli olmaktadır. Bu kapsamda en çok karşılaştırılan yapı Ayasofya olmuştur. Roma mimari geleneğinin en son görkemli yapısı olan Ayasofya, kubbe mimarisi açısından kuşkusuz ki her mimar için bir rekabet alanıdır. Mimar Sinan, arkadaşı Mustafa Sai Çelebi'nin onun adına yazdığı Tezkerelerde de sözünü ettiği gibi bu rekabeti hiçbir zaman yadsımaz ve tam tersine kendi yaratıcılığını kanıtlamanın bir alanı olarak

görür. Her iki yapıda da görülen plan özellikleri birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Ancak, Mimar Sinan, merkezi kubbesi kare taşıyıcı sistem üzerine oturan planın ilk denemesini Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nde, Eski Fatih Camii'nden esinlenerek uygular. Bu planın anıtsal boyutlarına ise yarım kubbeyi ana kubbenin her yönünden yerleştirerek Şehzade Camii'nde ulaşır. Böylece Beyazıt Camii'ndeki uygulamayı da kendine göre Şehzade'nin içinde zaten eritmiş olur.

Ayasofya'nın plan ve hacimsel bütünlüğünü geçtiğini ise zaten tezkerelerde söylemektedir. Ayrıca, mimari ayrıntılar incelendiğinde özellikle askı kemerlerini yan mekanlara bağlıyan kemerlerin kullanımında vb… ögelerin Ayasofya kökenli olduğu Beyazıd Camii'nde kullanıldığı görülmektedir. Ancak Mimar Sinan bu mimari ögelere kendi uslubunu yansıtmış, onlardaki küçük parçalar halindeki uygulamaları tüm yapıya dağıtarak modüler bir sistem haline getirmiştir.

Yapıların plan tasarımı ve cephe düzenlemesi yanı sıra, mimarı ayrıntılardaki çeşitlilikte Mimar Sinan'ın Klasik Osmanlı mimarisine getirdiği biçim-işlev ilişkileri bakımından önemlidir. Kütlesel alanlardan ve düz boşluklardan hoşlanmayan Mimar Sinan onları sütün, sütünce, revak, silme, kavsaralı niş vb. ögelerle gereğine göre böler, birleştirir ve bağlar. Süleymaniye Camii'nde merkezi kubbeyi taşıyan ana fil ayaklarının kütleselliğini kırmak için kuzey ve güney yüzeylerine silmelerle çevrelenmiş mukarnaslı nişler yerleştirir. Köşelere su getirir ve fazla yüksek olmayan sütünlar yerleştirerek bu ögeleri belirgin kılar. Caminin altında Külliyenin ana su depolarından birinin olması, Sinan'ı böyle bir çözümlemeye götürür. Aynı biçimde, Rabi ve Salis medreselerinde, dershane odalarını arsanın eğimi nedeniyle fevkani yapmak zorunda kalmıştır. Odanın altına, avluya bakan kısmına bir çeşme yapar. Odanın içine, duvar kalınlığına ise yine musluk yerleştirir. Mimar Sinan'ın Topkapı

Sarayı’nda II. Murat Köşkü’ne yerleştiği selsebil de başka bir uygulamadır. Yine Süleymaniye Camii’nde, minarelere girişlerin önüne küçük sundurmalar yerleştirir; minare kaideleri cephelerde kütlesel kalmasın diye onları silmelerle böler ve kavsaralı nişler yerleştirir. Süleymaniye Camisi, tasarımı, oylumlamadaki başarısı, cephe düzenlemeleriyle oluşan üç boyutluluk, ayrıntıları, örtü sistemimdeki hierarşik düzenlemesi ile Dönemin yazarlarının yaptığı benzetmede olduğu gibi “Şelale” gibi akmaktadır. İstanbul denizinin bazen hırçın bazen sakin dalgaları, güneş ışınlarının sis, yağmur, güneş ve bulutlu havalarda süzülerek oluşturduğu değişkenliği ve oynaklığı, Mimar Sinan’ın duyarlılığı ile Süleymaniye Camii’nin görünümünde somutlaşır.

Osmanlı Süsleme Sanatı

Klasik Dönem Osmanlı Sanatı’nın geniş coğrafi bölgelere yaygınlaşmasını sağlayan alan ise uygulamalı sanatlar ve süsleme sanatlarıdır. Bu Dönemin süsleme uslupları Osmanlılığı tanımlayan bir gösterge olmuştur. Mimariden farklı olarak taşınabilir nesneler üzerinde bulunan uslupsal özellikler, Osmanlı hakimiyetinin olmadığı bölgelere de taşınabilmiş ve buralardaki sanatsal üretimleri kesinlikle etkilemiş, farklı uygarlıklarının sanatsal usluplarına dahil edilerek beraber kullanılmıştır. Avrupa ülkelerinin istekleri üzerine üretilen ihraç malları, ithal edildikleri ülkelerde taklit edilmiş ve bu bölgelerde benzer üretimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Süsleme sanatının tasarımcıları ise Nakkaşlardır. ehl-i hiref örgütünün en önemli bölüklerinden biri olan nakkaşlar Osmanlı bezeme sanatının motifleri, kompozisyonları, üsluplarını yaratmışlardır. Çadır, halı, kumaş, evani, çini, ahşap ve maden işleri, törensel askeri kıyafetler, mücevher gibi sarayın gereksinimi olan ve diğer ehl-i hiref bölükleri tarafından üretilen eserler için desen hazırlamak, kitap sanatı kapsamında müzehhiplik,

müsavirlik, ressamlık, çetvelkeşlik gibi görevlerinin yanı sıra köşklerin ve diğer binaların kalem işi bezemelerinin desenlerini hazırlamak ve uygulamakta Nakkaşların görevleri arasındaydı. Ortak bir kaynaktan üretilen bezeme tasarımları böylece saray ve saray çevresine ait her türlü malzeme üzerinde benzer özelliklerle kullanılmakta ve klasik uslubun yaygınlaşmasını sağlamaktaydı.

Ehl-i hiref teşkilati içinde nakkaşlar bölüğünün başında bir sernakkaş bulunurdu. Atölyeleri ise saray dışında, Adliye Sarayı'nın Hipodroma bakan kısmında bulunan Arslanhane'nin yanında yer almaktaydı. Bu bina, nakkaşların yeni projeleri tartıştıkları, yeni görevlerini öğrendikleri, çizimlerini nakkaşbaşına gösterdikleri ya da bitmiş çalışmalarını teslim etmek için geldikleri bir toplanma yeri olarak işlev görmüştür. Ancak, belirli işlerin yapılması için sarayın içinde de çalışma alanları olduğu tahmin edilmektedir. XVI. yüzyılda saray şehnamecilerin yazdığı eserlerin hattatlar tarafından temize çekilip resimlenmesi ve Karahisari'nin Kuran-ı Kerim'i gibi bir eserin tezhiplenmesi için özel atölyelerin ayrıldığı, Şah Kulu ve Nakkaş Osman'ın kendi atölyesi olduğu düşünülmektedir.

Osmanlı Süsleme Sanatında Görülen Usluplar

Osmanlı Süsleme Sanatının oluşumunda, Erken Dönem'de de gördüğümüz iki genel uslup yatar. Rumi ve Hatayi olarak tanımlanan bu uslupların kökeni ve Anadolu'ya geliş yolları da farklıdır. Selçuklu Dönemi eserlerinde yoğun olarak görülen Rumi uslup, palmet, yarım palmet ve lotus çiçeklerinin stilize edilerek kullanımından oluşan, karmaşık sarmalların birbiri içine geçmesiyle oluşan bitkisel bir usluptur. Kökeni, IX. yüzyılda Samarra'da gelişen Klasik Arap-İslâm süsleme sanatlarına dayanan motif ve kompozisyonlar özellikleri 11-13. yüzyıllar arasında tüm İslâm ülkelerindeki bezeme dünyasına hakim olmuştur. Anadolu Selçuklu taş ve ahşap işçiliğinde en güzel örnekleri görülebilir. Erken Osmanlı sanatının

başında da etkin olan bu bezeme dünyasına Timurlu istilaları ile yeni ögeler katılmaya başlar. Bu uslubun kökeni Doğu Türkistan ve Çin İmparatorluğu arasında bulunan Hatay bölgesine bağlandığı için Hatayi olarak tanımlanmaktadır. Çoğunluğu 3/4 görünümde çizilmiş Çin gülleri, şekayık ve nar çiçekleri, tırtıllı veya yuvarlak boğumlu yapraklar, iç içe ışınsal olarak yerleştirilmiş katmerli çiçekler rumi uslubun yanı sıra Osmanlı bezeme sanatında görülür. XV. yüzyılda Bursa Yeşil Cami ve Türbesinde, Edirne II. Murat Camii'nde yoğun olarak görülen bu uslup, zaman içerisinde rumi usluba oranla daha baskın çıkar. Geniş yüzeyler Hatayi uslup ile bezenirken, rumi uslup sadece köşelerde veya dolgu ögeleri olarak kullanılır. Ancak her ikisinin ortak kullanımı Osmanlı süsleme sanatının bir özelliği olarak görülür.

Baba Nakkaş Uslubu

Fatih Sultan Mehmet'in saray atölyesinde baş nakkaş olarak bulunan Baba Nakkaş tarafından yaratıldığı kabul edilen bu usluptaki çiçeklerin başlıca özelliği, yaprak uçlarının kıvrılıp, içe doğru bükülerek, yuvarlak biçimde, üç boyutlu görünüme sahip olmalarıdır. Maden, tezhip, çini, evani, cilt kapağı gibi birçok örnekte Baba Nakkaş uslubunu görmek olasıdır. Zengin tezhiplere sahip Kur'anların özellikle bu dönemde ortaya çıkması hattat Şeyh Hamdullah'ın (1429-1520) Amasya'dan İstanbul'a getirtilerek, saray atölyesinde hizmet vermesiyle paralellik göstermektedir. Beyazıd Dönemi'nin bu ünlü hattatının 1491 tarihli Kuran'ındaki tezhiplerde Baba Nakkaş uslubunun motif ve desenleriyle karşılaşmaktayız. Cilt kapaklarında da üslubun güzel örnekleri verilmiş olup, bunlardan biri Topkapı Sarayı Müzesi'nde 1519 tarihli bir tefsir kapağıdır. Ayrıca, onbeşinci yüzyıl sonu koyu-mavi-beyaz renklerde bezenen, sır altı tekniğinde üretilen çini tabaklarda da bu uslupsal özellikleri buluruz. Baba Nakkaş üslubunun

uzantıları daha sonraki dönemlerde XVI. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen gümüş tabak ve maşrapalarda devam etmektedir.

Yavuz Sultan Selim 1514 İran Seferi'nden sonra Tebriz'den aralarında onaltı nakkaşın yer aldığı otuz sekiz sanatçıyı ve 1516 Mısır Seferi'nden sonrada Kahire'den birçok sanatçıyı beraberinde İstanbul'a getirmiştir.

Fatih Dönemi'yle beraber gelişmeye başlayan saray nakkaşhanesinde değişik tarihlerde yeni nakkaşlar katılımı ve farklı etkileşimlerle beraber, yeni motif ve kompozisyonlar görülmeğe devam eder. Özellikle XV. yüzyılın sonunda ve XVI. yüzyıl başlarında saraya alınan Çin porselenleri üzerinde görülen desen ve kompozisyonlar nakkaşlar tarafından bazen bire bir kopya edilerek mavi-beyaz teknikte bezenmiş çini örnekler üzerinde kullanılır. Bu tabaklarda Hatayi usluptaki Çin gülleri ile krisantem motifi ve Çin bulutları en çok görülen bezekleri oluşturur. Yarım palmetlerin üst yapraklarına uzatılması ile oluşan, kıvrık dallara takılan küçük kanca motiflerine de sıkça rastlanmaktadır. Motiflerin üstleri ayrıca tarama, çizgi, küçük nokta gibi ayrıntılarla zenginleştirmekte, yaprakların küçük kıvrımlarla bitmesi ile motiflere adeta hacimsel bir görünüm verilmeğe çalışılmaktadır. Kendi içinde oluşturulan boğumlar ile oldukça plastik bir görünüme sahip Çin bulutlarının palmet, yarım palmet gibi bitkisel formlar oluşturmasıyla diğer bezemelere uyumlu biçimler kazandırılmaktadır.

Tüm bu örneklerde motifleri birbirine bağlayan ve kompozisyon şemasının devamlılığını sağlayan kıvrık dal, motiflere oranla çok ince kalmakta, başlı başına bir motif oluşturma yerine bezekleri birbirine bağlayan belli belirsiz çizgisel bir sap görünümündedir. Motiflerin büyüklüğü ve yüzeyde kapladıkları alan, süslenen parçanın boyutları ile her zaman orantılı olmuştur. Klasik Dönem Osmanlı süsleme sanatının başarısını sağlayan öğelerden biri de zaten bu oranlamadan kaynaklanan ve bezeli yüzeyler kadar boş bırakılan alanlara da verilen önemdir.

İnce saplı kıvrık dalların kullanımıyla oluşturulan diğer bir süsleme grubu ise yine Nakkaşhane'de üretilen ve tezhip, çini, cilt kapağı gibi değişik malzeme üzerinde uygulanan kompozisyonlardır. Haliç işi olarak adlandırılan ve genellikle mavi-beyaz seramiklerde görülen bu üslubun ana öğesi, bir merkezden çıkan ince kıvrık dalların birbiri içine geçen helezonlar oluşturmasıdır. Son derece yalın ve çizgisel olan bu kıvrık dalları küçük rozetler bezer, ince yapraklar ve kancalar saplara bağlanır. İnce çizgileri ve küçük motifleri ile tezhip sanatı etkisini gösteren İran kökenli bu kompozisyonlar tezhip sanatında olduğa kadar kitabeler altında da zemin süslemesi olarak kullanılmış ve Kanuni Sultan Süleyman'ın tuğralarının tezhipli zemininde de uygulanmıştır.

Saz Üslubu

Osmanlı sanatında özellikle 1545-1560 tarihlerinde çok yaygın olarak kullanılan ve Klasik Dönem Osmanlı süsleme sanatının ana özelliklerinden birini oluşturan diğer bir uslup ise saz uslubudur. Bu bezeme üslubunu Osmanlı süsleme sanatına getiren kişi, Kanuni Dönemi'nde eserler veren ve sernakkaşlık görevinde de bulunan Nakkaş Şah Kulu'dur. Şah Kulu hakkında ilk bilgiler 1526 tarihli Ehl-i Hiref Maaş Teftiş Defteri'nde bulunmaktadır. Bu belgeden Şah Kulu'nun Tebriz'den sürgün olarak Amasya'ya gelen ve oradan İstanbul'a geçen Bağdat'lı bir ressam olduğu anlaşılmaktadır. 1520-1556 yılları arasında saray nakkaşhanesinde çalışmıştır. Fırça ve mürekkeple yaptığı siyah-beyaz çizim tekniğini İran'da öğrenmiştir ancak resimsel ifade biçimi olarak bu tekniğin kökeni Çin sanatına dayanmaktadır.

Saz kelimesi Dede Korkut Masallarında orman anlamında kullanılmıştır. Saz üslubundaki albüm resimlerinden de anlaşılacağı gibi, efsanevi hayvanlar, stilize bitkiler ve orman dünyası net olarak görülmektedir. Bu resimlerde sık orman görüntüsü veren ana motif, kıvrık

sivri uçlu ve birbiri içinden geçen saz yapraklarıdır. Resimlerde en çok işlenen konular ejderler ve hayvan mücadeleleridir. Siyah mürekkeple boyalı bu resimlerde, boyut kazandıran ana hatlar, motifteki hareketi sağlayan kıvrımlar, kalın fırça darbeleriyle vurgulanmıştır saz üslubu resimlerde, saz yaprakları, hatayiler, tomurcuklar, ejderha, zümrüdü anka kuşu, ch'i-lin, gibi efsanevi hayvanlar, arslan, kaplan, geyik, kavşan, fil gibi hayvanlar, sülün, turna, bakılçıl gibi kuşlar ve kanatlı periler görülen belli başlı motiflerdir.

Tezhip, çini, kumaş, halı, fildişi, vb. değişik malzemelerde uygulanan saz uslubu,Osmanlı süsleme Sanatına yeni bir kompozisyon anlayışı getirir. Saz uslubunda, aynı motifin ulanarak tekrarlanması anlayışı yerine, eksenler doğrultusunda gelişebilen ve asimetrik olabilen tasarımlar yer alır. Topkapı Sarayı Sünnet Odası'nın cephesinde veya Rüstem Paşa Camii'nin kimi çini panolarında görülen bu tür kompozisyonlarda süslenecek alanın mekansal kullanımı da böylece farklılaşır. Sünnet Odası duvarında yer alan mavi beyaz panoda chi'nin ağızıyla ucundan yakaladığı, hatayi çiçeklerden, kendi içinde karşı-kıvrımlardan oluşan saz yapraklarından ve tomurcuklardan oluşan zengin bir kıvrık dal kompozisyonu görülmektedir. Kompozisyonun hareket gücünü sağlayan kıvrık dal düzgün bir sap değil fakat bitkisel motiflerin doğal uzantısı olarak biçimlenir. Bu bitkilerin üstüne

konmuş kuş motifleri uzun kuyrukları boynu ve gagasının oluşturduğu kavislerle saz yapraklarının dönüşümlerine uyum sağlar ve bitkilerin dokularına benzeyen yüzey ayrıntıları ile kompozisyondaki devinime katkıda bulunurlar.

Saz üslubunun en olgun Dönemi'ne tarihlenen kemha kumaştan yapılmış farklı renkte, aynı desene sahip iki kaftan Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunmaktadır. Aynı müzede başka bir kemha

parçasında saz yaprakları arasında iki geyik figürü ile bir sülün kuşu da yer almaktadır. İri hatayiler ve hareketli saz yapraklar kumaş yüzeylerine boşluk bırakmaksızın, yoğun olarak yerleştirilmiştir.

Saz uslubu Klasik Osmanlı Süsleme sanatının bir uslubu olarak sadece Şah Kulu'nun yaşadığı dönemde değil fakat onun ölümünden sonrada Nakkaşhane de ayrı bir uslup olarak varlığın sürdürmüş ve değişik malzemelerde üzerinde kullanılarak zengin örnekler oluşturmuştur.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında ise Nakkaşhane yeni bir uslup ortaya çıkar. Bu yeni bezeme üslubunun yaratıcısı Nakkaş Kara Memidir. Şah Kulu'nun şagirdi olmuş ve 1558'de onun yerini alarak baş nakkaşliğa aanmıştır. XVI. yüzyılın en ünlü ve önemli tezhip ustasıdır diğer nakkaşlar gibi sadece tezhip işlerini yönetmemiş, saray için yapılan çeşitli sanat eserlerine desenler de hazırlamıştır. Şah Kulu'nun İran kökenli saz üslubuna karşılık, Kara Memi'nin kendine özgü, doğada görülen biçimiyle tanımlanabilen çiçek üslubu köken olarak daha özgün bir uslup oluşturmuştur. Sanatçının Avrupa botanik resimlerinden etkilendiği ileri sürülmektedir.

Bir çimen demetinden çıkan lale, sümbül, gül, karanfil, zambak gibi çiçeklerin bir araya toplanmasıyla ya da çiçek açmış bahar dallarından oluşan kompozisyonlar, doğadan alınan motifler üslubunun en karakteristik özelliklerini yansıtırlar. Bu motifler sanat dallarında çeşitli kompozisyonlarla farklı biçimlerde uygulanmıştır.

Osmanlı günlük yaşamının önemli bir parçasını oluşturan çiçek yetiştirme zevki, çiçekler üzerine Risalelerin yazılmasına neden olmuştur. Endüstri öncesi toplumlarda doğada yaratılan şeylere verilen önem ve değerin sanayileşmiş toplumların alışkanlıkları ile yorumlamak doğru değildir. Bu nedenle Klasik Dönem Osmanlı dünyasında doğa, evren ve insan üçgeni estetik değerlerin özünü oluşturur, doğanın yorumlanması ve

betimlenmesi sadece bir süsleme amacı değil aynı zamanda, henüz daha ayrıntılı olarak incelenmemiş ama sözel bağlantıların edebi eserlerle kurulabileceği bir imgelem dünyasını da yansıtır. Daha doğrusu,nesnelerin şiirsel ifadesini oluşturur.

Rumi veya Hatayi usluptan farklı olarak doğadaki görünümleriyle tanımlayabileceğimiz bu çiçekler her ne kadar gerçek görünümleriyle betimlense de, kullanılma amaçları belirli bir yüzeyi kaplamak olduğu için, çoğunlukla usluplaştırılarak çizilmişlerdir. Buna göre, çiçek ve yapraklar olarak tanımlayabileceğimiz iki ana grupta çiçekler üç alt gruba ayrılır: Işınsal olarak çizilmiş kuş bakışı görünen çiçekler; dörtte üç çizilmiş çiçekler ve profilden çizilmiş çiçekler Bu gruplandırma çiçeklerin doğadaki görünümüne göre tanımlanmasında da yardımcı olur çünkü belli çiçekler sadece belli pozisyonlarda çizilmiştir.

Birinci grupta, dış hatlarının çizimleri tırtıllı, düz veya dantelli işlenmiş taç yaprakları olan ve bunların iç içe konsantrik halkalar halinde ışınsal olarak bir merkezin etrafında düzenlendiği çiçekleri görmekteyiz. Kuş bakışı rozet tiplerinin yansıdığı bu çiçeklerin doğada hangi çiçeğin tam açılmış halini yansıttığını söylemek (eğer aynı kompozisyonda çiçeğin başka pozisyonlardaki görünümü verilmemişse) oldukça zordur.

İkinci grupta, dörtte üç görünümleriyle çizilen çiçekleri görürüz. Bu grupta genellikle iki tip çiçek ve oluşturdukları çeşitlemeler söz konusudur. Birincisi, tırtıllı sivri taç yaprakları ile şakayık olarak tanımlanabilecek çiçek, (aslında bir gül tür olan şekayıkın yaprakları yuvarlaktır) ikincisi ise dantel gibi yuvarlak dilimli yaprakları ve ortasında dış hatları ile meyvesinin yuvarlaklığını betimleyen nar çiçeğidir. Bu çiçeklerin alt taç yaprakları, üst taç yapraklarından daha kısa olup, merkeze doğru kıvrılarak çiçeklere dörtte üç görünüm, yani yarı açılmış, görünüm verirler. Nar çiçeğinin merkezinde her zaman nar çiçeği motifi bulunmasına değin, diğer

çiçek daha karmaşık bir biçim oluşturur. Genellikle ortasında başka bir çiçek veya bir dal veya bir rumi kompozisyon bulunduran bu çiçeğin özgün haliyle tezhip dışında kullanımı oldukça azdır ve daha çok saz uslubunda karşımıza çıkar.

Üçüncü grupta ise, doğada hangi çiçekten alındığı kesin olarak tanımlanabilen ve tümü genellikle daha çok profilden betimlenen çiçekler bulunmaktadır. Bu grupta karanfil, lale, yasemin, sümbül, zambak ve gül gibi çiçekleri tanımak oldukça kolaydır. Ağaçların dibinde veya madalyonların içlerini dolduran bu çiçekler, duvar çinilerinde zengin kompozisyonlar da oluşturur. İstanbul Rüstem Paşa Camisi giriş kapsının sağında yer alan pano, tüm bu süsleme sözlüğünü yansıtmaktadır: Ortada bahar açmış bir ağacın dibinde çiçekleri bulmak olasıdır, kimileri salınmakta, kimileri dik bir biçimde durmakta, kimileri de ani ve sert düşüşler göstermektedir. Panonun en özgün yanlarından biri de, tüm bu kompozisyonu adeta bir çiçek buketini fiyongla bağlar gibi toplayan tırtıllı yapraklardır.

Yapraklar ise, saz uslubundaki yapraklardan farklılaşmış, daha incelmiş ve küçülmüştür. Genellikle düz bir zemin olarak kabul edilerek, üslerine başka bitkisel kompozisyonlar yerleştirilmiş, böylece adeta doğadaki karmaşıklık betimlenmeye çalışılmıştır.

Tüm bu bezemelerdeki renklendirmeler de daha çok süsleme amacıyla yapılmış, doğadaki görünümlerine uyulmamıştır. Mavi, yeşil, kırmızı, kahverengi ve siyah renklerin genellikle tonlama veya ışık değeri olmadan kullanıldığı süsleme sanatında, (kimi kitap ciltlerinin iç kapaklarındaki süslemeler hariç) renklerin dağılımı da yüzeye orantılı olarak yayılır. Tezhipte görülen altın yaldızla yapılan bezemenin dışında, diğer alanlarda tek renk hakimiyeti olmadığı gibi, aynı yüzeyde renkler homojen bir biçimde yüzeye dağılır ve belirli alanlarda yoğunluk oluşturmaz. Böylece

yüzeyin tümünde eşit oranda mavi veya kırmızı veya yeşilin dağıldığı görülür. Bu renklendirme biçimi on altıncı yüzyılın sonuna doğru biraz değişir ve süsleme de bazı renklerin aynı yüzeyde diğerlerine oranla daha çok kullanıldığı görülür.

Süsleme sanatlarında görülen Klasik dönem özelliklerinin görüldüğü en yaygın alan XVI. yüzyıl yapılarında görülen duvar çinileridir. Sadece tuval resmi değil fakat anıtsal duvar resim geleneğininde olmadığı bir ortam da, çinilerde görülen plastik ve resimsel ögeler, Osmanlı sanatı içinde önemli bir yer tutar. XVI. yüzyıl yapılarını bezeyen çini panolar sadece birer kaplama aracı değil fakat özgün kompozisyonları ve desenleriyle duvarlara asılan birer tablo görünümündedirler.

Osmanlı çini sanatında amaç, tüm süsleme sanatlarında olduğu gibi mekanı belirli desen ve renklerle biçimlendirmektir. Bu mekan, tüm bezeklerin üzerinde belirginlik kazandığı düz beyaz zemin ve bezeklerin birbiriyle olan ilişkileri sonucu aralarında gelişen ve biçimlenen alanlarda olmak üzere iki düzlemde karşımıza çıkar. Desenlerin çizimlerinde veya renklendirmede her nekadar üç boyutlu çizim ve anlatım yoksa da, en basit kıvrımlar, çizgilerin yinelenmesi,biçimlerin kendi içlerine dönmeleri veya karşı kıvrımlar oluşturmalarıyla bu iki mekansal düzlem arasında zorunlu ve görsel bir plastik ilişki doğar. Zeminde oluşan mekan, biçimlere rahat hareket edebilecekleri bir ortam yaratırken, bezekler arasında doğan mekan, biçimleri birbiri üzerine yığıp bozmak yerine, onların tüm hatlarıyla ve hacim olarak mekan içerisindeki varlıklarıyla tam olarak ortaya çıkmalarına yardımcı olur.

Bitkisel biçimlerden oluşan bezeklerin belirli kompozisyon şemalarına göre gruplanması, mekanın oluşumunda da farklılıklar gösterir. Ulama şeklinde arka arkaya yatay sıralar halinde yinelen bezekler veya bir merkez çevresinde dörtlü ve sekizli gruplar oluşturulan kompozisyon şemaları

içerisindeki mekanın, bu şemaların içerisine hapsedilerek sınırlandırıldığı ve oldukça durağan bir mekan oluşturdukları görülür. Bezeklerin birbirine kıvrık dallarla bağlanması, bunların belirli bir simetri eksenine göre iç bükey ve dış bükey eğrilerle yüzeye yayılmaları, spiraller biçiminde kendi eksenleri etrafında kıvrılmaları ters dönüşler yaparak veya kancalar şeklinde kıvrık dallara tutunmaları, durağan bir mekan yerine, hızlı bir ritmin canlılık kazandığı devinimli bir mekan oluşumunu belirler. Bu devinim, bezekleri birbirine bağlayan kompozisyon şemalarının yanı sıra, bezeklerin biçimleriyle de ayrıca vurgulanmış olur. Uzun saplar üzerinde sallanan sümbüller, ters kıvrımlar oluşturan saz yaprakları, boynu bükük laleler, çiçek açmış bahar dalları, katmerli güller, tomurcukları patlamaya hazır çiçekler sadece belirli kompozisyon şemalarına bağlı oldukları için değil fakat kendi biçimsel nitelikleriyle de panoların plastik ve resimsel yapısına katkıda bulunurlar.

Elyazması kitapların tezhiplerinde doğadan alınan çiçekler bezeme programında önemli bir yer almışlardır. Özellikle Kanuni Dönemi’nin baş tezhipçisi Kara Memi’nin eserlerinde baş sayfada bahar açmış ağaç motifleri görülmektedir. Kara Memi imzalı Kanuni Divanı’nda ana başlıklardaki çiçekler çok çeşitlilik göstermekte, 1546 tarihli bir Kur’an-ın tezhibinde çiçekler sure başlıklarında yer almaktadır.

Kara Memi üslubunun en sevilen motiflerinden olan çiçek açmış bahar ağacı motifi Çin’den İran yoluyla Anadolu’ya girmiştir Osmanlı sanatında ise ilk kez Şehzade Mehmed’e ithaf edilen Kırk Hadis yazmasının lake cilt kapağında, daha sonra 1542 tarihli Kur’an’da görülmektedir. 1558 tarihli Arifi’nin Süleymannâme’si tezhiplerinde yer alan bahar dallarının da gösterdiği gibi bu eserin tezhipleri Kara Memi tarafından yapılmıştır.

Kara Memi üslubunu, Kanuni Sultan Süleyman’ın şiirlerini içeren Divan-ı Muhibbi’nin nüshalarında da görmekteyiz. Divan’ın Kara Memi

tarafından yapılan tezhiplerinde lale, gül, karanfil, sümbül, menekşe, zambak gibi çiçeklerin yanı sıra, selvi, bahar açmış meyve ağacı, motifleri de yer almaktadır. Bu divanın tezhibinde görülen iki iri yaprak arasında bir lalenin bulunduğu kompozisyonu Rüstem Paşa Camii çinilerinde, XVI. yüzyıl işlemelerinde, kumaşta, halıda görmemiz ortak bir atölyede hazırlanan desenlerin tüm Osmanlı sanatı kollarında kullanımını göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Halı sanatında ise bahar açmış ağaçlar, lale, karanfil, sümbül gibi tamamen Osmanlı üslubunda doğadan alınmış çiçek motifleri, Çin bulutu, kaplan çizgisi, pars beneği motifleriyle birlikte kompozisyonları oluşturmaktadırlar. Çift kaplan çizgilerinin baklava şeklinde sonsuza devam eden kompozisyonları halıda da devam etmektedir. Bu baklavaların içi Dönemin üslubuna uygun motiflerle doldurulmuştur. Cilt, kumaş sanatlarında olduğu gibi dilimli oval madalyonların da sonsuza dek sıralandığı kompozisyonlarda madalyon içlerinde çiçek motifleri yer almaktadır. Kalkan, miğfer, kılıç, gibi askeri malzemelerde diğer sanatlarla birlikte Dönemin bezeme üslubunda bütünlük gösterirler.

Bu dönemde, Osmanlı sanatında fazlaca önem verilmemiş olan gemi, hayvan ve insan tasvirleri bezemede görülmeye başlamıştır. Çeşitli kuşlar, aslanlar, köpekler, tavşanlar, geyikler, özellikle seramik ve çinide, kumaş, işlemede XVI. yüzyılın ikinci yarısında yer almaktaydı. Pars beneği (çintemani) ve Çin bulutları bir arada ya da ayrı ayrı işlemelerde görülür. Yüzyıl ikinci yarısına tarihlenen, Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki para kesesinde üçlü pars beneği işlemesi ile aynı döneme tarihlenen kemha kumaşta benzer kompozisyon uygulanmıştır

Kaplan çizgisi ve pars beneği Osmanlı sanatında XV. yüzyıldan itibaren kaftanlarda ve diğer alanlarda uygulanmış, XVI. yüzyılda kullanımı giderek artmıştır. Dalgalı yatay çizgi kaplan postunu, üçlü benek para beneğini

temsil ederek kuvvet sembolü olarak kullanılmıştır. Temelde her iki motif uzak doğu kökenlidir ve çin bulutu gibi Osmanlı bezeme sanatına girerek yüzyıllarca beğeniyle uygulanmışlardır.

Klasik dönem süsleme sanatında görülen motif ve kompozisyonlar nakkaşhane tarafından üretilmekte böylece çok değişik malzemeler üzerinde uygulanmaktaydı. Bu durum, bezemede farklılıklar da oluşturmaktaydı. Kimi motif ve kompozisyonlar bazı malzeme ürerinde daha iyi uygulanabilirken, kimileri üzerinde görülmemektedir. Motif ve kompozisyonların boyutları, bezemesi yüzeye ve malzemeye göre farklılaşır. Aynı motifin işlenişi doğal olarak tezhipte farklı, geniş yüzeyleri kaplayan kumaş ve halılarda farklıdır. Desenin dışa vurumculuğu ve abartılı orantıları kaftanlar ve kumaşlar üzerinde yaygınken, aynı motifler ahşapta küçülmekte, silah kabzalarında iyice ufalmakta, çinilerde göz hizasına göre değerlenmekte, duvar nakkışlarında kubbeyi ve tonozları görsel olarak hafifletecek incelikte uygulanmaktaydı.

Klasik Dönem Osmanlı sanatında üretilen nesnenin nitelik ve nicelik olarak kalitesi her zaman ön planda olmuştur.Bu üstün özelliklerinden dolayı Osmanlı kumaşları, çinileri on altıncı yüzyılda ve sonrasında Avrupa'da aranılan lüks tüketim malzemeleri arasına yer alır. Her ikisinin de Avrupa pazarlarında talebi arttıkça ve tüketildikçe bu ülkelerde önce bire bir taklit edilmişler, daha sonra değiştirilerek ve yeniden yorumlanarak üretilmişlerdir. Her iki alanda da seçilen ve yeniden üretilen uslup klasik dönem uslubudur.

Özellikle Avrupa'da Sanayi Devrimi'nden sonra nesnelerin fabrikada üretilmeleri el işine verilen önemi artırmıştır. Değişik kentlerde kurulan endüstri fuarları kapsamında “en iyi Osmanlı çini tabağı “ üretene altın madalyalar verilmiştir.

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde özellikle I. Ulusal Mimarlık akımı içerisinde Klasik dönem sanatlarından yararlanma yoluna gidilmiş, motif ve kompozisyonlar klasik dönemden seçilmiş ve o dönemin uygulamalı sanatlarına (çini gibi) yeniden ivme verilmiştir. Böylece yeniden canlanan klasik dönem özellikleri uslubun canlı kalmasında da etkin olmuştur.

ANONİM-SERGİ KAT. Anadolu Medeniyetleri III. Selçuklu/Osmanlı, Avrupa Konseyi 18. Avrupa Sanat Sergisi, Topkapı Sarayı Müzesi İstanbul 22 Mayıs-30 Ekim 1983, İstanbul 1983.

AKSOY Ş. “Hat Sanatı”, Kültür ve Sanat, cilt 5, 1977, s. 115-137.

ATASOY, N. -RABY, J., İznik Seramikleri, Londra, 1989.

ATIL, E., The Age of Süleyman the Magnificent, National Gallery of Art, Washington DC, 1987.

ÇAĞMAN F. “Mimar Sinan Dönemi’nde Saray’ın Ehl-i Hiref Teşkilatı”, Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı, İstanbul, 1988, s. 73-74.

ÇAĞMAN F. “Saray Nakkaşhanesinin Yeri Üzerine Düşünceler”, Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 1989.

ÇAĞMAN F. “Altın Hazine Matarası, Topkapı Sarayı Müzesi, Yıllık -2, İstanbul, 1987, s. 85-123.

DELİBAŞ S. -H. TEZCAN, Topkapı Sarayı Müzesi: Sultan Elbiseleri, Türk İşlemeleri, Tokyo, 1980.

DEMİRİZ Y. Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Uslupta Çiçekler, 1986.

ESİN A. “The Art of the Book”, Turkish Art (ed. Esin Atıl), 1980.s. 137-238.

GOODWIN, G. A History of Ottoman Architecture. London: Thames & Hudson, 1971.

KUBAN, D. “The Style of Sinan’s Domed Structure”. Muqarnas IV (1987) 72-97.

KUBAN, D. Sinan’s Art and Selimiye. Istanbul: The Economic and Social History Foundation, 1997.

KURAN, A. Sinan, The Grand Old Master of Ottoman Architecture. Istanbul: Ada Press, 1987.

MAHİR B. “Osmanlı Sanatında Saz Uslubundan Anlaşılan”, Topkapı Sarayı Müzesi-Yıllık- 2, İstanbul, 1987, s 123- 141.

NECIPOGLU, G., Ceremonial and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Cambridge: MIT, 1991.

ÖZ T., Turkish Textiles and Carpets, İstanbul, XIV-XVth centuries, Ankara, 1950.

PETSOPOULOS Y (Ed.), Tulips, Arabesques and Turbans, Decorative Arts from the Ottoman Empire, London 1982.

ROGERS, M., “The Arts under Süleyman the Magnificient”, Sultan Süleyman Magnificient and His Times, (ed. Halil İnalcık, Heath Lowry, Washington DC, Chicago, 1988.

ROGERS, J. M. -WORD R. M, Süleyman the Magnificent, London 1988.

SÖZEN, M., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975.

TEZCAN, H., The Topkapı Saray Museum, Carpets, ed. J. M. Rogers, Tokyo, 1980.

TURAN Ş., “Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları, Tarih Araştırmaları Dergisi, ciltI.no I, 1963, s. 157-202.

UMUR S., Osmanlı Padişah Tuğraları, İstanbul, 1980.

YENİŞEHİRLİOĞLU, F., “XVI. Yy Osmanlı Dönemi Yapılarında Görülen Mimari Süsleme Programlarında Mimar Sinan’ın Katkısı var mıdır?”, Mimarlık, s. 5-6, 1982: 29-35.

YETKİN, Ş., Historical Turkish Carpets, İstanbul, 1981.

A. Osmanlı Kültür Hayatından Çizgiler

Osmanlılar ve Rönesans / Prof. Dr. Linda T. Darling [s.840-847]

Arizona Üniversitesi Tarih Bölümü / A.B.D.

Avrupa Tarihi'nde Rönesans, genellikle, modern dünyanın yükselişine katkıda bulunan bilim ve sanat icatlarının gelişimini sağlayan klasik öğretinin yeniden keşfi ve onun metotlarının taklidi olarak tanımlanır. Osmanlılara ve genel olarak Orta Doğu'ya yönelik devam edegelen eleştiri, Batı Avrupa ile birlikte modernliğe terfi etmelerini engelleyen bir Rönesans'ın varlığından yoksun olmalarıdır.1 Osmanlılara yönelik eleştiriler, Avrupa'da bulunan ve Orta Doğu'da rastlanmayan ya da çok yakın dönemlere kadar olmayan belli birkaç öğe (bakış açısındaki gerçekçilik, matbaa, devletin sınırlarının ötesindeki dünyaya karşı merak yoksunluğu) üzerine odaklanmıştır. Problemin bu şekilde dar anlamda ortaya konulması, geçmişin yeniden keşfinin Orta Doğu'nun kültürel gelişimini nasıl şekillendirdiği ve Osmanlıların Orta Doğu ve Avrupa'daki yeniden keşif hareketleriyle nasıl bağlantıya geçtiği gibi daha genel soruları görmezden gelir.

Osmanlıların -Safevîler ve Moğollarla birlikte- 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'yı karakterize eden hususiyetlerin birçoğunu bünyesinde barındırdığı kesin bir vakıadır: Coğrafi yayılma, devlet oluşumu, nüfus artışı, ekonomik gelişmişlik, dini ayrışma, kültürel açılımlar. İspanyol ve Portekizli gemiciler Atlantik boyunca yeni geçitler araştırırken, Fatih Sultan Mehmet yönetimindeki Osmanlılar da Akdeniz ve Karadeniz bölgesi çevresinde yayılma gösteriyorlardı. Avrupalılar, Yeni Dünya'da ve Hint Okyanusu'nda ticaret merkezleri ve koloniler kurarken, Osmanlılar da

Mısır, Irak, Yemen ve Etiyopya'da yönetim ve garnizonlar kurdu. II. Bayezıd Dönemi'nde denizcilik alanındaki genişleme, Osmanlılara Akdeniz'deki İtalyan nüfuzuna meydan okuma imkanını verdi. 1538 yılındaki muhteşem Preveze Zaferi, Osmanlılara Doğu Akdeniz'i tam olarak kontrolleri altına alma imkanı sağladı ve İnebahtı Savaşı'ndan sonra Doğu Akdeniz'deki mücadele yeniden başlayana kadar, rekabeti denizin batı ucuna çekti. Aynı yıl, Osmanlıların Doğu donanması, Aden'i aldı ve Hindistan'da Portekiz'i tehdit etti. Her ne kadar ne kendileri ne de Portekizliler, Hint Okyanusu'nda bir monopol kuramadılarsa da, güneye doğru gerçekleştirilen bu ilerleme ile Osmanlılar, Kızıl Deniz ve Basra Körfezi'ni ele geçirdiler. Aynı şekilde, kuzeye doğru gerçekleştirilen genişleme ile Karadeniz'de tam bir hakimiyet elde ettiler ve Don ve Volga (İdil) nehirleri arasında yapmayı tasarladıkları kanal ile Osmanlı gemilerinin Hazar Denizi'ne geçmesini planladılar. Osmanlıların denizcilikte ilerlemesinin amaçları, imparatorluk statüsünü yükseltmek ve toprak elde etmek yanında, ticaret merkezlerinin ve ticari gelirlerinin garanti altına alınması gayretini de içerir.

Osmanlılar, bu "genişleme çağında" karada da yayıldılar. Avrupa tarih kayıtları, doğal olarak, Süleyman Devri'nde Osmanlıların Macaristan ve Romanya'ya ulaşan Avrupa sınırlarını vurgular, fakat imparatorluk 16. yüzyıl boyunca tüm yönleri zorlamış ve bunların çoğu Osmanlılara Avrupa'yı fethetmekten daha büyük faydalar getirmiştir. Güneye doğru genişleme ve zengin Memlûk İmparatorluğu'nun fethedilmesi, Osmanlıların Portekizlerin Kızıldeniz'e saldırılarını ve Baharat Yolu'nda monopol oluşturma girişimlerini durduramayan Memlûkların başarısızlıklarına karşı gösterdiği tepkinin bir sonucudur. Kuzey Afrika'da batıya doğru ilerlemeleri ise, İspanya'dan kovulan Müslümanlara yardım etmek ve İspanyolların Akdeniz'in güney kıyısı boyunca ilerlemesini durdurmak

amaçlarından kaynaklanmıştır. Polonya, Kırım ve Kafkasya'ya doğru gerçekleştirilen kuzey genişlemesi ile Osmanlılar, Moskova'nın güneye doğru ilerlemesine karşı koymuş ve Karadeniz ticaret yollarındaki kontrollerini devam ettirmişlerdir. En önemlisi de doğuya yönelik gerçekleştirilen genişlemedir ki bu da, Osmanlıların "heretik" İranlı Safevileri kontrol altına alma ve hatta mümkünse yok etme, hem İpek Yolu'nu hem de Hazar Denizi'nin güney bölgesindeki ipek üretim bölgelerini denetim altına alma amacından doğmuştur.

Bu dönemde Orta Doğu bölgesine doğru genişleyen güç, sadece Osmanlılar değildi. Genellikle "Avrupa'nın genişleme çağı" şeklinde adlandırılan bu dönem, esasında Doğu'da rekabete dayalı genişlemeler ve karşılaştırmalı üstünlükler terimleriyle yeniden ele alınmalıdır. Safeviler 1514'te Çaldıran'da Osmanlılara yenildikten sonra bin yıllık Anadolu'yu fetih rüyalarından ve taleplerinden vazgeçmek zorunda kalmışlardı. Safeviler, yine de fetih duygusundan vazgeçememişler, doğu ve kuzey bölgelerine doğru yönelmişler, Özbeklere karşı Orta Asya içlerine ilerlemeye ve hem kendi İpek yollarında hem de Orta Asya ve Çin'den geçen ticaret yollarında hüküm süren büyük bir ticari imparatorluk olma yoluna girmişlerdir. Hindistan Moğolları, Delhi'de ve Kuzey'de hakimiyet sağladıktan sonra, alt kıtanın büyük bir bölümünü ele geçirmelerini sağlayan ve sonunda güney kıyılarında ticaret merkezleri kurmuş olan Avrupalı güçlerle çatışmaya gitmelerine yol açan güneye yönelik seferberliklerine başladılar. Bu ülkelerin ilerlemeleri, Avrupa'nınkinden daha az göze çarpıyordu, çünkü onların amaçlarına ulaşmaları için denizi geçmek gibi bir problemleri yoktu. Kuşkusuz, Hindistan, Doğu bölgesinde yer alıyordu ve hatta Osmanlı'nın Hint Okyanusu'na açılan "arka kapısı" vardı. Bütün bu genişlemelerin Orta Doğu kültürü ve kimliği üzerindeki etkisi hâlâ uzmanlar tarafından tespit edilmiş değildir, fakat kesin olan bir

kanaat vardır ki, o da bu hareketlerin Moğolların dünyayı fethetme girişimlerinin bir devamı olduğudur.

Genişleme ile birlikte devletler konsolide oldular; Osmanlılarda olduğu gibi, Safevi ve Moğol hükümdarları da, karizmatik fatih özelliğinin yerine merkezi yapıya ve hakimiyete dayalı soyluluğun ağırlık kazandığı geniş kara devletlerinin hükümdarları konumunu aldılar. Onlar, sadece bu statüyü Avrupa devletlerinden önce elde etmekle kalmadılar, aynı zamanda bu faaliyetleri Avrupalı krallar tarafından örnek alındı. Muhasebe sistemleri, Avrupa'nınkinden çok daha ileride ve askeri lojistikleri Batı'daki herhangi bir ordudan daha büyük bir orduyu besleyebilecek nitelikte idi. Bu devletler, ayrıca dini, siyasi bir araç gibi kullanabiliyorlard; ve ülke yöneticisinin devletin din politikasını belirleyebilmesi prensibi, hem Orta Doğu'da hem de Avrupa'da aynı yılda yani 1555'de sırasıyla Amasya ve Augsburg Antlaşmaları ile kararlaştırıldı.

On beşinci yüzyılın sonu ve on altıncı yüzyıl, hem Orta Doğu'da hem de Avrupa'da ekonomik ve demografik büyüme çağı idi; şehirler büyümekte, gelir düzeyi yükselmekte ve lüks tüketim malları geniş bir piyasa bulmakta idi. Rönesans Avrupası'nın büyüyen ekonomisi, hükümdarların meşruiyetinin kısmen ticaret ve hac yollarını koruma başarısına dayandığı bir Orta Doğu bölgesiyle artan ticari ilişkiler sonucu sıçrayışa geçti. Osmanlılar, Balkanlar'da ve Anadolu'da Bizanslıları, Suriye ve Mısır'da ise Memlûkları devraldıkları zaman, bir taraftan da bu imparatorlukların İtalyan şehir-devletleriyle olan ticari ilişkilerini tevarüs ettiler. Fransızlar ve İngilizler de on altıncı yüzyılda Akdeniz'e girdiklerinde Osmanlıların ticari ortağı oldular. Bu ticaretin en kârlısı, Mısır üzerinden getirilen baharat idi, ikinci sırada Anadolu ve Suriye üzerinden getirilen ipek, daha sonra da kürk, halı, diğer tekstiller, boya maddeleri ve

mücevherler. Orta Doğu, Avrupa’nın global ticari genişlemesinin ilk aşaması ve Rönesans dönemindeki en büyük ticari ortağı idi.

Orta Doğu’nun ticari yapısına dair henüz genel bir kanaate varamadığımız için, Orta Doğu ticari hayatında Avrupa’nın konumunu belirlemek zordur. Şüphesiz, Avrupa ticaretinin genel Orta Doğu ticaretindeki payı, Doğu’nun Avrupa’daki payına göre daha küçük bir yüzdeyi teşkil eder. Orta Doğu, Avrupa ile olduğu kadar Çin, İran, Hindistan, Orta Asya, Endonezya ve alt-Sahra Afrikası ile de kârlı bir ticari ağa sahipti; aynı zamanda ülke içi ticaret bakımından da çok büyük ve gelişmeyi sürdüren bir yapı görünümündeydi. Hatta, on altıncı yüzyıl Avrupası görece bir ekonomik durgunluk yaşıyordu; Avrupalılar sadece Yeni Dünya’dan ithal ettikleri değerli madenler yoluyla Asya ticaretinin partnerleri olabiliyorlardı.2 Osmanlıların Avrupa cephesinde umulan fetihleri bazen gerçekleştirememesi veya Atlantik’i keşfedememesi şaşırtıcı değildir; çünkü onlar doğu hudutlarını hem siyasi hem de ekonomik açıdan daha önemli buluyorlardı. Osmanlıların Doğu ile olan ilişkileri, alimler tarafından daha çok iltifata layık görülmüştür. İpek ve baharat ticaretinin getirileri yanında, Arabistan ve Mümbit Hilal bölgesindeki kutsal İslâmi bölgeleri koruma sorumluluğu da doğu sınırlarının önemini arttırmıştır.

Orta Doğu alimleri, bölgelerinin Avrupa ile ticari ilişkilerdeki başat pozisyonunu vurgulamışlardır. İranlı tarihçiler, Pers hükümdarlar ile Avrupalı tüccarlar arasında gerçekleşen ticaret pazarlıklarına ve bu ticarette Avrupalıların arz eden ve üstünlük sağlayan taraf olduklarına dikkat çekmişlerdir. Osmanlı tarihçileri, on altıncı yüzyıl kapitülasyonlarını, “mutlak hakim” sultanın ittifak kurmak ve hakimiyet altına almak istediği yabancı gruplara verdiği cömert yardımlar olarak tanımlar. Bu arada, Hintli tarihçiler de Avrupa deniz gücü ile Moğol devlet gücü ve yönetimi arasında işleyen güçler dengesini açıklamış ve buna “kontrollü mücadele” adını

vererek en açıklayıcı betimlemeyi yapmışlardır.3 Onaltıncı ve on yedinci yüzyıl boyunca bu denge devam etmiş, fakat bu dönemde iki taraf da daimi bir avantaj elde edememiştir. Bununla birlikte siyasi ve ekonomik rekabet, her iki tarafta da değişimlere yol açmıştır. Bu değişimin Orta Doğu açısından en aşikar unsuru, askeri teknolojinin dönüşümü; Avrupa açısından ise belki en çok göze çarpan değişim, devlet yönetiminin merkezileşmesi konusundadır.

Bütün bu benzerliklerle birlikte; yeniden doğuş ve keşif konusundaki bazı yeni eserlerde, on altıncı yüzyıl mücadelelerinde Orta Doğu'nun görmezden gelindiğini ve Osmanlı'nın tamamıyla yok sayıldığını görmek şaşırtıcıdır.4 Ayrıca, Avrupalıların şimdilerde Avrupa'nın kendi geçmişini yeniden keşfetmesini sağlayan Rönesans ile dünyanın diğer bölgelerinden ödünç aldıkları şeyler arasında bağlantı kurmaya çalışmalarına rağmen,5 birçok Orta Doğulu bilgin hâlâ tarihsel olarak mevcut olan Avrupa merkezli paradigmaya karşı direniş içindedir. Buna rağmen, bir kültürün yeniden keşfi ve uzak geçmişinin yeniden kurgulaması gibi algılanan Rönesans deneyimi, ne Avrupa'ya ne de on beşinci ve on altıncı yüzyıllara hasredilmelidir. Gerçekten de "Rönesans" dönemi, iki Orta Doğu rejimi olan Büveyhiler (945-1055) ve Timurların (1370-1506) yüksek kültürel gelişimi bağlamında kullanılageldi. Bu iki gelişmenin dinamiklerinin yeniden sorgulanması, bölgenin dünya eksenindeki kültürel gelişmede aktif bir ortak olarak yerinin kavranmasına ve modernlik öncesi medeniyetlerin karşılıklı ilişkilerinde ve dayanışmalarında konumlarının anlaşılabilmesine yardımcı olur. Yerimizin sınırlı olması, Orta Doğu'nun tamamının bölgesel unsurları ve refah düzeyi, dili, cinsiyet ve sınıf yapılanmaları gibi değişik kültürel dinamikler açısından değerlendirmeyi olanaksız kılmaktadır. Bunun yerine, biz burada Orta Doğu'da Rönesans bağlamında, Avrupa Rönesans

Çağı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel gelişmesine dair bir taslak sunmaya çalışacağız.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar, İslâm dünyasının Rönesansı şeklinde tanımlanmıştır; Abbasiler Dönemi'ndeki tercüme faaliyetleriyle şekillenen bir tür "klasik mirasın yeniden doğuşu ve genel anlamda bir kültürel canlanış" gerçekleşmiş ve neticede "antik dönemdeki felsefi ve bilimsel hakimiyeti yeniden ele geçirmeye dayalı bilinçli bir girişim" ve hümanist dünya görüşünün gelişimine bir katkı sağlanmıştır.6 Bu hümanist anlayışın amacı, felsefe ile din arasındaki ilişkiyi belirlemek, dini ve kültürel hatlar aracılığıyla insanlığın ortak noktalarını yüceltmek ve Yunanlıların insanlığın entelektüel ve etik oluşumu üzerindeki felsefi mirasını canlandırmaktı.7 Büveyhilerin İslâm başkenti Bağdat'ı fethi, Abbasi İmparatorluğu'nun dini, politik ve hiyerarşik yapılanmasını altüst etti ve İslâmi olmayan bilimlere dayalı daha hızlı bir entelektüel gelişmeye imkan hazırladı. Bu süreç boyunca, Müslüman bilim adamları, felsefe, tıp, optik, matematik ve astronomi gibi Yunanlıların başını çektiği sahalarda yeni buluşlara ve sentezlere vardılar.

"Büveyhi Rönesansı"nın temel başarılarının sanattan çok felsefe ve bilime yönelik olması sebebiyle, Avrupa'nın "on ikinci yüzyıl Rönesansı'na" benzetildi. Bu karşılaştırma, tamamen Avrupa merkezli bir antik miras görüşünü ortaya koyar. Orta Doğu'da Yunan ve Roma şiiri, tiyatrosu ve deneme tarzı tercüme edilmez ve beğenilmez durumda iken, bölgede ilgi çeken başka bir klasik edebi ve sanatsal miras vardı: Sasani İran mirası. Sasani İran'ından şiir, tiyatro, balo, etik, tarih ve pratik bilgi aktarıldı. İran edebi eserlerinin önce Arapça'ya daha sonra da modern Farsçaya yapılan tercümeleri, Yunancadan yapılan tercümelerle hemen hemen aynı seviyeye ulaştı.8 Nasıl ki, Yunan felsefe klasiklerinin tercümesi ile birlikte on birinci yüzyılın başlarında İbn-i Sina, El-Biruni ve

Miskaveyh'in felsefi eserleriyle zirveye ulaşan hararetli bir yaratıcılık dönemi başladıysa, İran edebi klasiklerinin tercümeleri de eş zamanlı olarak, on birinci yüzyıl başında tek başına Orta Doğu edebiyatında hayali bir dünya inşa eden Firdevsi gibi şairlere ilham verdi. Onun epik şiiri Şehname, dünyanın yaratılışından İslâm'ın doğuşuna kadar, İran krallarının tarihini İslâm öncesi kaynaklardan aktarıyordu. Şehname'den beslenen başka bir edebi akım ise en önemli eseri Siyasetname olan Nizamülmülk sarayla ilgili bir yapıt, "prenslerin aynası" idi.

Sanatta canlanma aşısından bakıldığında, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar, İslâm öncesi İran mimarisinin yeniden doğuşuna şahit oldu ki, bugüne kadar Müslüman doğu dünyasının mimarisini etkilemeye devam etmiştir (tıpkı Batı'da Roma mimarisinin olduğu gibi). Anadolu'dan Hindistan'a kadar topraklarda yapılan türbeler ve camiler ve daha sonra okullar ve kervansaraylar, bu canlanma döneminin etkisini göstermiştir. Boyama, seramik ve maden işçiliği daha yavaş bir gelişme gösteriyordu, fakat izleyen iki yüzyıllık dönemde gelişen Büveyhilerin yeni hümanizm vizyonu bu yapılar üzerine etkisini gösterdi.

Filozofların ve teologların insanoğlunun evrendeki konumunu yeniden kavramsallaştırmaları, bireyin yaratılışın özü ve numune Mükemmel İnsan konseptinin gelişimi hakkında fikirler ortaya çıkardı.9 Bu fikirler daha sonra görsel unsurlara çevrildi. Geç Selçuklu Dönemi'ne gelindiğinde, sanatkarlar, insan imgesini evrensel fenomenleri betimlemek için kullanıyordu: Yıldızlar, mevsimler, yeryüzünün bilinen ve bilinmeyen noktaları, bilgi, erdem ve sevgi.10 Onikinci yüzyılda yeni bir edebi hümanist türle karşılaşıldı: Faziletin jeneratörü gibi algılanan aşk hikayeleri. Bu konuda en iyi örnek, Nizami Gencevi'nin Hamsesi, diğer bir deyişle aşk romanlarının beşlisi idi.11 Mükemmelliğe giden entelektüel ve duygusal yolların kralda konsantre olduğu kabul ediliyordu; o kral ki varlığı, insan

potansiyelini aşan bir öğe olarak takdim edilir. Hem fiziksel hem de etik düzlemde artistler, yazarlar ve onların izleyicileri insan hayatı ile evrendeki düzen arasındaki ilişkiyi araştırdılar. Benzer çaba; simyacılar, müneccimler ve büyücüler tarafından da gösterildi. Eğitim müesseselerinin gelişimi, felsefi ve bilimsel literatürün çoğalması, "Rönesans insanının" gelişimini sağladı; birçok değişik sahaya katkı yapabilmesine yardımcı oldu.12

Oldukça iyi bilinen on beşinci yüzyıldaki Timur kültürel açılımı, ironik bir şekilde, Moğolların başlattığı bir süreç idi. 1258'deki Moğol fethi, aslında büyük bir imparatorluğu yıkmadı; Abbasi İmparatorluğu'nu yok ederken sadece bir birliğin sembolünü ortadan kaldırdı. Moğollar, İslâm'ı kabul ettikten sonra, üstünlüklerini sanat eserlerine yansıttılar, fakat göçebe politik unsurların hassaslığı, sabit ve uzun süreli bir yönetim biçimi kurmalarını engelledi. Ondördüncü yüzyılda Orta Doğu, yine İslâm medeniyetinin müesseseleri ve edebiyatı ile ayakta duran bölgesel saltanat yapısına büründü. Moğollar ile başlayan kültürel akım, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda, sadece parçalanmış Moğol sonrası dönemde en yüksek seviyesine ulaştı.

Onbeşinci yüzyıl boyunca, Orta Doğu'da gücün merkezi Doğu İran ve Orta Asya bölgeleridir. Timur dönemi Asyası, prensliklere bölünmüş durumdadır, zamanla bu prensliklerin liderleri değişir, sürekli savaş yaşanır, fakat bütün bunlar kültürel faaliyetleri durduracak boyutlara ulaşmaz.13 Timuriler ve onların çağdaşları, on beşinci yüzyıla Timuri Rönesansı dedirtecek kadar büyük etki yapan bir girişimde bulundular: Askeri faaliyetler ile sanatsal himayeyi birleştirdiler; İtalyan Quattrocento'ya göre, bu birleşme, ihtişamı yansıtıyordu (Eğer dönüşümcü gücü ifade etmiyorsa). Daha sonraları, Timuri bilginler, "Rönesans" teriminden vazgeçtiler; bu kültürel açılım, herhangi bir şeyin yeniden doğuşu değildi ve modernizasyona uğramış sonuçları da yoktu; artık bu dönem, bir kültürün

son uyanışı olarak görülüyordu. Osmanlı, Safevî ve Moğol tarihçileri, bu konuda aynı fikirde değildir, çünkü on altıncı yüzyılda Timuri kültürel açılımı devamlı bir gelişim gösteriyordu, bunun da ötesinde değişik bazı bölgelerde de çıkış yerinden daha üstün performans gösteren bir kültürel değişim yaşanıyordu.

Timuri kültürel gelişim sadece bir klasik dönemin canlanışını ifade etmiyordu, bu gelişim, on birinci yüzyıl hümanizmine dayanıyordu ve Büveyhi Rönesansı'ndan unsurlar taşıyordu. Timuri edebiyatı, Büveyhi Dönemi klasik eserlerinden uzaklaştı, aşk ve macera romanlarına geçiş yaptı, bazı görüşlere göre (dönemin çağdaşları ve modern düşünürler), standartları düşürdü, konuşma diline daha yakın bir Farsça kullanarak ve konuşma alanında ve resmi yazışmalarda yaygın olarak kullanılan Türkçe önsözler yazarak eserin cazibesini arttırdı. Prenslerin ve Tebriz, Şiraz, Semerkant ve hepsinden öte Herat gibi şehirlerde yaşayan bazı arazi sahibi zenginlerin himayesiyle şair ve yazar sayısı önemli oranda arttı.14 Dahası Semerkant'ta Timuri prenslerden birinin astronomik gözlemler için yaptırdığı faal bir gözlemevi vardı ve Timuri bilginler matematikte önemli gelişmeler kaydetmişlerdi.

Bu bilimsel başarılar, fazla bir beğeni toplayamadı, fakat daha önce ortaya koyulmuş bazı eserleri görmezden gelme, on ikinci yüzyıldan sonra Müslüman bilim dünyasının üretkenliğini kaybetmesine neden oldu. Avrupa bilim adamlarının on ikinci yüzyıldan sonra ortaya konan Arapça bilimsel eserlerden faydalanıp faydalanmadığını bilmiyoruz, halbuki bu eserlerde Kopernik ve Harvey gibi şahısların buluşları daha önceden kestirilmişti.15

Bununla birlikte, Timur döneminin en büyük kültürel başarıları görsel sanatlar alanındadır. Sanatsal üretim, yoğun oranda Timurilerin siyasi yaşamlarıyla ilgiliydi; hanedan, dikkati çeken bir görsel tipleme yaratan, kendilerine bağlı gruplar ve halefleri tarafından da örnek alınan geniş bir

sanatkar topluluğunu destekledi. Mimaride temel tema, klasik İran stiliyle sağlanan devamlılıktı, fakat yeni boyutlarda ve güzellikte eserler meydana çıkarmak yeni teknik donanımları gerektiriyordu. Öncekilerine göre daha geniş yapılı binalar, daha güçlü bir aydınlatma sistemini, oranlamalarda ve yer yapılanmalarında yeni uygulamaları gerektiriyordu. Binaların yapımında tuğla kullanılıyordu ve kapsamlı dekorasyon ise seramik ve çini ile sağlanıyordu.16 Fabrikalar, zarif dokumalar ve geliştirilmiş çeşitli tekniklerle çadır, halı ve giysi üretimi için kullanıldı. Kitap yazımı, fildişi oyma sanatı, maden işçiliği, silah ve zırh yapımı gibi çeşitli zanaatlerin hepsi Timuriler döneminde teknik bakımdan zirveye ulaştı. Fakat, Timuriler döneminin en önemli sanatsal gelişmesi, ressamlık ve İran minyatürünün yaratılması alanında idi. Bu sanat modeli, İran ve Orta Asya'nın çeşitli şehirlerinde gelişti, yaygın olarak da Timur'un merkezi yönetimine bağlı küçük prenslerin ve hanedanların himayesinde. Geleneksel İslâm el yazması örnekleri ile Moğollar zamanından ithal edilen Çin resim stilinin birleşmesi, Moğolların el yazması atölyelerinden Firdevsi'nin Şehname'sine yansıyan örneklerle ortaya çıktı.17

Timuri minyatür sanatının temel gelişim çizgisi, on ikinci yüzyılda aşk hikayelerinin ve yeni romantik şiir akımının canlanması ile yakından ilişkili idi.18 İtalyan Rönesans sanatındaki, evren hakkında söylenecek her şeyde simge ve araç olarak insanın kullanılmasının yerine; Timuri minyatür sanatı, birinci simge ve araç olarak insanın duygularının anlatımı üzerine kuruluydu. Renkler ve davranışlar, ilişkiler ve durumlar resmedildi, mimari ve doğal hayat, tamamen insan yaşamındaki duygusal gerçekler arkaplanında kurgulandı. Timuri sanatkarları, perspektif konusunda bilinçli ve keskin gözlem konusunda yetenekli olmakla beraber, perspektifsel gerçekliği (perspectivel realism) terk ettiler ve izleyiciyi fiziksel

gerçeklikten uzaklaştırıp duygusal ve ruhi boyuta yönelten daha soyut stili benimsediler.19

On beşinci yüzyılda, İtalyanların Osmanlı yayılmasını kontrol altına almak ve geri püskürtmek yönündeki çabaları, onları doğrudan Timuri İran'ı ile ilişkiye geçirdi; iki ülke arasında sürekli olarak tüccarların ve elçilerin gidiş gelişi gerçekleşiyordu.20 Timur İmparatorluğu'nun dağılması, İslâm dünyasının içinde ve dışında politik merkezler arasında, sanatkarların, el yazmalarının ve çeşitli fikirlerin dolaşımı ile sonuçlandı. Bu dönemde, Doğu ile Batı'yı kesin hatlarla birbirinden ayrılmış gibi algılamak, bütün ülkelerin ayakta kalması için gerekli olan ticari faaliyetleri ve bunun yanında gerçekleşen önemli kültürel etkileşimi görmezlikten gelmek olur. Onbeşinci yüzyılda, din alimleri Mısır'da yüksek eğitim alırken, Osmanlı astronomları, Timuri rasathanelerinde eğitim gördü. On altıncı yüzyıl boyunca, ilim seyahatlerinin yönü değişti ve Timurlulara ait kültürel kazanımlar, erken modern topluklara egemen, yeni filizlenen güçlü devletlerde -Osmanlı, Safevi ve Moğol İmparatorlukları- edebi ve sanatsal eğilimler oluşturmak amacıyla Orta Doğu içlerine yayıldı.21 Osmanlı İmparatorluğu, bu kültürel hareketliliğin coğrafi bakımdan merkezinde ve aynı zamanda kültürel bakımdan da kavşak noktasındaydı. 1453'te İstanbul'un fethi, genişlemekte olan bir uç beyliğini kültürel bir mıknatıs haline getirdi ve Osmanlı topraklarının herhangi bir bölgesindeki farklı altyapılara sahip topluluklar, yeni başkentin nüfusunu arttırmak ve farklı yetenekleri toplamak amacıyla başkente getirildi ve dışarıdan imparatorluğa güç kazandırılması amacıyla bir asimilasyon süreci başlatıldı.

Fatih Sultan Mehmet, her ne kadar hayatının çoğunu mücadelerle geçirse de, Türk etkisi kadar içinde uluslararası unsurlar ve Bizans'a ait nitelikler de taşıyan imparatorluğa özgü bir Osmanlı kültürü oluşturmak amacıyla hem para hem de zaman harcamıştı. Fatih zamanından önceki

Osmanlı mimarisi, “taşraya özgü Timuri mimari” olarak tarif edilirdi. Erken dönem Osmanlı edebiyatı büyük oranda Türkçeye çevirilere, geçmişteki büyük başarılardan alınan örneklere ve dini kompozisyonlara sahipti. II. Mehmet, İstanbul’u fethettikten sonra, kendine bir Bizans tarzı, bir de Timuri tarzı saray yaptırdı. Bu yapılar, seferberlik amacıyla kullanılan saray çadırları düzenini beton ve alçıya dönüştürdü.22 Bunun yanında, Fatih, Bizans ve Anadolu yazar ve sanatkarlarını kullanarak, Doğu ve Batı’daki önemli şahısları kendi hizmetine almak üzere cezbetmeye çalıştı. İstanbul’da Bizanslıların inşa ettirdiği Ayasofya Kilisesi’ne rakip büyük bir cami inşa ettirdi ve çevresini ülke içinden ve dışından donanımlı hocaları cezbedecek yüksek maaşlı eğitim müesseseleri olan medreselerle donattı. Düzenli olarak, sarayda bilgili insanları önemli entelektüel konularda tartışmak üzere topladı.

Timur İmparatorluğu’nda ve diğer Doğu imparatorluklarında yaşayan İranlı şairleri saraya çekebilmek için pahalı hediyeler gönderdi, fakat onları ikna edemedi. İtalyan Rönesansı sanatkarlarına daveti ise daha sıcak karşılandı; Constanzo de Ferrara, Gentile Bellini ve daha az üne sahip başka bazı şahıslar Osmanlı nüfuzunda bulundular, hatta Leonardo da Vinci’nin de saraya gelmiş olması muhtemeldir.23 İtalyan ressamları, bu dönemde Osmanlılara İslâm dünyasında benzeri olmayan bir resim sanatı merakını miras bıraktılar. Bellini’nin saraydaki erotik duvar tabloları, II. Mehmet’in halefleri tarafından yok edildi; Osmanlı resim sanatının İtalyan Rönesansının başarılarından faydalanamamasından ve daha muhteşem İran minyatür tarzını sadece kopya etmesinden dolayı üzülmek gerekir. Bununla birlikte, şimdiki sanat tarihçileri, Osmanlı sanatının dine muhalefet doğuracak türde canlı tasvirlerin yapılmasından kaçınmakla birlikte, Bizans ve İran etkilerini birleştirerek benzersiz (unique) bir tarz ortaya çıkardığını kabul ederler. Bu Osmanlı sanat tarzı, Timur sonrası İran

sanatında görülen “öbür dünyaya dair” unsurlardan çok, gerçekliğe (realism) ve bu dünyanın sorunlarına yer vermiştir.24

Timuri şair ve sanatkarların Osmanlı topraklarına gelmesi, Osmanlı’nın büyük ilerlemesi ile aynı zamana rastlar; bu toplulukların yeteneklerinden, rejimin yüceltilmesi, Osmanlı sanatsal ifadesinin hem nicelik hem de nitelik bakımından zenginleştirilmesi ve Osmanlıların büyük hükümdarı Kânûnî Süleyman’ın ihtişamı çerçevesinde oluşan şana katkıda bulunması amacıyla faydalanıldı. Çin’den porselen ve ipek, Avrupa’dan cam ve madeni eşya, Hindistan’dan mücevher ve Macaristan’dan heykel ithali de, yeni bir sanat vizyonunun oluşumuna katkıda bulundu. Kanuni Dönemi, Osmanlı sanatında klasik tarzın oluşum dönemidir; kent topluluklarının özümsediği bu tarz, günümüze kadar yapımcılarının hususi adıyla kalmıştır (tıpkı İngiltere’deki Tudor tarzı gibi). 1550’li yıllarda, mimari, seramik sanatı, mintayür, tekstil, şiir, tarih yazımı ve daha pek çok sahada sanatkarlar ve saraydaki efendiler, ne Avrupa ne de İran tarzında, fakat ikisine de bir şeyler borçlu olarak yeni bir estetik oluşturdular.25

Burada bu kültürel patlama konusunda detaylı bilgi verecek durumda değiliz fakat çok önemli ve göze çarpan bir şahıstan bahsetmek istiyoruz: Mimar Sinan. Bir köylü çocuğu ve askeri mühendis idi, hayatının ikinci yarısında padişahlar adına inşa ettirdiği camilerle bir Shakespeare, bir Michaelangelo gibi ün kazandı. Bizans ve Timuri örneklerini güçlü bir sentezde birleştirmesi ile Sinan, tıpkı Hıristiyanlık için inşa edilen Gotik katedral gibi, İslâm’ın hem dünyevi hayatını hem de ruhani arzularını yansıtan yeni bir tür dini mimari meydana getirdi. Sinan’ın kariyerinin zirvesi, İstanbul’daki Süleymaniye Camii iledir. Bu cami, Süleyman’ın İslâm dünyasındaki seçkin hükümdarlık konumunu ve onun hem Şii İran hem de Hıristiyan Avrupa’nın İsevilik taleplerine karşılık Sünni İslâm’ın temsilciliğini yansıtır. Camiin kubbesi, çeşmesi, pencerelerinin

ışıkları ve değerli taştan yapılmış kolonları, sembolik olarak, imparatorluğun cennetle olan irtibatını ve Süleyman'ın hükümdarlığına ilahi tasdiki resmeder.26

Osmanlı kültürel açılımını İtalya'daki biçimiyle bir Rönesans olarak adlandırmak doğru değildir, fakat bu açılım ne bir tür geçmişin yeniden keşfi ne de kültürel olayların bir dönüşümünden ibarettir, belki onu İngiltere'deki Rönesans ile karşılaştırmak daha doğru olacaktır: Eski ve tali unsurları içinde barındıran, fakat yine de ortaya çıktığı toplumda derin bir kültürel etki yapan bir Rönesans. Timuri kültürel açılımı ise kısmen daha fazla İtalyan Rönesansı ile karşılaştırılmıştır -negatif anlamda-; yine de bu açılım geçmişin yeniden keşfi olarak nitelenmese de Büveyhiler Dönemi ile itibatlandırılabilir. Bu açılımların Osmanlı, Safevi ve Moğol memleketlerindeki etkileri henüz tam olarak ortaya konmuş değildir; bizimki sadece Müslüman dünayasındaki bu büyük akımı anlamak yönünde bir ilk adım atmaktır. Her ne kadar bölgede modernleşmeyi sağlasa da bu akımların gerçekliği genellikle inkar edilmektedir. Avrupa Rönesansının modernleşmenin bir aracı olarak gösterilmesi, bilimsel gelişmeyi tarihin motoru olarak gören Aydınlanma felsefesinin bir sonucudur.

Her ne kadar tarihi dönüşümler bağlamında düşüncelerimiz değişmiş olsa da, Rönesans'ın sembolik öneminden çok, dünyayı anlamada ve dünyayla etkileşimde bir taşıyıcı rolü vardır. Rönesans düşüncesinde Osmanlıları veya Orta Doğu'yu yok saymak, bu hareketin katılımcısı olarak görmemek çözüm değildir; Orta Doğu'nun değişim dinamiklerinin doğru bir değerlendirmesi, bu bölgenin kendine özgü Rönesans hareketinin ve yüzyıllar boyunca kültürel ve entelektüel bağlarının değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır.

1 Bkz. örneğin, Iftikhar Haider Malik, "Muslims' Contribution in the European Renaissance", Pakistan Journal of History and Culture 3 (1982):

92-101. Gözden geçirilmiş versiyon olan bu makalenin orijinali, Rönesans'a global bir bakış açısı geliştirmek maksadıyla Avrupalı okuyucular için yazıldığından, Osmanlı tarihine dair İngilizce tanıtıcı eserlere burada yer verilmemiştir.

2 Andre Gunder Frank, ReOrient: Global Economy in the Asian Age (Berkeley: University of California Press, 1998), s. 277-83.

3 Sanjay Subrahmanyam, The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 7; ayrıca bkz. Frank, ReOrient, c. 2 ve 4.

4 Örneğin bkz., Stuart B. Schwartz, ed., Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), bu eserde Orta Doğu dünyası yok sayılmaktadır, her ne kadar on altıncı yüzyıldaki Orta Doğu üzerine Avrupa yayınlarının Yeni Dünya veya Çin konusunda olandan bir hayli fazla olsa da… [Esther Kafé, "Le mythe turc et son déclin dans les relations de voyage des européens de la Renaissance", Oriens 21-22 (1968-69): 175].

5 Lisa Jardine and Jerry Brotton, Global Interests: Renaissance Art between East and West (London: Reaktion Books, 2000).

6 Adam Mez, The Renaissance of Islam, çeviren: Salahuddin Khuda Bukhsh ve D. S. Margoliouth (London: Luzac, 1937); Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age (Leiden: E. J. Brill, 1986, 2. baskı, 1992). Hümanizm konusunda bkz. George Makdisi, The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism (Edinburgh University Press, 1990).

7 Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 5-10.

8 Marshall G. S. Hodsgon, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation, 3 cilt (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 2: 32-46, 152-83.

9 Bu dönemde kozmoloji konusunda ve onda hümanitenin yerine dair bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, gözden geçirilmiş baskı (Albany: State University of New York Press, 1993).

10 Oya Pancaroğlu, “A World Unto Himself: The Rise of a New Human Image in the Late Seljuk Period (1150-1250) ” (PhD dissertation, Harvard University, 2000). Müslüman dünya kültüründe resimlerin tamamen yasaklandığına dair hatalı Batı görüşü, putperestlikten kaçınma ile dünyanın sanatsal betimlemesi arasındaki komplike ilişkiyi hafife alır. (Hodsgon, Venture of Islam, 2: 326-28, 501-20).

11 Nizami Gencevi, Küliyat-ı Hamse-i Nizami (Tahran: İntişarat-ı Rad (!?), 1995); Türkçe tercümesi için bkz. Gencevi Nizami Divanı, çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1944); ilk Osmanlıca tercümeler II. Bayezid döneminde yapılmıştı.

12 Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 19-20.

13 Oleg Grabar, “Persian Miniatures: Illustrations or Paintings”, The Persian Presence in the Islamic World adlı eserin içinde, ed. Richard G. Hovannisian ve Georges Sabagh (Cambridge University Press, 1998), s. 203.

14 Jean Aubin, “Le mécénat timouride a Chiraz”, Studia Islamica 8 (1957): 71-88; Maria Eva Subtelny, “Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Later Timurids”, International Journal of Middle East Studies 20 (1988): 479-505; Edward G. Browne, A Literary History of Persia, 4 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 3: 395-98.

15 Gerçekten de “Avrupa kütüphanelerinde hâlâ korunan çeşitli Arapça el yazması koleksiyonlar, Rönesans biliminin otonom tabiatına yönelik şüpheleri doğrulayacak yeterli delil içerir”; George Saliba, “Seeking science from the Lands of Islam”, Visions of Islam in Renaissance Europe adlı eserin içinde (http:/www.columbia.edu/~gasl/project/visions.html, November 20, 2000). Ayrıca bkz. İ. Sadık “Le role de l’Iran dan la Renaissance”, Acta Iranica, dizi 1, cilt 3 (1974): 381-95.

16 Peter Jackson ve Laurence Lockhart, ed. The Cambridge History of Iran, 7 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-91), 6: 729-48; Lisa Golombek, “Discourses of an Imaginary Arts Council in Fifteenth-Century Iran”, Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century, ed. Lisa Golombek ve Maria Subtelny (Leiden: E. J. Brill, 1992), s. 3-5; Browne, A Literary History of Persia, 3: 395-96.

17 Oleg Grabar ve Sheila Blair, Epic Images and Contemporary History: The Illustrations of the Great Mongol Shehname (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

18 Priscilla Soucek, “The New York Public Library Makhzan al-Asrar and Its Importance”, Ars Orientalis 18 (1998): 1-37.

19 Robert Hillenbrand, “The Uses of Space in Timurid Painting”, Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century adlı kitabın içinde, ed. Lisa Golombek ve Maria Subtelny (Leiden: E. J. Brill, 1992), s. 92-95. Bu referansın yerini saptamak konusundaki yardımından dolayı Robert Dankoff’a minnettarım. Ayrıca bkz. Robert Hillenbrand, “The Message of Misfortune: Words and İmages in Sadi’s Gulistan”, Silk & Stone: The Art of Asia (London: Hali Publications Ltd., 1996), s. 32-45 adlı kitabın içinde; B. W. Robinson, Fifteenth-Century Persian Painting: Problems and Issues (New York: New York University Press, 1991), s. 29-30, 38; Thomas W. Lentz ve Glenn D. Lowry, Timur and the Princely

Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century (Los Angeles: Los Angeles Country Museum of Art, 1989).

20 Cambridge History of Iran, 6: 376-78.

21 Marshall G. S. Hodgson, Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History, ed. Edmund Burke, III (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 100. Safevi ve Moğol İmparatorluklarındaki kültürel gelişmelerin Osmanlı'dakinden daha önemli çapta olduğunu iddia eder.

22 Gülrü Necipoğlu, Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries (Cambridge: MIT Press, 1991). Burada Timur'un, tamamen çadır türünde saray yaptırdığı anlatılır, bol harcamalarla dekore ettirilen ve çevresi bahçelerle sarılı saray tipi; ayrıca bkz. Donald N. Wilbur, "The Timurid Court: Life in Gardens and Tents", Iran 17 (1979): 127-33; Bernard O'Kane, "From tents to Pavilions: Royal Mobility and Persian Palace Design", Ars Orientalis 23 (1993): 249-68.

23 Franz Babinger, Mehmed the Conqueror and His Time, çev. Ralph Manheim, ed. William C. Hickman (Princeton: Princeton University Press, 1978), s. 494-508; Esin Atıl, "Ottoman Miniature Painting under Sultan Mehmet II", Ars Orientalis 9 (1973): 103-120; Jardine ve Brotton, Global Interests, s. 10, 120.

24 Ernst J. Grube, "Notes on Ottoman Painting in the 15th Century", Essays in Islamic Art and Architecture in Honor of Katherina Otto-Dorn adlı kitabın içinde, ed. Abbas Daneshvari (Malibu, CA: Undena Publications, 1981), s. 58, 51-61.

25 Gülrü Necipoğlu, "From International Timurid to Ottoman: A Chance of Taste in Sixteenth-Century Tiles", Muqarnas 7 (1990): 136-70; Esin Atıl, Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the

Magnificent (Washington, DC: National Gallery of Art; New York: Harry N. Abrams, Inc., 1986); Michael Rogers, “The Arts under Süleyman the Magnificent”, Süleyman the Second and His Time, adlı kitabın içinde, ed. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar (İstanbul: Isis Press, 1993), s. 257-94; Godfrey Googwin, “Art and Creative Thinking in the Reign of Süleyman the Lawgiver”, a.g.e., s. 295-316; Walter G. Andrews, “Literary Art of the Golden Age: The Age of Suleyman”, a.g.e., s. 353-68.

26 Gülrü Necipoğlu, “The Süleymaniye Complex in İstanbul: An Interpratation”, Muqarnas 3 (1985): 92-117; Cornell H. Fleischer, “The Lawgiver as Messiah: The Making of Imperial Image in the Reign of Suleyman”, Soliman le Magnifique et son temps, adlı eserin içinde, ed. Gilles Veinstein (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992), s. 159-77.

Andrews, Walter G. “Literary Art of the Golden Age: The Age of Süleymân.” Süleymân the Second and His Time, s. 353-68. Ed. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar,. Istanbul: Isis Press, 1993.

Atıl, Esin. “Ottoman Miniature Painting under Sultan Mehmed II.” Ars Orientalis 9 (1973): 103-20.

Atıl, Esin. Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the Magnificent. Washington, DC: National Gallery of Art; New York: Harry N. Abrams, Inc., 1986.

Aubin, Jean. “Le mécénat timouride à Chiraz.” Studia Islamica, 8 (1957): 71-88.

Babinger, Franz. Mehmed the Conqueror and His Time. Çev. Ralph Manheim, ed. William C. Hickman. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Browne, Edward G. A Literary History of Persia. 4 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

Fleischer, Cornell H. “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân.” Soliman le Magnifique et son temps, s. 159-77. Ed. Gilles Veinstein. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

Frank, Andre Gunder. ReOrient: Global Economy in the Asian Age. Berkeley: University of California Press, 1998.

Golombek, Lisa. “Discourses of an Imaginary Arts Council in Fifteenth-Century Iran.” Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century, s. 1-17. Edited by Lisa Golombek and Maria Subtelny. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Goodwin, Godfrey. “Art and Creative Thinking in the Reign of Süleymân the Lawgiver.” Süleymân the Second and His Time, s. 295-316. Ed. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar. İstanbul: Isis Press, 1993.

Grabar, Oleg. “Persian Miniatures: Illustrations or Paintings.” The Persian Presence in the Islamic World, 199-217. Ed. Richard G. Hovannisian ve Georges Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Grabar, Oleg ve Sheila Blair. Epic Images and Contemporary History: The Illustrations of the Great Mongol Shahnama. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Grube, Ernst J. “Notes on Ottoman Painting in the 15th Century.” Essays in Islamic Art and Architecture in Honor of Katharina Otto-Dorn, içinde, s. 51-61. Ed. Abbas Daneshvari. Malibu, CA: Undena Publications, 1981.

Hillenbrand, Robert. “The Message of Misfortune: Words and Images in Sa`di’s Gulistan.” Silk & Stone: The Art of Asia, içinde, s. 32-45. London: Hali Publications Ltd., 1996.

Hillenbrand, Robert. "The Uses of Space in Timurid Painting." Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century, s. 76-102. Ed. Lisa Golombek ve Maria Subtelny. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Hodgson, Marshall G. S. Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History. Ed. Edmund Burke, III. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hodgson, Marshall G. S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. 3 cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Peter Jackson ve Laurence Lockhart. ed. The Cambridge History of Iran, 7 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1968-91.

Jardine, Lisa ve Jerry Brotton. Global Interests: Renaissance Art between East and West. London: Reaktion Books, 2000.

Kafé, Esther. "Le mythe turc et son déclin dans les relations de voyage des européens de la Renaissance." Oriens 21-22 (1968-69): 159-95.

Kraemer, Joel L. Humanism in the Renaisance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age. Leiden: E. J. Brill, 1986; 2. baskı, 1992.

Lentz, Thomas W. ve Glenn D. Lowry. Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art, 1989.

Makdisi, George. The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Malik, Iftikhar Haider. "Muslims' Contribution in the European Renaissance." Pakistan Journal of History and Culture 3 (1982): 92-101.

Mez, Adam. The Renaissance of Islam. Çev. Salahuddin Khuda Bukhsh ve D. S. Margoliouth. London: Luzac, 1937.

Nasr, Seyyid Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Rev. ed. Albany: State University of New York Press, 1993.

Necipoglu, Gülrü. Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Cambridge: MIT Press, 1991.

Necipoglu, Gülrü. “From International Timurid to Ottoman: A Change of Taste in Sixteenth-Century Ceramic Tiles.” Muqarnas 7 (1990): 136-70.

Necipoglu, Gülrü. “The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation.” Muqarnas 3 (1985): 92-117.

Nizami Gencevi. Kulliyat-i Khamsah-i Nizami. Tehran: Intishârât-i Râd, 1995. Türkçe çeviri: Genceli Nizami Divanı. Çev. Ali Nihad Tarhan. Istanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1944.

O’Kane, Bernard. “From Tents to Pavilions: Royal Mobility and Persian Palace Design.” Ars Orientalis 23 (1993): 249-68.

Pancaroğlu, Oya. “`A World Unto Himself’: The Rise of a New Human Image in the Late Seljuk Period (1150-1250).” Doktora Tezi, Harvard University, 2000.

Robinson, B. W. Fifteenth-Century Persian Painting: Problems and Issues. New York: New York University Press, 1991.

Rogers, Michael. “The Arts under Süleymân the Magnificent.” Süleymân the Second and His Time, s. 257-94. Ed. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar. Istanbul: Isis Press, 1993.

Sadiq, Isa. “Le rôle de l’Iran dan la Renaissance.” Acta Iranica, dizi 1, cilt 3 (1974): 381-95.

Saliba, George. “Seeking Science from the Lands of Islam.” Visions of Islam in Renaissance Europe. http://www. columbia. edu/~gas1/project/visions/visions. html. November 20, 2000.

Schwartz, Stuart B., ed. Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Soucek, Priscilla. “The New York Public Library Mahzenü’l Esrâr and Its Importance.” Ars Orientalis 18 (1988): 1-37.

Subrahmanyam, Sanjay. The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Subtelny, Maria Eva. “Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Later Timurids.” International Journal of Middle East Studies, 20 (1988): 479-505.

Wilbur, Donald N. “The Timurid Court: Life in Gardens and Tents.” Iran 17 (1979): 127-33.

Türk Tahayyülünde Osmanlı Evi: Günlük Hayatın Anıtlaştırılması / Prof. Dr. Carel Bertram [s.848-855]

Texas Üniversitesi Orta Doğu Çalışmaları Merkezi / A.B.D.

Üst katları sokağa taşan ya da yukarıdaki odaları hoş bir manzara ya da hafif bir meltem ararcasına dışarı sarkan iki ya da daha fazla katlı ahşap ya da yarı ahşap bu evler, bir zamanlar Osmanlı şehir ve kasabalarının büyüleyici ve ayırt edici simgeleriydi. (Şekil 1) Bu durum özelikle de Batı Anadolu ve Osmanlı Balkanlar'ında, İstanbul, Saraybosna, Selanik ya da daha küçük şehirler olan Alanya, Ohrid ve Kavala'nın sokaklarında ve çıkmazlarında böyleydi. Bu irili ufaklı evler çok geniş bir Osmanlı halkına ev sahipliği yapıyordu: Türk olup da farklı İslâmi mezheplerden ve etnik kökenlerden gelenlerle Museviler ve Çingeneler de dahil olmak üzere Katolikler, Ortodokslar ve Ermenilerden oluşan gayrimüslimler Osmanlı ülkesine yeni şehirler eklendikçe Osmanlı'nın büyük şehirlerindeki konut tarzı yerel tarzlara ayak uyduruyordu. Bu şekilde Osmanlı stili evlerin görüntüsel repertuarları gelişmeye başladı, ancak içinde kim yaşıyor olursa olsun her zaman Osmanlı'nın varlığının göstergesi oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu yıllarına eşlik eden köklü siyasal ve sosyal değişimlerle bu ev tipi yavaş yavaş yok olmaya başladı. Bugün, bir zamanlar Osmanlı şehirleri olan şehirlerin ortalarında kalmış ahşap, tek ailelik, bahçeli evler varlıklarını biraz ihmale, biraz yoksulluğa, şansa ya da son zamanlarda yapılan restorasyon çalışmaları ve yasalarına borçludurlar. Geçen yüzyılın sonundan itibaren yaşayan bir gelenek olma özelliklerini kaybeden bu evlerin yerlerini artık tuğla, taş ya da beton apartmanlar almıştır.

Modern Türkiye'de artık bu tip evler yapılmıyor olsa da bu evler hayal gücü ve toplumsal imgelemin her yerde ve her zaman var olan birer öğesi

olarak zihinlerdeki Türkiye geçmişinin birer parçasıdır: Çocuk kitaplarında ortak bir şehir tarihinin işaretleri olarak yerlerini almışlar (Şekil 2), ideal yaşam tarzının örnekleri olarak algılandıklarından olsa gerek kapalı kapılar ardındaki sitelerde (Şekil 3) ya da dini festivallerde (Şekil 4) nostaljik birer dekor olarak tekrar canlandırılmışlardır. Bu makalede, bu tip evlerin nasıl olup da aslında arzulanan bir ev tipi olmaktan çıkarken aynı anda Türk imgeleminin bir parçası haline gelebildiklerini tartışacağım.

Öncelikle bu evlerin Osmanlı'nın son döneminde nasıl görüldüğünden ve nasıl hayal edildiğinden, nasıl anlamlandırıldığından ve bu anlamlandırmanın taşıdığı anlamlardan bahsetmek istiyorum. 19. yüzyılın başlarında, ahşap evlerin çevreleri bu hayal gücünün neredeyse bir parçası bile değildiler, ebedi ve "zamanın birer anıtıymışçasına" dokunulmamış ve kendi hallerine bırakılmışlardı, ancak yüzyılın sonlarına doğru evler onarıma ihtiyaç duyan bir toplumun göstergeleri haline gelmişti. 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte bu anonim evlerin nasıl da geçmişe ait birer anı haline geldiğini görüyoruz, işte ben buna günlük yaşamın anıtlaştırılması diyorum.

İlk edebi, kolayca diğerlerinden ayırt edilebilen ve yerel Osmanlı dönemi evi Türk Gölge Tiyatrosu'ndaki-Hacivat ile Karagözevidir (Şekil 5). Daha çok baş karakterinin adı olan "Karagöz" adıyla anılan Türk Gölge Tiyatrosu'nun kökeni Endonezya ya da Orta Asya'ya dayanır. Ancak kayıtlar, 16. yüzyılda Karagöz'ün Osmanlı Türkiyesi'nde oldukça canlı olduğunu, 17. yüzyılda iyice yerleştiğini ve 18. yüzyılda da yerel karakterler, öyküler ve diyaloglarla ve tamamen Osmanlı-Türk görsel repertuarıyla iyiden iyiye yerel kültüre adapte edildiğini görüyoruz (And, 1975).

Aslında 19. yüzyılda Karagöz oyunları büyükleri olduğu kadar çocukları da kapsayan her sosyal sınıftan insan tarafından izleniyor ve

Ramazan ayı boyunca düzenlenen eğlencelerin en büyüleyici kısmını oluşturuyordu (Siyavuşgil, 1961).

Diğer bir deyişle, Karagöz hikayelerindeki kuklalar ve diğer çevresel elemanlar Osmanlı görsel repertuarının tanıdık parçalarıydı. Karakterler Osmanlı "tiplerinden", özellikle de Osmanlı şehirlerinde yaşayan yerli halktan kişilerdi; örneğin Karagöz'ün kendisi kaba ama yerli bir zekayı temsil ederken Hacivat daha eğitimli ama daha az zeki bürokratik eliti temsil ediyordu. Karakterlerin geri kalanı da hayal edilen Osmanlı dünyasının karakterleriydiler: Araplar, İranlılar, Museviler, Arnavutlar, hamamdaki kadınlar, cüceler, sarhoşlar ve cinler.

Bu "genel" ve çok tanıdık tipler için oluşturulan sahne perspektiften alınmış bir hamam, bir taverna ve bir evdi. Bu dekorlara "Göstermelik" adı verilirdi (Şekil 6).

Evleri temsilen üç tane göstermelik vardır: Ferhat ile Şirin adlı mitolojik öyküden Şirin'in evi, iç avluya bakan bir ev ve sokaktan görünüşüyle bir gündelik ev. Şu andan itibaren Ev-Göstermelik olarak anacağım bu sonuncu sahne süsü, gündelik karakterlerin evlerini betimlemek amacıyla kullanılıyordu. Sıradan bir mahalle elemanı olan bu evin profilden görünüşü kullanılmış böylece sokağa taşan üst kat odaları vurgulanmıştır; aslında bu ev bugün Tarihi Türk Evlerini Koruma Derneği'nin logosunda bulunan evle büyük benzerlik göstermektedir (Şekil 7).

Bu Ev-Göstermelik evlerin içinde ya da hemen dışında geçen pek çok olaya sahne olurken olayın geçtiği şehir, evin sahibi ya da öykünün kahramaları değişse de ev değişmemekte, hep aynı ev kullanılmaktadır. Bu da onu genel bir ev haline getirmekte; tüm evlerde ortak olan özellikleri betimleyerek bir grup evi temsil etmektedir.

Mimar Sedad Hakkı Eldem, İstanbul'daki en güzel ve en tipik tarihi evlerin bir dökümünü çıkarmış, bu İstanbul stili evin taşraya yayılan ve

yerel evlerin yerini alan bir tip olduğuna dikkati çeken ilk kişi olmuştur.1 Bu homojenleşme, aynılaşma, 18. yüzyılın sonlarına doğru hızlanmıştır; öyle ki 19. yüzyılın sonlarında Ev-Göstermelik artık çok geniş bir coğrafi alanı kapsamakta, hatta tasarımlardaki uyum sadece günlük evlerde değil zenginlerin konaklarında ya da Boğaz'daki yalılarda da görülmeye başlanmıştır.

Bütün bu nedenlerle Ev-Göstermelik, Osmanlı evinin ilk yerel imajı ve ilk soyutlamasıdır. Bu ev, evin kendine has ayırt edici özelliklerini vurgulayarak evin neye benzediği konusunda fikir veren ve böylece bir kez görenin artık pek çok ev içinden onu ayırt etmesini sağlayan bir imajdır. Ancak Ev-Göstermelik sadece görsel bir yer belirteci değildir, aynı zamanda o yerin anlamının da belirtecidir. Sabri Siyavuşgil, Karagöz oyunundaki tüm sahnelerin 1908'e kadarki (Bu tarihi Jön Türk Devrimi'nin başladığı zaman olarak belirlemiştir) Osmanlı İstanbulu'ndan tipik yani genel bir mahalleyi temsil ettiğini belirtmiştir.

Böylelikle, Ev-Göstermelik sadece aynı tipte pek çok evin bulunduğu bir mekan olmakla kalmamış, aynı zamanda böyle yerlerde bulunabilecek insanların ve ilişkilerin yani tipik gündelik Osmanlı yaşamının da sembolü olmuştur.

Ev-Göstermelik, paylaşılan ana ait bir sembol olmasına karşın tarihsel boyutu da olan bir sembol olarak algılanmış, "Bugün olan ve hep olmuş olan" bir ev imajı yarattığı için de geçmişle bugünü arada kesintiye uğratmadan bağlamıştır. Bu durumu, Karagöz karakterlerinin kostümlerinin çeşitli dönemlerde nasıl değiştiğine bakarak da görebiliriz. Örneğin Çelebi ya 18. yüzyıl kostümüyle ya da 19. yüzyıl Tanzimat elbiseleriyle karşımıza çıkar. Zenne'yi 18. yüzyıl elbisesi ya da 19. yüzyıl ferace ve yaşmağıyla görürüz. Ancak mahallenin görüntüsü, yani cumbalı evler değişmez; bu da

evin ve mahallenin zamandan bağımsız görsel bir süreklilik içinde olduğu düşüncesini verir.

Ev-Göstermeliğin görüntüsü geneldir çünkü bu tip evlerde bulunan ortak özelliklerin bir soyutlamasıdır. “Osmanlı mahallesi” ve “zaman anıtı” kelimeleri bu evin kullanımıyla birlikte gelen artılardır ve bu evi görenlerin zihninde oluşan düşüncelerle ilgilidir. Belli bir evin kopyası olmamakla birlikte tüm bu tipteki evleri hatırlatan bir yapıdadır: Kolektif hayal gücündeki “muhtemel ev”dir o, dolayısıyla “hayal ürünü” değildir. Bununla beraber, şu anki zamana işaret ettiği için bir anı parçası da değildir. Ancak bu ev yok olmaya başlarsa bir anının parçası olabilir. Ancak o zaman hayal gücüne bir “geleneksel zaman” sembolü olarak girebilir ki bu da, Karagöz Ev-Göstermeliğin ifade etmediği bir fikirdir. Bunun da nedeni “geleneksel zaman” kavramının artık sona ermiş bir zaman dilimini ifade etmesidir.2

Kolektif hayal gücü, bir grubun paylaştığı genel, mümkün, hayali ve beklenen tüm imajları kapsar. Ancak hayal edilen şey aynı zamanda eksik olan bir şeyse, yalnızca şu anda göze gözükmeyen değil çok önce yitmiş bir şeyse, o da kolektif hayal gücünün bir parçası olabilir

(Hutchins, Adler et al. 1952). Bu gerçekleştiğinde imgesi artık gerçeğin temsili değil ancak onunla ilgili düşüncenin imgesidir. Kolektif hafızanın birer malzemesi olarak bu imgelere “hafıza efektleri” denir (Terdiman 1993) (s8). Bugünkü bakış açımızla geçmişe baktığımızda Osmanlı evinin kolektif hayal gücüne girdiği böyle bir dönem olduğunu görüyoruz.

Peki bu ev ne zaman ve nasıl yok oldu? Bu eski ahşap evlerin İstanbul’daki ve diğer büyük Osmanlı şehirlerindeki yangınlarda bir bir yandığı söylenir. Ancak 300 yılı aşkın bir süre, yangının yarattığı yıkımı hep aynı ya da aynı değilse bile birbirine çok benzer tarzda ve aynı malzemelerle yapılan seri halinde inşa faaliyetleri izledi. Evleri yok eden

yangın değil, kolay yanabilecek bir eve ait düşüncelerin oluşturduğu kombinasyondu.

Evleri yok eden fikirler Batı için önemliydi: Bunlar yanmaz materyallerle olduğu kadar evlere batılı estetik anlayışının getirilmesi de demekti. Ancak bu yeni fikirler sadece yeni ve pratik oldukları için tutulmadılar. Tutuldular, çünkü bunlar Doğu'nun Batı'ya olan aşkının bir parçasıydılar. Bu nedenle de evlerin yaşanabilirliklerini yitirmelerine neden olan değişim imparatorluğu kökünden değiştiren daha geniş paradigmatik değişikliklerin bir parçası olarak görülmelidir.3

Osmanlı İmparatorluğu, 1839 Tanzimat Fermanı'yla birlikte kapılarını en sonunda ve tamamen Batı'ya açmakla Batı'nın (ruhani üstünlüğünü değilse bile) teknik üstünlüğünü kabul etmiş oldu.4 Şehir düzeyinde bakıldığında Tanzimat, Türkiye'yi sokakları ve kamu binalarını Batılı ya da “Modern” tarzda yeniden inşa etmeleri istenen Batılı planlamacılara açtı. Yeni düz sokaklar tasarlandı hatta yapıldı ve 1855'te Saray, Topkapı'daki geleneksel yerinden güzel sanatlar prensiplerine göre taştan inşa edilmiş yeni sarayın bulunduğu İstanbul'un daha Avrupai kısmına taşındı. Batılı tarzda yetişmiş ve Batılı gibi görünen saray adamları artık taştan yapılan binalarda oturuyorlardı. Batılı tarzda kravatlar takan Rumlar ve Arnavutlar gibi halklar da kendilerine taş evler yapmaya başlamışlardı.

Batı tarzı şehir planları ve zenginlerin yaptırdıkları taş evler, tüm ahşap evlerin yerini taştan olanların alması gerektiği gibi bir kanı doğurdu. Buna ilk sebep kullanım kolaylığıydı, “kagir” (kesme taş ya da tuğla ve harç) ateşe daha dayanıklıydı. Bu nedenle, büyük düşman olarak uzun zamandır yangın görülürken artık büyük düşman evlerin kendisi ve dar sokaklardaki konumlarıydı. Medya, yemek yaparken ya da yakıtı tutuştururken sıçrayan kıvılcımların bile ahşabı tutuşturmaya yettiğinden, mahallelerde evlerin birbirine çok yakın inşa edilmesinden dolayı bir evde başlayan yangının

diğerlerine nasıl da çabuk sıçradığından ve dar sokakların itfaiye araçları gelse bile çok geç gelmesine sebep olduklarından bahsetmeye başladı.

Ahşap binaların yerine kagir binalar yapma konusundaki bu ısrarcılığın kullanım kolaylığı yanı sıra bazı estetik ve ideolojik sebepleri de vardı. Sultan Abdülmecid tarafından İstanbul'un sokak dokusunu yeniden tasarlaması için davet edilen Helmuth von Moltke ile Tanzimat Fermanı'nı kaleme alanlardan biri olan Mustafa Reşit Paşa yangına dayanıklı kagir binaların sadece "halkın iyiliğine" olacağı konusunda değil estetik olarak da başkentin havasını bozan "şekilsiz kalas yapılara" göre çok daha üstün olacağı konusunda hemfikirdiler (Çelik 1986, s. 50). Diğer bir deyişle eski evler göz zevkini bozucu birer utanç kaynağıydılar.

Tanzimat reformlarının getirildiği yıl olan 1839 tarihli resmi bir belgede, şehirleri yıllardır baş edilemeyen yangın sorununa karşı korumak için yeni yapılacak binaların tümünün ahşap yerine kagir olarak inşa edilmesini -en azından bunu karşılayabilecek olanlarca- öngören bir yasa çıkartılması öneriliyordu (Tekeli 1992) (s.38). 1866 yılında tuğla ve çimentodan alınan vergiler kaldırıldı ve Yol İyileştirme Komisyonu yangından sonra binalarını yeniden inşa edecek olanlara ucuz malzeme satmak amacıyla kendi tuğla ve çimento fabrikasını kurdu (Çelik 1986) (s. 58).

Taş evlerin inşa edilmesine başlanmasıyla birlikte politik karikatürler de eski sokakları ve sokak manzaralarını alaya almaya başladılar: Yakın mahalle ilişkileri ya da büyüleyici ahşap evler yerine çürük ve tehlikeli evlerle çamurlu sokaklar olarak tasvir edilmeye başlandılar (Çeviker 1986) (s. 150). Aslında 1909'da karanlık, dar, yangının kolayca yayıldığı sokaklara inşa edildikleri düşünülen bu eski evler Osmanlı İmparatorluğu'nda ters giden herşeyin sembolü haline gelmişlerdi. Kalem dergisinin 1909 yılına ait bir sayısında (Şekil 8) üst katları karanlık

ve köhne sokaklara sarkmış olarak tasvir edilen ahşap evler, Victor Hugo'nun "Doğu! Işığa giden yol!" sözünü sinsice ima eder gibiydi (Kalem 1909). Dolayısıyla 19. yüzyılın sonunda eski ev artık son demlerini yaşıyordu:

Yalnızca her an alevler içinde kalıp içindeki zenginleri birden yoksul insanlar haline getirebilecek, çatısı altında yaşayan herkesin hayatlarından endişe etmelerine neden olan bir ev değildi, aynı zamanda yenilenmeye ve reforma ihtiyaç duyan bir toplumun da sembolüydü. Kanun zoru, estetik kaygılar ve yangın korkusu hayatının sonunu getirmişti.

Anılardan bir parça olmaya, otobiyografik hafızaya değil ama geçmişin fikirlerine ve yanılsamalarına bağlı bir suret olmaya hazırdı. Ancak fikirler ve yanılsamalar şekillendirilmeli ve kolektif hafızanın birer parçası olarak kabul edilmeleri için gerçek bir kolektifliğin sosyal gereksinimlerine hizmet etmeliydi.5 Zamanlama mükemmeldi. Ahşap ev bir hatıra haline gelmeye başladıkça yeni bir kolektiflik şekilleniyordu ve bu kolektifliğin de tanımlanmasına yardımcı olması için bir birleştirici belleğe ihtiyaç vardı. Bu kolektiflik, fikirsel olarak Osmanlı Sultanı'nın mutlak otoritesini kaybettiği İkinci Meşrutiyet'in ilan edildiği yıl olan 1908'den itibaren oluşturulmaya başlanan ancak 1923'te ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti olacaktır.6

1908'den ve tabii ki Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra artık Osmanlı İmparatorluğu Anadolu ve Trakya'nın bir bölümünden ibaret hale gelmişti ve ileri görüşlü politik entelijansiya tarafından "Türkiye" olarak adlandırılıyordu. Bu küçülme süreci sırasında, daha önce Müslüman Türklerle Osmanlılığı paylaşan birtakım gruplar yeni yurtlar değil ama yeni kimlikler aramaya başladılar. Türk Osmanlılar bile kendilerini bir zamanlar Osmanlı "bütünü" olarak görülen şeyden soyutlama sürecine girmişlerdi. Osmanlı ya da İslâmi sadakatten farklı olarak Türklük düşüncesi Genç

Osmanlılar'dan ayrılan Paris'teki Jön Türklerle başladı (Lewis 1968) (s.155 ve s 343-353). 1908'den sonra milliyetçi seslerini duyurup milliyetçi örgütler oluşturan Arnavut "Baskım" ve Kürt "Hoybon" gibi gruplar gibi Türk milliyetçisi İttihad ve Terakki Fırkası kuruldu ve Türk Ocağı ve Türk Yurdu Cemiyeti'ni kurdu.

Türk Ocağı'nın kuruluş prensipleri Milliyetçilik, Halkçılık ve Garpçılıktı. Ancak bunların yanı sıra bir de Türkçülük prensibi doğrultusunda bir Türk birliği kurmak konusunda ortak bir istek vardı. Türkçülük, kısaca bir Türk-Müslüman bilincinin uyanışı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yok olan çok kültürlülüğü yerine diğer Türk-Müslümanların ulusal vatanlarıyla yakınlık kurmaktı.

Türk Yurdu Cemiyeti, Cumhuriyet'in ilanından 12 yıl önce 1911'de kuruldu. Yirmi yıl sonra Cemiyet'in merkezi ahşap bir evin odası şeklinde döşenmiş Türk Odası olacaktır. Ankara'daki Türk Yurdu Cemiyeti Merkezi (bugünkü Güzel Sanatlar Müzesi), Türk Yurdu Cemiyeti'nin başkanı olduğu sırada aynı zamanda Cemiyet'in kurucularından biri olan Hamdullah Suphi Tanrıöver tarafından yaptırılmıştır. Aslında Türk Ocağı, eski ahşap evle ulusal kimliğin bilinçli olarak ilk kez birleştirilmiş şekli oluyordu ve öyle görünüyor ki Türkçülük akımının görsel sembolü olarak "Eski Türk "Evi"ni ilk dile getiren kişi Hamdullah Suphi (Tanrıöver)'dir.

1911 ile 1930 yılları arasındaki bu yirmi yıllık süre zarfında (Türk Odası'nın açıldığı zamana denk gelir) Türk Evi bir değişimden geçmiştir: modern öncesi bir toplumun kolay yanabilecek kalıntılarından Türk-Müslüman kimliğinin bir eseri haline gelmiştir.

1911 senesinde Hamdullah Suphi Öğretmen Okulu'nda (Darül-Muallim) öğretmenlik yapan 26 yaşında bir gençti. Daha şimdiden iyi bir hatip ve dine ve Turanç uzantılarıyla birlikte Türkçülüğe özel ilgi duyan ateşli bir milliyetçi olarak kendini göstermişti. Bu ilgisi daha sonra

kurulacak olan tamamen laik Cumhuriyetle ters düşmesine neden olacaktır (Baydar 1968). Ne var ki, Cumhuriyet öncesi yıllarda, hem İttihad ve Terakki Fırkası hem de Fırka'nın bir Türk milliyetçiliği yaratmak ve harekete geçirmek amacıyla desteklediği örgütler, milliyetçiliklerini dinle özdeşleştiriyordu. Hamdullah Suphi de Türklükle İslâmı özdeşleştirenlerden biriydi, her ne kadar Türklüğe ev sahipliği yapacak bir "yer" arayışı içinde baskın konumda olmasa da bu birliğin kökleri buraya dayanıyordu.7

Türk Yurdu'nun kuruluş yıllarında Hamdullah Suphi aynı zamanda Cemiyet'in Türk Yurdu adlı dergisinde de yayımlanan "Türk Evi" konulu iki konuşma yaptı [Suphi 1912 (1330) ve (Suphi 1912) (1330)]. Bu konuşmalarında Suphi eski evin yaygın ve güçlü duygusal bağlar içerdiğini söyleyerek "yeni " bir Türk imajı içine yeni bir "Türk" yerleştirmenin yeni bir yolunu bulmuştu. Hitap ettiği toplulukta pek az kişinin bu tip eski bir evde yaşadığının farkında olduğunu ancak herkesin bu eve ait anılara sahip olduğunu bildiğini söylüyordu.

"Kendi kendimize; Bir zamanlar içinde yaşadığımız bu evlere bizi bağlayan nedir diye sorsak ya da bu soruyu ben size sorsam sizler de muhtemelen bizi çevremize bağlayan hatıralarımızdır cevabını vereceksiniz. Eski evlerinizi terk ettiğinizde neler hissettiniz? Bu evlerle çocukluğunuz arasında sıkı bağlar var mıydı? Büyüdüğünüz yerden taşınırken üzüldünüz mü?" (Suphi 1912 1330, s. 2063).

Suphi dinleyicilere sorduğu bu soruları kendisi cevaplayarak bu eski evlerin her köşesinin bir şeyle ya da birisiyle ilgili anıları canlandırdığını söyledi: Anneleri, babaları, büyük anne ve büyük babaları ya da sevdikleri diğer şeyler. Aslında özellikle de "şeyler" üzerinde durarak eski evlerde bulunan eşyaları sıraladı: Mangallar, halılar, işlemeler, mumlar, Kur'anlar, Kütahya ve İznik çinileri. Söylediklerinin iki anlamı vardı: Birincisi tüm bu eşyalar dinleyicilerinin "kişisel" hatıralarıydı, ikincisi de tüm bu eşyalar hep

“Türk”tü, yani “Bu eşyaların tümü Türkiye’nin değişik yerlerinde yapılmış eşyalardı” [Suphi 1912 (1330) s. 2063]. Böylece, yalnızca evin kendisinin değil, içinde barındırdıklarının da Türk ulusunu temsil ettiğini söylüyordu. Bu “kişisel anılara” ve “Türk”lere ait fikirler, çok önemli ve stratejikti.

Hamdullah Suphi’nin Türk Yurdu Cemiyeti’nde konuşma yaptığı sırada, tüm eski ahşap evler ve konaklar (en azından şehirlerde ve kasabada olanlar) çoktan kısmen ya da tamamen Avrupa tarzından yeniden döşenmişti ve sabah olduğunda katlanıp dolaplara kaldırılan şiltelerin yerini yataklar, yer sofralarının yerini masalar almıştı, varlıklı kimselerin evlerinde artık elektrikli aletler ve piyanolar vardı (Tanyeli 1996). Evlerdeki bu değişim yalnızca dekorasyonla sınırlı kalmıyordu. Yangında yıkılan evlerin yerlerini alan apartmanlar ve sıra evler büyüyen İstanbul’un ve diğer şehirlerin yeni mahallelerini oluşturmaya başlamışlardı. Böylece, bu yerler, artık hatırlandıkları halde bulunmasalar bile, kişisel hafızalarda yerlerini alırken Suphi yukarıda tartıştığımız bir “bellek efekti” yaratıyordu. Yani aslında Suphi “büyükbabamızın deneyimlerini” otobiyografik hafızaya pürüzsüz bir şekilde ilave ediyor ve böylece eski Osmanlı evini yeni “Türk” kolektif hafızasına yerleştiriyordu. Türk yapımı hane halkı eşyaları üzerinde durarak Osmanlı geçmişini elemiş ya da daha uygun hale getirmiş oluyordu. Ve hafızaya yarayacak şekilde “Türk” sözcüğünü hem geniş Osmanlı coğrafyası için hem de karmaşık Osmanlı toplumunun bu evleri inşa eden, içlerini tasarlayan ve döşeyen ve bu evlerde yaşayan vatandaşları ve zanaatçıları için kullanmıştır.

Ancak Suphi’nin Türklüğü Osmanlı’ya değil, hafızanın sindiremeyeceği Batı’ya, Batılılaşma’ya karşıt bir fikir olarak ortaya attığının farkına varmak çok önemlidir. Dinleyicilerine eski evdeki değişimlerin ya da meydana gelen kayıpların nedeninin savaş değil Tanzimat’a kadar giden Avrupa

etkisi tarihi olduğunu söyler. Öyleyse, “Türk Evi” her Türkün geçmişinde bulunan bir hatıra değil, “Batılı olmayan” bir Türklüğün göstergesidir.

“Eğer dedelerimizi mezarlarından kaldırıp bugünkü hallerindeki evlerine getirmek mümkün olsaydı, eşikten içeriye adımlarını atar atmaz derhal arkalarını döner ve bize “Bunlar Türk evi değil! Bunlar Müslüman evi değil! Düşman tarafından öylesine işgal edilmişsiniz ki evlerinizin mukaddesliğini bile ele geçirmişler!” derlerdi. [Suphi 1912 (1330) s.ş1219]”.

Hamdullah Suphi, modern öncesi ve hatta Batı-öncesi geçmişe bile geri dönmek, anlattığı “Türk evlerinde” yaşamak istemiyordu, restore edildikleri için üzüntü de duymuyordu. Suphi evi dinleyicilerini kültürel, medeni ve yerel/ulusal estetik ortak bir geçmişi paylaştıkları konusunda ikna edebilmek amacıyla bir araç olarak kullanıyordu, işte bu nedenle eski ahşap ev Türk kolektif hafızasının bir eseri olarak kullanılıyordu. Dinleyicilerden kendi evlerini (ki Batı’dan ithal edilmiş unsurları silinmiş olarak hatırlanacaklardı) “terk ettikleri” anı hatırlamalarını isteyerek ve tam o anda neler hissettiklerini sorarak aslında ortak bir bellek yaratıyordu. Her şeyin “Türk” olduğu bir Türk evinin çevresinde beliren bu bellek, kaybolan Türk geçmişinin ve tehlike altındaki Türk kimliğinin sembolü haline geldi.

Böylece, Osmanlı döneminin anonim ahşap evine “Türk” adını veren ilk kişi Hamdullah Suphi olmuştur. 1912’de yaptığı konuşmaların başlığı “Eski Türk Evleri” idi ve konuşmalarda evlere metinsel derinlik verilmişti. Ancak aynı zamanda, aynı evler evlerin adlarını bilmeseler de (hepsi için geçerli olmasa bile) onlara standart bir görsel şekil veren sanatçılarca korunuyorlardı.

Bu sanatçılardan ilki ve en önemlisi Hoca Ali Rıza Bey’di (Şekil 9). Ali Rıza Bey Üsküdar’da doğmuş ve Mekteb-i Harbiye’de okurken resim öğretmeni Osman Nuri Paşa’nın asistanlığını yapmıştı. Daha sonra kendisi

de aynı yerde sanat öğretmeni olmuş ve bu görevini 1908'e dek sürdürmüştür. Kısa bir süre de İstanbul'da yoksul ve yetimler için özel bir okul olan Darüşşafaka'da resim öğretmenliği yapmış; 1911'de emekli olduktan sonra Nümune-i Terakki Mektebi'nde (1980, İkinci Meşrutiyet döneminde yabancı dil ve mesleki eğitimi geliştirmek için açılan pilot okullardan biridir) ve Çamlıca Kız Lisesi'nde resim öğretmeliği yapmıştır. Öğrencileri onu hem okul çağındaki çocukların hem de askeri akademi öğrencilerinin içinde sanat sevgisini uyandıran kişi olarak hatırlarlar (Yetik 1940). Öğrencilerine gösterdiği samimi ilgi ve adanmışlıktan ötürü kendisine bir sevgi ve saygı belirtisi olarak "Hoca" adı verilmiştir.

Hamdullah Suphi'nin ve Türk Yurdu'nun "Türk Evi"nden bahsetmelerinden çok önce Hoca Ali Rıza Bey takdir etmeyi bilen sanatseverler için Türk evlerinin resimlerini yapıyordu.8 Ayrıca 1908'de kurulan Osmanlı Ressamlar Cemiyeti'nin de kurucu üyesi, yine aynı Cemiyet'in 1911-1914 yılları arasında yayınlanan "Osmanlı Ressamlar Cemiyeti Gazetesi" adlı gazetesinin de yazarıydı.

Tanıtımı çok iyi yapılmış pek çok sergide yer almıştı (Sahir 1929) (Vecih 1927). Bununla beraber öğrencileri onun evlerle bu nedenle ilgilendiğini biliyorlardı, çünkü onlara "Sizi etkileyen her şeyi kaydedin.

Ülkemizin ulusal mimarisini ve evlerini inceleyin" derdi (Sayar 1994 s.102).

Aslında Hamdullah Suphi ile Hoca Ali Rıza'nın düşüncelerini "Türk Evleri" konusunda yazdıkları ve illüstrasyonlarıyla birleştiren kişi Ali Rıza'nın öğrencilerinden Ahmet Süheyl Ünver (1898-1986) olmuştur. Ünver bu çalışmalarını Türk Yurdu Cemiyeti'nin üyesiyken yapmıştı (Hamdullah Suphi'yi de 1915'te katıldığı Türk Yurdu'nda tanımış, konuşmalarını orada dinlemişti). 1926 yılına gelindiğinde Ünver Türk

Evleri'yle ilgili pek çok makale yazmıştı ve 10 yıldır Hoca Ali Rıza'yla, birlikte resim çalışmaları yapmaktaydı (Ünver 1923-1339; Ünver 1926); (Ünver ve Osman 1926) makalelerindeki illüstrasyonlar kendisine ve hocasına aitti.

Ünver'in "Şark Odası" adlı ilk makalesi Milli Mecmua'da yayımlandı (Ünver 1923). Bu makalesinde Ünver de Suphi gibi, tamamen Türk mekanları olan eski ahşap evlerin iç dekorasyonları üzerinde durmuştur. "Bu odalar, asil Türk tarzında döşenmiştir ve içine girenlerin milli zevklerine hitap eder" (s. 626). "Sadece seksen yıl önce yaşayan dedelerimizin zevklerini bugüne kadar koruyamamış" olmaktan duyduğu üzüntüyü dile getirirken Osmanlı'nın kapılarını Batı'ya açtığı Tanzimat'a gönderme yapmaktadır. Evlerin tam olarak nerede bulunduğuna dair bilgi vermeyip sadece bir Anadolu kasabasındandır diyerek Ünver hangi şehir, köken ya da sınıftan olursa olsun Türk odasının (tüm dış unsurlarıyla birlikte) herkesin dedesinin, dolayısıyla da Türk halkının yaşam tarzını temsil ettiğini vurgulamaktadır.

Ünver, aynı zamanda Türk evi ve odasının müze gibi korunması gerektiği fikrini geliştiren ilk kişi de olmuştur. İzmit evleriyle ilgili bir yazısında, bu evlerin birer birer yok olan değerli hatıralar olduklarını belirterek Türk Yurdu Cemiyeti'ne bu evlerden en azından birini koruma altına almaları için ricada bulunmuştur" (Ünver 1926. s. 1165).

Bu müzecilik fikrini benimseyenlerden biri olan Kültür Bakanı Mübarek Galip insanların gelip geçmişlerini görebilmeleri için bu evlerin müze haline getirilmesi çağrısı yaptı (Galip 1926).

"Türk Evleri"ne ilgi duyan yazarlar ve sanatçılar evlerin yok olmasından derin üzüntü duysalar da bütün bir mahalle bir yana, birden fazla evin ya da o yaşam biçiminin korunmasına yönelik bir çağrı olmamıştır. Türk Evleri müzelere kaldırılıp saklanacak birer yadigâr olarak

değil bizzat müze biçiminde değerlendirilen unsurlar olarak kabul edilmişlerdir. Türk Yurdu Cemiyeti'nin müze odası ve daha sonraları modern Türkiye'nin üzerinde hassasiyetle duracağı müze evler fikri işte bu noktada, metinle betimlemenin kesiştiği yerde, hatıraların tam ortasında başladı.

Türk Yurdu Cemiyeti'nin Türk Odası hem bir son hem de başlangıçtı. Odanın bulunduğu evin mimarı "Birinci Ulusal Stil" adı verilen tarzda çalışan Arif Hikmet Koyunoğlu idi. Bu tarz mimarinin özelliği Batı medeniyetini özümseyerek ulusal kimliğin korunmasına yönelik bir ideolojinin yapıya yansıtılmasıydı. Bir mimari tarz, modern teknoloji ve malzemeyle Osmanlı mimarisine isnat eden tarihi dekoratif planları birleştirmekti. Yani fikirlerini anıtsal Osmanlı mimarisinden alıp betona uygulayan eklektik bir yaklaşımdı (Yavuz ve Özkan 1984) (Nalbantoğlu 1988).

Bu nedenle Türk Yurdu binası bile Türkçülüğü Osmanlılık düşüncesinin yerine koymayı ya da gerçekte Osmanlılık hatırasını silip yerine bir "Türklük" hatırası koymayı tasarlayan bir ideolojiye aykırı olduğu için pek de memnun kalınmayan bir tarzda tasarlanıyordu. Türk Yurdu Cemiyeti binası belki de Birinci Ulusal Stil'de inşa edilen son kamu binası olmuştur.

Ancak bitmesine yakın, Türk Evi bu geçişe yardım edercesine hayal gücüne girmeye başlamıştı. Osmanlı geçmişi silinirken hatırlanacak şeyin söyleminin merkezine Türk Evi'nin nasıl da başarıyla yerleştirilmeye çalışıldığını görüyoruz.9 Aslında bu geçişin tam ortasında Arif Hikmet'in kendisi vardı. Türk Yurdu Cemiyeti'nin ulusal merkezini Birinci Ulusal Stil'de yapıyor olsa da "Türk Odası"nı "Türk Evi" konulu araştırma ve yayınlarına dayanarak yapmıştı. Bu makaleler evlerin içlerini Suphi ve Ünver'e göre inceliyor aynı zamanda bugünkü "Türk Evi"nin mimari formu ve kullanılan malzemeyi de övüyordu.10

“Üzerinde çalışılmamış eski mimarimizin parçaları olan ve bugün harabe diye baktığımız eski Türk evleri, ihtiyaçlar ve belli hijyenik gereksinimler göz önüne alınarak uygar bir bakış açısıyla inşa edilmiş evlerdi…Dışarının soğuğuyla içerinin sıcağını birbirinden ayırmaya dayalı inşaat sistemi ilkel görülmemelidir. Bugün Avrupa’daki binalarda kullanılan düz çatılar “Hulç Çement” denilen bir teknikle yapılıyordu. Bu teknik, Erzurum’da binlerce yıldır uygulanan yapı tekniğinin taklidinden başka bir şey değildi… Eski şehirlerimiz pek çoğu bahçeli olan evlerin bir araya gelmesinden oluşuyordu. Evlerin ortasına bahçe yapma fikri bugün şehir planlamacılığında şehir mimarisinin en hijyenik prensibi olarak kabul edilmektedir. Hatta bu fikri yaymak için topluluklar bile kurulmuştur.”

İç mekanı tasvir ettikten sonra şöyle devam ediyordu: “Kısaca, tasarımı ve döşenmesiyle eski Türk evleri tam bir konfor abidesidirler. Yatak odaları, mermer küvetli banyoları ve kış bahçeleri (limonluk) evlerin inşa edilmesi sırasında hijyenik gereksinimlerin tam olarak karşılandığının göstergesidir” (Koyunoğlu 1928) (s. 42).

Böylece Koyunoğlu bu evi zamanının çok öncesinde giden aydınlatma, havalandırma, ısıtma ve hijyen çözümlerinden dolayı aslında dile getirilmeyen bir Batı yanlısı söylem içine yerleştiriyordu. Bu da, bu evlerin yoksul mahallelerin karanlık, dar ve kirli sokaklarında yer alan evler olarak düşünülmesine verilmiş bir cevaptı. Saygı duyulan bir mimar olarak Koyunoğlu’nun işaret ettiği Türk Evi, akıllıca bir tasarım ve materyal seçimiyle inşa edilmiş ve oldukça gelişmiş bir Türk estetik duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu gerçek bir kez ortaya konulsa “Türk Evi”nin yeni, yerel ve ulusal bir mimari tarz için örnek teşkil edeceğini ummaktadır (s. 43). Bu başarılı olmamıştır. Ancak 1930’da yeni kurulan Cumhuriyet’in başkentinde Türk Yurdu Cemiyeti binasında yer alan Türk Odası hem iç hem de dış tasarım olarak ulusal değeri olan bir imaj olarak Türk belleğinde

yerini almıştı; belki kopyalanacak, belki müzeleştirilecek ancak her zaman çok özel bir Türk geçmişinin kalbinde yer alacak bir imaj olacaktı.

Sonsöz

Eski Osmanlı dönemi evi, kolektif bellekte bir “imaj” ya da “idea” olarak yerini almaya başlamasıyla birlikte, kavramsal olarak bir “anıtlaşma” süreci içine de girdi. Yani Türk kolektif düşüncesinde çok özel bir anlam kazanmaya başladı. Türk Yurdu Derneği binasında bir süs ve daha sonra da Cumhuriyetçi politikaların merkezi olarak bu ev anıtlaşmış olacaktı.

Bu evin karmaşık duygusal katmanlarla sarılıp sarmalanması süreci o gün bitmemişti, bugün de hâlâ devam etmektedir. Hamdullah Suphi bu evi bir Türk-Müslüman mekanı olarak gördüyse de diğer yazar ve ressamlar evi daha laik bir gözle tasvir etmişlerdir. Bu nedenledir ki, bu eski evle ilgili söylemlerin çoğu, evin içerdiği Osmanlı ruhani evreni yerine, daha çok evin fiziksel özellikleriyle ilgilidirler. Ancak Türk halkı yeni Cumhuriyet’in kurucuları tarafından bu ev için tasarlanan anlamı tamamen kabul etmemiştir. Örneğin, kısa süre sonra ev hikaye ve masallarda önemli bir rol üstlenmeye başladı; böylece evin beraberinde pek çok karmaşık duygusal anlamlar içerdiği ve evin Türk tahayyülünde bugüne değin önemini koruduğu anlaşılmış oldu.

Bunun örnekleri Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun 1922 yılında yazdığı Kiralık Konak [Karaosmanoğlu 1996 (1922)] ve Halide Edib Adıvar’ın Sinekli Bakkal [Edib 1966 (1936)] adlı romanlarında da görülmektedir. Bu romanlarda eski ev Osmanlı-İslâm kökenlerine dayalı güçlü bir maneviyatın ara sıra da Osmanlı geçmişinden kopuşun verdiği acının hissedildiği bir yer haline gelmiştir. Bu duygu, açıkça yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kesin laikliğini sorgulayan bir duyguydu.11

Örneğin ailesi modern arayışlar içinde evini terk eden ve eski ahşap konağında yalnız kalan yaşlı Osmanlı dedesi Naim Efendi gözyaşı dökmeye

başlar: Bu çok farklı bir üzüntüydü. Kendi ölümünün yasını tutup hıçkırıklara boğulan bir adam gibiydi…Kendi kendine sürekli:

“Hey gidi Naim! Hey gidi Naim!Şu haline bak, ihtiyar Naim! Zavallı Naim, feleğin sana attığı silleye bak! Daha ne bekliyorsun? Niye bekliyorsun? Yetmedi mi? Yetmedi mi? ” [Karaosmanoğlu 1996 (1922)] (s.158)

Okuyucu, Naim Efendi’nin kişisel yalnızlığına üzülürken bir yandan da konakla -eski ahşap evin- birlikte konağın içindeki hayatın da öldüğünün farkına varmaktadır. Eski evin ifade ettiği anlam nesillerin bir bütün gibi hareket edebildikleri bir sosyal bütünlüktü, dolayısıyla bu bütünlük fikri çoktan bir hatıra olmuştu. Böylece, Türk Yurdu Cemiyeti’nin Türk evini ulusal bir hatıra olarak tanıtmasından sadece 10 yıl sonra ve ev üzerinde hâlâ laik bir müze olarak çalışılırken bu hatıra kendi kendine bir hayat kazandı. Bugün görüyoruz ki bu hatıra laik orta sınıf fikirleri ve son Osmanlı dönemini düşünmeye hevesli İslâmi isteklerle beslenerek daha da zengin ve karmaşık bir hâl almıştır.

Bu makalede sadece bu imajın ortaya çıkışı üzerinde durulmuştur, ancak makalemi aynı ev farklı anlamlar almaya devam etse de her zaman ulusal Türk belleği bağlamında yer alacağını söyleyerek bitirmek istiyorum.

Şunu da hatırlamanızı isterim ki “Türk” evini tartışmaya açan, tarih ve ideolojinin merkezine oturtan ve evin geçmişle ilgili inanışların tanımlanması çabasında önemli bir aktör haline gelmesini sağlayan Türk Yurdu Cemiyeti’dir.

1 Eski ahşap evlere ait kelimeler üzerine yapılan çalışmalarla ilgili güncel bir kaynakça için Sedad Hakkı Eldem’in muhteşem kataloglarına (Eldem 1984) çok şey borçlu olan (Alsaç, Madran vd. 1990) listelere bakınız. Evlerin şehirlerdeki dağılımı için de (Tanyeli 1996, s. 466) ve (Faroqhi 1987, s. 214)’e bakınız.

2 “Geleneksel zaman” kavramı genellikle bir kimsenin soyunun köklerini içeren (Choay 1992) ve böylece daha tanımlanabilir, daha basit ve belki de daha açık ve kabul edilebilir değerlere sahip olduğu hayal edinen bir zaman olarak kabul edilir. Her halükarda, “bugün”den farklı bir zamandır.

3 Evin dağılışının Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasına paralel gitmesi aslında tesadüf değil, aynı kültürel ortamın parçasıdır. Bkz. (Bertram 1998) Üçüncü Bölüm.

4 Tanzimat Reformları 1830’da I. Abdülmecid’in (1839-1861) Osmanlı İmparatorluğu’nda yapılması gereken değişiklikler için Avrupa’yı örnek almak amacıyla başlatılan bir tür “perestroika”, bir dizi “yeniden düzenleme”dir. Tanzimat Reformları, II. Mahmud’un Batı tarzında dışişleri, içişleri ve maliye bakanlıklarını kurması gibi bürokraside yaptığı düzenlemeleri takip etmiştir (1808-1839).

5 Maurice Halbwachs’a (1877-1945) göre sosyal tarih düşüncesi otobiyografik düşünceden farklıdır. Geçmişle ilgili olarak toplumun şekillendirdiği fikirleri içeren ilkine “Kolektif Bellek” demiştir. Bu nedenle “Kolektif Bellek” toplumun paylaştığı bir nosyondur, bir grubun geçmişi kavramsallaştırmasıdır.

6 23 Temmuz 1908’de Abdülhamid 30 yıllık monarşik istibdat yönetimini tüm bürokratik yönleriyle bir parlamentoya devretmeye zorlandı. Abdülhamid’in yönetiminde 1878’de ilan edilen kısa süreli I. Meşrutiyet’in ardından bu devrim İkinci Meşrutiyet’in başlangıcıdır. 1908’deki kansız devrim, başını Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunun yolunu açacak İttihat ve Terakki Fırkası’nın çektiği devrimci hareketle sonuçlanacaktır. (Kansu, 1997, s. 950; Findley 1980, s. 294-295, Berkes 1964).

7 Türkçülük; İslâmcılık, Pan-İslâmizm ve Pan-Turanizm'le birlikte Osmanlıcılığa alternatif bir kimlik ortaya çıkmıştır. Küçülen imparatorluk etnik olarak değilse bile dinsel olarak homojen hale gelecekti.

8 Rıfat Osman ve Celal Esad gibi diğerleri de evleri resmediyor ya da belgeliyorlardı. Bkz. Bertram 1998, Bölüm Üç.

9 Bu Ulusal Mimari Stil iç mimariye çok nadiren uygulanıyordu. Örneğin, İstanbul'un bir zamanlar en varlıklı semtlerinden Nişantaşı'nda Vali Konağı Caddesi'nde bugün "Vali Konağı Evi" olarak bilinen evin mimarı Vedat Tek tarafından uygulanmıştır. Tek'in "Türk Evi" cumbalı odaları olan geleneksel eski ahşap evin plastikliğine sahiptiyse de, cephesi anıtsal dini mimariden alınmış şekillerle süslenmişti. Yani amaç yereli vurgulamak değil saklamaktı.

10 "Türk Mimarisi" adlı ilk makalesi (Koyunoğlu 1928), Türk Evi'yle ilgili olarak Osmanlıca yazıyla yazdığı son makalesidir. "Ankara Evleri" adlı ikinci makalesi ise yeni Türk alfabesiyle yazılmıştı. (Koyunoğlu 1929).

11 Bu romanların incelemeleri için bkz. Bertram 1998, Bölüm Dört ve Beş.

Alsaç U., E. Madran, et al. (1990). Kültür ve Tabiat Varlıklarının Korunması ve Onarılması Konularında Kaynakça (Sources on the Topic of the Preservation And Restoration of Cultural And Natural Wealth). Ankara, Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Genel Müdürlüğü.

And, M. (1975). Karagöz: Turkish Shadow Theatre. İstanbul, Dost.

Balcı, P., Ed. (1993). Türk Evi ve Biz. İstanbul, Türkiye Tarihi Evleri Korunma Derneği Yayınları.

Baydar, M. (1968). Hamdullah Suphi Tanrıöver. İstanbul, Mentes Kitabevi.

Berk, N. (1972). Istanbul Resim ve Heykel Müzesi The Istanbul Museum of Painting and Culture, APA Ofset Basımevi.

Berkes, N. (1964). The Development of Secularism in Turkey. Montreal, McGill University Press.

Bertram, C. (1998). The Turkish House: An Effort of Memory, UCLA, Doctoral Dissertation.

Çelik, Z. (1986). The Remaking of İstanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century. Seattle and London, University of Washington Press.

Çeviker, T. (1986). Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü I: Tanzimat ve İstibdat Dönemi {1867-1878/1878-1908) (Turkish Cartoons during the Developmental Period I: Reform and Despotism Period). İstanbul, Adam Yayınları.

Choay, F. (1992). L'Allégorie du Patrimoine. Paris, Seuil.

Findley, C. V. (1980). Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. Princeton, Princeton University Press.

Galip, M. b. (1926). "Ankara Evleri (Ankara Houses; in Ottoman Turkish)." Muallimler Birliği Mecmuası 8: 354-359.

Göktaş, U. (1987). "Karagöz Shadow Shows." Image of Turkey (7): 26-29.

Hutchins, R. M., M. J. Adler, et al., Eds. (1952). Memory and Imagination. Great Books of the Western World: The Great Ideas. Chicago, London, Toronto, Wm, Benton, Encyclopaedia Britannica, Inc.

Kalem (1909). Journal Humoristique et Satirique Paraissant le Jeudi: 1-2.

Karaosmanoğlu, Y. K. [1996 (1922)]. Kiralık Konak. İstanbul, İletişim.

Koyunoğlu, M. H. (1928). "Türk Mimari (Turkish Architecture) (in Ottoman Turkish)." Türk Yurdu 3/1-6: 42-44/197-199.

Koyunoglu, M. H. (1929). "Ankara Evleri." Türk Yurdu 3/23 (17-18/211-212): 46-47 (ends in the middle of a word).

Lewis, B. (1968). The Emergence of Modern Turkey. London, Oxford University Press.

Nalbantoglu, G. (1988). “The Birth of an Aesthetic Discourse in Ottoman Architecture.” METU JFA 8: 2: 115-122.

Sahir, C. (1929). “Altıncı Resim Sergisi. ” Hayat: 9-15.

Sayar, a.g.n., (1994). A. Süheyl Ünver: Hayatı, Sahsiyeti ve Eserleri: 1898-1986. İstanbul, Eren.

Siyavuşgil, S. E. K. z. (1961). Karagöz: Its History, its characters its mystical spirit. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

Suphi, H. T. (1912 (1330)). Eski Türk Evleri. Türk Yurdu. 6: 2063-2069.

Tanyeli, U. (1996). Osmanlı Barınma Kültüründe Batılılaşma-Modernleşme: Yeni Bir Simgeler Dizgesinin Oluşumu (Westernization-Modernization in the Ottoman Wohnkultur: The evolution of a new set of symbols). Tarihten Günümüze Anadolu’da Konut ve Yerleşme (Housing and Settlement in Anatolia, A Historical Perspective). Y. Sey. İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: 284-297.

Tekeli, I. (1992). Nineteenth Century Transformation of Istanbul Metropolitan Area. Villes Ottomanes a la Fin De L’Empire. P. Dumont and F. Georgeon. Paris, L’Harmattan: 12-16.

Terdiman, R. (1993). Present Past: Modernity and the Memory Crisis. Ithaca, Cornell University Press.

Türk-Yurdu (1930). “Türk Ocakları Merkez Binasiå.” Türk Yurdu 4-24 (Mart-Nisan): 79-81, plus many unpaginated fotos.

Ünver, A. S. (1923). “Türk Evi/The Ottoman House; in Ottoman Turkish).” Milli Mecmua 41 (10 Haziran 1341 (1923)): 668-670.

Ünver, A. S. [1923 (1339)]. “Edirne Evleri.” Yeni Mecmua 41 (no 85-86).

Ünver, A. S. (1926). “Eski Türk Evinde Ocak/The Hearth in the old Turkish House; in Ottoman Turkish).” Milli Mecmua 6 (68): 1098-1011.

Ünver, A. S. (1926). “İzmit Hatıraları (Memories of İzmit; in Ottoman Turkish). ” Milli Mecmua 47 [72 (Tesrini Evvel)]: 1163-1165.

Ünver, A. S. and R. Osman (1926?). “Edirne’de Türk Evleri (Ottoman Houses in Edirne, in Ottoman Turkish). ” Milli Mecmua 71-73 (49 ff): 1147-9.

Ünver, A. S. Ü. (1923). “Sark Odası (The Oriental Room. In Ottoman Turkish). ” Milli Mecmua 25-48 (38): 626-627.

Vecih, H. (1927). “Ankara Resim Sergisi Münasebetiyle. ” Hayat 31.

Yaman, Z. Y. (1993). Osmanlı Ressamlar Cemiyeti. İstanbul Ansiklopedisi. H. Ayhan. İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı’nın Ortak Yayınları. 6: 176-7.

Yavuz, Y. l. r. m. and S. Özkan (1984). Finding a National Ideom, The First National Style. Modern Turkish Architecture. R. Holod and A. Evin. Pennsylvania, Univeristy of Pennsylvania Press: 51-57.

Yetik, M. S. (1940). Ressamlarımız, Güzel Sanatlar Birliği Resim Neşriyatı.

Gül / Beşir Ayvazoğlu [s.856-870]

RTÜK Üyesi, Araştırmacı Yazar / Türkiye

Gülüm şöyle gülüm böyle demekdir yare mu'tâdım

Seni ey gül sever canım ki cânâne hitabımsın

Nedim

Giriş

Ondokuzuncu asır başlarında Türkiye'yi ziyaret eden Miss Julia Pardoe, İstanbul'un o yeşilliğe ve çiçeğe boğulmuş sokaklarını, evlerini, yalılarını görünce hayretler içinde kalmış ve "Keşki Shakespeare, Romeo ve Juliet'in bahçe sahnesini yazmadan önce Boğaziçi'ni görmüş olsa idi" diye hayıflanmıştı. XX. asır başlarında İstanbul'a gelen Le Corbusier de, yeşile boğulmuş İstanbul'u gördükten sonra New York'un bir cehennem, İstanbul'un ise bir yeryüzü cenneti olduğunu yazmıştır.

İklim şartlarının müsait olduğu bütün Türk şehirleri, bir zamanlar yemyeşildi. Fakat Osmanlı Devleti'ne dört yüz elli yıl başkentlik eden İstanbul, bahçe ve bostan bolluğu bakımından rakip kabul etmezdi. Bahçeli,

bostanlı, ağaçlı, çiçekli adlar taşıyan semt, mahalle ve sokak adları, İstanbul'un çok değil, elli yıl öncesine kadar bir yeryüzü cenneti olduğunu tereddüde yer bırakmayacak şekilde ispat etmektedir. Kısacası, Ertuğrul Gazi'nin "İslâmbol'u aç gülzar yap"1 vasiyeti torunları tarafından harfiyyen yerine getirilmişti. Bahçeler tanzim etmek, çiçek ve ağaç yetiştirmek, bir zamanlar şehirli Türk insanının en büyük zevklerinden biri ve yeni çiçek ve meyve türleri elde ederek bunlara şairane isimler vermek bir gelenekti.

Fetihten sonra büyük bir hızla gülzâra çevrilen İstanbul'da ev, konak ve saray bahçelerinin yanı sıra, mesire olarak düzenlenen alanların sayısı da zamanla artmış ve İstanbul bir uçtan bir uca bahçelerle donatılmıştır. Nedim ünlü kasidesinde İstanbul'u cennete benzetirken pek de mübalağa etmiş sayılmaz. Kanunî devrinde İstanbul'a Avusturya elçisi olarak gelen Ogier Ghiselin de Busbecq, İstanbul'a yaklaştığı sıralarda, kış henüz bütünüyle çıkmamış olmasına rağmen, yol kenarlarında lâle, sünbül ve nergis tarlaları görüp hayrete düşer, çiçeklere çok düşkün olan Türklerin güzel bir çiçek için bol para vermekten çekinmediklerini yazar.

Bu sevgi ve merak, dışarıdan yeni türlerin getirilmesine de yol açmıştır. II. Selim devrinden itibaren imparatorluğun çeşitli bölgelerinden lâle ve sünbül soğanları ve gül fidanları ısmarlandığına dair fermanlar bulunmaktadır. Meselâ Maraş Beylerbeyi'ne 7 Şa'ban 1001'de (9 Mayıs 1593) gönderilen bir fermanda, hassa bahçelerinde sünbül soğanı kalmadığından bahisle, dağlardan ve yaylaklardan elli bin adet ak sünbül soğanı, elli bin adet de gök sünbül soğanı toplanıp gönderilmesi emredilmektedir.

Önce üst tabakada başlayan bahçe ve çiçek zevki, Osmanlı kültürünün klasik ölçülerini bulduğu XVI. yüzyıl İstanbul'unda halka da sirayet etmiştir. Halktan meraklılar, bir yolunu bulup yeni türler elde etmek için çeşitli yerlerden soğanlar getirtiyor, imkân bulurlarsa kendileri temin

ediyorlardı. IV. Murad'la Bağdat'a giden ve oradan İran'a geçen tarihçi Hoca Hasan Efendi, beraberinde yedi değişik lâle soğanı getirmişti. Çiçek artık günlük hayatın vazgeçilmez bir unsuruydu; zarifler Nedim'in ünlü müstezat gazelinde de ifade ettiği gibi destarlarına birer gül iliştirir, sıbyan mekteplerinde okuyan çocuklar her sabah hocalarına küçük çiçek demetleri götürür, hasta dostlara zarif çiçek şişeleri içinde bir güzel karanfil, gül, zerrin, yahut lâle gönderilerek hal hatır sorulurdu. Bahçesiz fukara evlerinin bile pencere önlerinde gül, sardunya, karanfil, küpe çiçeği, fesleğen saksıları eksik olmazdı.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde, Edirne camilerinde saflar arasına çiçek saksılarının dizildiği anlatılır. Hayatımızda çiçeğin bu vazgeçilmezliği XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Yukarıda bir cümlesini naklettiğimiz Miss Julia Pardoe'nun anlattıkları bu bakımdan dikkat çekicidir:

"Bütün Doğulular çiçekleri taparcasına severler. Boğaz kıyısındaki her güzel yalının bir çiçek bahçesi vardır. Bu bahçe denizden yüksek olup âdeta bir balkon halindedir. Bunun deniz tarafındaki yüzüne kafesli pencereler geçirilmiştir. Çiçeklik, bu kafeslerin arkasından kısmen görülebilir. Burada bin bir şekil ve güzellikte gül veren fidanlar yetiştirilir. Buradan başka, yalı bahçesinin yanında, güzel bir yolun ilerisinde çeşitli gül goncalarından meydana gelen sıra sıra perguleler, öte yanında kırmızı toprak saksılardan sarkan ve top gibi gelişen çiçekler, yol yol karanfiller, akasyalar, bol bol göze çarpan bitkilerdir. Her bahçede yetişen orman ağaçlarının dalları altından görülebilen bu güzel çiçeklerin bıraktığı etki son derece hoştur".

Çiçek merakının eski İstanbul'da başlı başına bir piyasanın teşekkülüne yol açmış olduğunu tahmin etmek zor değildir. Evliya Çelebi'nin anlattığına göre, XVII. yüzyılda, Tahtakale, Aksaray, Sultan Mahmud, Ayasofya ve Cebehane Kapusu'nda olmak üzere seksen kadar çiçekçi dükkânı vardı.

Ayrıca seyyar çiçekçilerin de bulunduğunu ve her çiçek bahçesinin aynı zamanda çiçek dükkânı gibi bir işleve sahip olduğunu da unutmamak gerekir.

Bostancılar Ocağı, saray içinde ve dışında, padişaha ait bahçe ve bostanlara bakması için kurulmuştu. Fakat çiçek ve bahçe merakının bütün İstanbul'u sardığı ve çiçek yetiştirmenin başlı başına bir sanat haline geldiği XVII. yüzyılda, "Terbiye-i Riyâz u Ezhâr ve Tenmiye-i Hadâyik u Eşcâr" amacıyla bir cemiyetin teşkiline ve çiçekçibaşılık makamının ihdasına gerek duyulduğu anlaşılmaktadır. Devrin önde gelenlerinden, Mesnevi şerhiyle tanınan Sarı Abdullah Efendi'yi Çiçekçiler Başbuğu olarak tayin eden Sultan İbrahim'in bu konudaki fermanı da son derece ilgi çekicidir. Mehmed b. Ahmedü'l-Ubeydî'nin Netâyicü'l-Ezhâr'ında tam metin olarak yer alan bu fermanda, muhtevaya uygun olarak, baştan sona bahçelere ve çiçeklere teşbih ve atıflarla dolu bir üslûp kullanılmıştır. Bu fermanla Sarı Abdullah Efendi, çiçek bahçeleri sorumlusu ve bütün çiçekçilerin başbuğu kılınıyor; bahçe ve çiçek sahipleriyle çiçekçi esnafının problemlerini, anlaşmazlıklarını vb. çözümlemekle görevlendiriliyordu. Daha da önemlisi, Sarı Abdullah'ın aynı zamanda ağaç ve çiçekler konusunda araştırmalar yaparak yeni türler elde edecek ilmî bir enstitünün başına getirilmiş olmasıdır. "Terbiye-i Riyâz u Ezhâr ve Tenmiye-i Hadâyık u Eşcâr" ibaresinden anlaşılan budur.

Sultan İbrahim'den sonra tahta geçen IV. Mehmed'in devrinde de buna benzer bir cemiyet kurulduğu biliniyor. "Meclis-i Şükûfe" adı verilen ve bir araştırma enstitüsü niteliğini taşıyan bu cemiyet hakkında, büyük çiçek üstâtlarından Mehmed Remzî Efendi'nin Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm'inde bilgi verilmiştir. Meclis-i Şükûfe'nin her biri tanınmış bir çiçek üstâdı olan üyeleri, Çiçekçibaşı Solakzâde Çelebi başkanlığında sık sık toplanır, özellikle yeni elde edilmiş çiçek türlerini inceleyerek tartışır, görüş

alışverişinde bulunurlarmış. Mehmed Remzî Efendi, Meclis-i Şükûfe'nin daimî üyeleri olarak şu isimleri veriyor: Çiçekçibaşı Solakzâde Çelebi, Tezkireci Efendi, Defterzâde Beyefendi, Serdar İbrahim Paşa Beyefendi, Ârif Efendi, Zeki Ali Efendi, Eyyubî Veli Efendi, Davud Paşazâde bey, Yıldızzâde Çelebi. Hepsi, devrin tabiriyle "sâhib-i tohum", yani bir veya birkaç yeni çiçek, özellikle lâle ve karanfil yetiştirmiş üstâtlardır. Mehmed Remzî Efendi, bu büyük çiçek üstâtlarının lezzetli sohbetlerine yetiştiğini ve zengin sohbet sofrasının kırıntılarından faydalandığını söyleyerek "Ne meclisdir bu kim bir kâseden bin neş'e peydâdır" mısraını zikrediyor.

Meclis-i Şükûfe'nin görevi, incelenmek üzere gönderilen çiçekleri, renkleri, yaprakları ve benzerleri arasındaki yeri açısından değerlendirmek, varsa kusurlarını göstermektir. Çiçek kâseleri ve şişeleri arasında yapılan hararetli tartışmalar sonunda, incelenen çiçeğin "Baş Güzîde", "Orta Güzîde" veya "Serfirâz" olduğuna karar verilirdi. Lâlelerin "libâs-ı zâhirîsinden olan hey'et-i mahsûsa ve tenâsüb-i peyker-i dil-pezîrinin" incelenmesi, tabiî olarak, birçoğunun elenmesine de yol açardı.

"Berk" tabir edilen çiçek yaprakları gereğinden uzun olan lâleler makbul sayılmazdı. Çiçek halinde karınlı olması da önemli bir kusur sayılır ve bu kusura "küpleme" denirdi. Meclis-i Şükûfe eğer yeni yetiştirilmiş bir lâleyi kusursuz bulursa, artık o lâle "ser-şîşe-i meclis ve kibârdır" ve tumturaklı bir ada hak kazanmıştır. Böyle yüzlerce lâleye akla hayale gelmedik adlar verilmiştir: Berk-i Rânâ, Dürr-i Yektâ, Feyz-i Seher, Gül-i Ruhsar, Sîm-endâm, Nev-peydâ, Necm-i İkbal, Nahl-ı Erguvan, Nihâl-i Gülşen, Âşûb-ı Cihan, Ahter-i Bahar, Reşk-i Elmas, Revnak-bahş, Sâye-i Hümâ, Rûy-i Mahbûb vb. Lâlelere verilen bu adlar, devrin şairleri tarafından şiirlerde kullanılarak ebedîleştirilirdi. Meclis-i Şükûfe'nin, o zamana kadar hiç görülmemiş lâle türleri elde edenleri ödüllendirdiği de olurdu.

Bu bilgiler, Lâle Devri'nin III. Ahmed devrinden en az elli yıl önce başladığını göstermektedir. Özellikle IV. Mehmed devrinin çiçek ve çiçekçilik tarihimiz bakımından çok önemli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kanunî devrinde, İstanbul'dan Avrupa'ya giden lâle soğanları, bu devirde, Lâle-i Firengî olarak Türkiye'ye dönmeye başlar. Nemçe kralı III. Ferdinand'ın IV. Mehmed'e gönderdiği elçi Schmid Von Schwarzerhon tarafından hediye olarak getirilen eşya arasında her birinden dörder tane olmak üzere, on adet de makbul lâle soğanı vardır ve bu soğanlar, hiç şüphesiz, mevcut lâle zevkine yepyeni bir heyecan getirmiştir.

Avlanmayı sevdiği kadar güzel yapılara, bahçelere, çiçeklere ve özellikle lâleye tutkun bir hükümdar olan IV. Mehmed'in Emetullah Gülnuş Sultan'dan oğlu olan III. Ahmed devrinde, lâle zevkinin ve sevgisinin ulaştığı boyutlar bilinmektedir. Hollanda'da yaşanana benzer bir lâle deliliği (tulipomanie) padişahından kayıkçısına kadar herkesi sarmıştı. Devrin en önemli lâle yetiştiricilerinden birinin Tabak Ata diye anılan Debbağ Ataullah Efendi olduğunu belirtmekle yetinelim.

Görülüyor ki, XVI. yüzyılda kültür yoluyla yeni türleri elde edilmeye başlanan lâle, özellikle XVII. yüzyılın sonlarında ve XVIII. yüzyılda gül'le amansız bir rekabete girişmiştir. Lâle kelimesindeki harflerin sıraları değiştirildiğinde "Allah" ve "hilâl" kelimelerinin elde edilebildiğini fark eden lâle meraklıları, bu meraklarını meşrulaştıracak bir gerekçeye da kavuşmuş oluyorlardı. Mîyârü'l-Ezhar adlı çiçek kitabının yazarı Tabib Mehmed Aşkî Efendi'ye göre, lâle'nin "cevâhir-i hurûf"la, yani Allah lafzındaki harflerle yazılması, rütbesinin yükselmesini sağlamıştı:

Mazhar-i ism-i Celâl olmasa âyâ lâle
Bulamazdı bu kadar rütbe-i vâlâ lâle

Ve Gül

Ne var ki, lâlenin belli bir dönemde üstünlüğü ele geçirse de, gül'e uzun süre rekabet edebilmesi imkânsızdı. Aslında bir çeşit dikenli çalı olan gül, güzel kokusu ve çeşitli renklerdeki muhteşem çiçekleriyle, çağlardan beri insanları derinden etkilemiş ve bütün kültürlerde her zaman çok özel ve seçkin bir yerin sahibi olmuştur. Hafız'dan Ronsard'a, Yunus'tan Tagore'a, Hayyam'dan Goethe'ye, Fuzûlî'den Rilke'ye kadar, bütün dünya şairlerinin üzerinde birleştiği tek çiçek güldür.

Gül, aşkın her çeşidinde sevgiliyi temsil eder. Bülbül ise onun aşkıyla yanıp tutuşan âşıktır. Efsaneye göre, gülün rengi eskiden kırmızı değilmiş; bülbüle o zaman da hiç yüz vermiyormuş. Gülün bu kayıtsızlığına dayanamayan bülbül, günün birinde gidip onun gövdesine konuvermiş. Dikenler bülbülün göğsüne batınca akan kan gülün dibine dökülüp köklerinden damarlarına doğru yayılmış. Gül, işte o günden sonra kan kırmızı açmaya başlamış.

Yunan mitolojisinde de buna benzer bir efsane vardır. Afrodit'in ilk eşi olan Adonis, Mars tarafından öldürülünce kanından kırmızı gül meydana gelmiş. Bunun için gül Afrodit'in çiçeği olarak kabul edilir. Daha yaygın bir efsaneye göre, Afrodit'in Adonis'e olan aşkını kıskanan bazı tanrılar onun üzerine bir yaban domuzunu salmışlar. Ağır bir biçimde yaralanan Adonis, yarası kanaya kanaya can vermiş. Toprağı sulayan kanından Manisa Lâlesi denen kır çiçekleri çıkmış. Sevgilisinin yardımına koşan Afrodit'in ayağına da diken batmış ve akan bir damla kan, bu tanrıçanın çiçeği olan beyaz gülü kırmızıya boyamış.

Çiçeklerin doğuşu hakkında Tarih-i Taberî'de anlatılan efsane de mânidardır: Denirmiş ki, Âdem ile Havva'nın üzerinde kuruyup yere dökülen cennet yaprakları güzel kokulu bitkiler halinde bir bir uç vermiş. Gül de herhalde bunlardan biridir. Ama daha ilgi çekici olanı, gülün Hazreti

Muhammed’in terinden doğduğu inancıdır. Yunus sarı çiçeğe “Gül sizin nenüz olur? ” diye sorar:

Çiçek eydür ‘İy derviş gül Muhammed teridür’

Mevlid’in büyük şairi Süleyman Çelebi de aynı inancı şöyle ifade etmiştir:

Terlese güller olurdu her teri

Hoş direrlerdi terinden gülleri

XV. yüzyıl şairlerinden Necati Bey “gül” redifli kasidesine “Gül, dalın minaresinden yılda bir kerre Ahmed-i Muhtar’ın nuru gibi yüz gösterir” diye başlar ve “Gül bahçesi Medine gibi ne hoş aydınlık oldu. Minare gül ağacıdır, gül de nur parıltısı” diye devam eder:

Yılda bir kerre menâr-ı şâhdan didâr gül

Gösterür nite ki nûr-ı Ahmed-i Muhtâr gül

Oldı mânend-i Medine hoş münevver gülsitân

Devha-i güldür menâre pertev-i envâr gül

Muhteşem Su Kasidesi’nde, bahçıvan bin gül bahçesini sulasa, onun, yani Hazreti Muhammed’in yüzü gibi tek bir gül bile açılamayacağını söyleyen Fuzulî’nin de “gül” redifli bir kasidesi vardır. Bu kasidenin bir beytinde, Miraç hadisesinden önce Hazreti Peygamber’in göğsünün Cebrail tarafından açılarak kalbinin yıkanmasına telmihte bulunulur:

Çâk olup bulmuş safâ bâd-ı seherden sanasın

Bâddır Cibril ü kalb-i Ahmed-i Muhtâr gül

Şeb-nem-i gülzâr-ı ruhsâr-ı Resulullah’dır

Neşr-i ıtriyle kılar her dem anı iş’âr gül

Gülün göğsü tanyelinden yırtılmış; sanki rüzgar Cebrail’dir, gül de Ahmed-i Muhtar’ın kalbi. Gül, Allah resulünün yanağının gülbahçesinin şebnemidir; güzel kokusunu neşrederek her dem onu haber verir.

Peygamberden söz edilirken eski şiir ve nesrimizde, çok zaman gül-i gülzâr-ı rüsül, gül-i gülzâr-ı nübüvvet, gül-i gülzâr-ı risâlet sıfatları kullanılır. Meselâ Nâilî'nin bir na'tının başlığı şöyledir: "Der menkabe-i gül-i gülzâr-ı risâlet mahbûb-ı Rabb-i izzet Muhammedü' l-Mustafâ sallallahü te'âlâ aleyhi ve sellem".

Şiirlerinde Bahtî mahlasını kullanan Sultan I. Ahmed, bir kıt'asında "gül-i gülzâr-ı nübüvvet" sözünü şöyle kullanmıştır:

N'ola tâcım gibi başımda götürsem dâim

Kadem-i pâkini ol Hazret-i Şâh-i Rüsül'ün

Gül-i gülzâr-ı nübüvvet o kadem sâhibidir

Bahtiyâ durma yüzün sür kademine o gülün

Ne olurdu, o resuller sultanının temiz ayağını tâcım gibi daima başımda taşısaydım. Peygamberlik gül bahçesinin gülü, o ayağın sahibidir. Ey Bahtî, durma, o gülün ayağına yüzünü sür.

Evliya Çelebi'nin anlattığına göre, bu kıt'anın yazılış hikâyesi şöyledir: I. Ahmed, Mısır'da Kayıtbay türbesinde muhafaza edilen Nakş-ı Kadem'i, yani Hazreti Peygamber'in bir taş üzerindeki ayak izini İstanbul'a getirterek Eyüb Camii'ne koydurur. Nakş-ı Kadem, daha sonra inşası tamamlanan Sultanahmet Camii'ne nakledilir. I. Ahmed, bu nakil işleminin tamamlandığı günün gecesi, rüyasında kendini bütün padişahların toplandığı yüce bir divanda bulur. Kadı mevkiinde Hazreti Peygamber oturmaktadır. Kayıtbay, Kadem-i Şerif'i türbesinden alıp kendi camiine nakleden Sultan Ahmed'den davacıdır. Hazreti Peygamber, tarafları dinledikten sonra, Kadem-i Şerif'in alındığı yere iade edilmesi hükmünü verir. Ertesi gün, aralarında Aziz Mahmud Hüdâî'nin de bulunduğu bir "ulemâ ve meşâyih" grubu, rüyayı, emanetin derhal eski yerine gönderilmesi gerektiği şeklinde yorumlarlar. Hünkâr Nakş-ı Kadem'i geri gönderir; fakat üzüntüsünü gidermek için Kadem-i Saadet-i Peygamberî

şeklinde bir sorguç yaptırarak önemli günlerde hilafet sarığına takmaya başlar. Ayrıca bir tahta üzerine resmedilen Kadem-i Şerif'in kenarlarına da söz konusu dörtlüğü kendi eliyle yazarak şeyhi Aziz Mahmud Hüdaî'ye gönderir.

Görüldüğü gibi gül, tasavvufî sembolizmde ilahî güzelliği ifade ettiği gibi, Allah'ın sevgilisi Muhammed'i (habîbullah) de temsil etmektedir. Gülü kendisine nişan olarak seçen Kâdiriyye'de Arapçada gül mânâsına gelen verd'deki vav peygamberin veliliğine, rı onun rauf ve rahim sıfatlarına, dal ise davetçiliğine işaret olarak kabul edilir.

Halk arasında yaygın olan "Gül koklamak sevaptır" inancı hiç şüphesiz bu çiçeğin Hazreti Muhammed'in sembolü olmasıyla ilgilidir. Söz kokudan açılmışken, Evliya Çelebi'nin kendisine seyahatin nasip kılındığı meşhur rüyasında, Ahi Çelebi Camii'nde, Azak kalesinde zora düşmüş Müslümanlara yardıma gitmek üzere toplanan ervah-ı kiramın misk, anber, sünbül, gül, fesleğen, menekşe ve karanfil gibi kokan ellerini öptüğünü de belirtelim. Evliya'nın anlattığına göre Hazreti Peygamberin pembe renkli eli gül gibi kokmaktadır ve sanki kemiksizmiş gibi yumuşacıktır. Diğer peygamberlerin elleri ayva kokusundadır.

eli kavun, Ömer'inki anber, Osman'ınki menekşe, Ali'ninki yasemin, Hasan'ınki karanfil, Hüseyin'inki beyaz gül.

Mevlitlerde gülsuyu ikramı başlı başına bir törendir. Gülsuyunun bu tarzda kullanımı, her biri eşsiz bir sanat eseri niteliği taşıyan gülabdanlar yapılmasına da yol açmıştır. Gülabdan, gülsuyu serpmek için kullanılan, ağzı dar, gövdesi geniş kaplara denir. Altın, gümüş, bronz gibi madenlerden yapıldığı gibi, cam ve seramik olanları da vardır. Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'nde muhafaza edilen yeşim taşından ve zebercedden yapılmış gülabdanlarla zümrüt, yakut ve firuze gibi değerli taşlarla süslenmiş olanlar gerçekten göz kamaştırıcıdır.

Gül ve Tasavvuf

Tasavvufî sembolizmde, gonca halinde gül birliği, açılmış gül ise birliğin çokluk halinde görünüşünü temsil eder. Gülşen, yani gül bahçesi gönül açıklığı, yahut kirinden pasından temizlenerek ilahî güzelliğin yansımasına hazır hâle gelmiş kalptir. Gonca halvet halini, yani insanın kendisiyle ve Tanrı'yla baş başa kalmasını temsil eder. Buna göre, açılmış gül can sırrını açığa vurmaktır. Gül, ömrünün kısalığı dolayısıyla hayatın geçiciliğini de ifade etmektedir. Gülzâr-ı fenâ yok olmaya mahkûm dünya, gülzâr-ı bekâ ise sonsuzluk ülkesi anlamına gelir.

Gül, tarikatlarda da sembol olarak büyük önem taşır. Hazreti Ali, rivayete göre, son nefesini vermeden önce Selman'dan bir deste gül istemiş ve hemen getirilen gülleri kokladıktan sonra ruhunu teslim etmiştir. Bu bakımdan gül destesi, nefeslerde, Bektâşîler'e has bir tabir olarak sık sık karşımıza çıkar. Daha da ilgi çekici olan, Bektâşîlerin ve Mevlevîlerin giydikleri bir çeşit cübbeye Destegül demeleridir.

Rufâî dervişlerinin zikir esnasında yaladıkları kızgın demire "gül", bu işe de "gül yalamak" denir. Kâdirî tacına da "gül" tabir edilmektedir. Derviş İbrahim el-Eşrefi el-Kâdirî'nin Gül Risalesi'nde, gül'ün Kâdiriyye'ye alamet olarak seçilmesinin sebebi hoş bir anekdotla anlatılır: Seyyid Abdülkadir-i Geylânî, Hızır'dan aldığı işaret üzerine Bağdat'a gider. Bağdatlı şeyhler kendisine ağzına kadar suyla dolu bir tas gönderirler. Bu, şehrin meşayıhla dolu olduğu, dolayısıyla yeni bir şeyhe yer bulunmadığı anlamına gelmektedir. Abdülkadir-i Geylânî, vakit zemheri olduğu halde, tasa bir gül bırakarak "Varın selâm eyleyin, bir gül ile su taşmaz!" der.

Kış ortasında taptaze bir gül çıkarma kerameti, Menâkıbu'l-Ârifîn'de anlatılan bir hikâye ile Mevlânâ'ya da nispet edilmiştir. Ahmed Eflâkî Dede'nin anlattığına göre, Mevlânâ bir gün başını Şems'in dizine koyup koyu bir can sohbetine dalmıştır. Eşi Kira Hatun ne konuştuklarını

merak ederek kulağını kapının deliğine dayar. Tam o sırada evin duvarının birdenbire açıldığını ve altı heybetli adamın içeri girip selâm verdikten sonra yeri öptüklerini görür. Adamlar Mevlânâ'nın önüne bir demet gül bırakır ve hiç konuşmadan geldikleri gibi çıkıp giderler. Kira Hatun hayretler içinde kalmıştır. Mevlânâ bir süre sonra, koruması için bu gülleri ona verir. Fakat Kira Hatun merakını yenemeyerek güllerden birkaç yaprağı hizmetçisiyle attarlara gönderir. Nereden geldiğini ve adlarının ne olduğunu öğrenmek istemektedir. Attarlar "Bu kış günü bu garip gül nereden gelmiş? " diyerek şaşakalırlar. Aralarında bulunan Şerefeddin adlı Hintli bir tâcir, bu gülün Hindistan gülü olduğunu, özellikle Serendip civarında yetiştiğini söyler. Hizmetçi, gül yapraklarını alıp eve döner ve duyduklarını Kira Hatun'a anlatır. O sırada içeri giren Mevlânâ, eşine şunları söyler: "O gül demetini başkasına gösterme. Çünkü Hindistan'ın kutupları ve kutsal İrem bağının bahçıvanları onu can dimağını ve gözünü kuvvetlendirsin diye göndermişler".

Eflakî Dede, Kira Hatun'un bu gülleri son nefesine kadar sakladığını, sadece yapraklarından birkaçını Mevlânâ'nın izniyle Gürcü Hatun'a verdiğini söylüyor. Kimin gözü ağrısa bu gül yapraklarını sürünce o anda iyileşirmiş. Kokusu ve rengi yıllar boyunca hep öyle taze kalmış.

Kış ortasında taze gül motifiyle bir halk rivayetinde de karşılaşırız: Başlarında Sultan Murat Han olduğu halde yeni bir sefere çıkan Ordu-yu Hümayun, Niğde civarına geldiğinde karakış bastırır. Melendiz dağlarının doğu eteklerindeki dere kıyısında uygun bir yer bularak konaklayan ordu, kış uzayınca açlık tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bunun üzerine civar halkı büyük bir fedakârlık göstererek varını yoğunu ordugâha taşımaya başlar. Yoksul ve kimsesiz bir ihtiyar da bir kese bulguruyla bir kaşık yağını alarak yola koyulur. Herkes büyük bir merakla ve biraz da alayla onu takip etmektedir. İhtiyar, aşçıların bulunduğu yere giderek bulgurunu kazana

boşaltır ve bir avuç bulgur, kazanı doldurduğu gibi diğer kazanlar da dolup taşar. Kaşıktaki yağ da birden bereketlenmiş ve küpler ağzına kadar dolmuştur. Padişah olup bitenleri duyunca bu ermiş kocayı otağına çağırır. Bir süre konuşup görüşürler, ihtiyar tam ayrılırken cebinden yeni açmış bir kırmızı gül çıkarıp padişaha sunar. Otağ bir anda gül kokusuna boğulur. Bunun üzerine hünkâr, “Baba, der, senin adın bundan böyle Gül Baba, köyünün adı da Güllüce olsun!”

Güllüce’nin Gül Baba’sı Budapeşte’deki türbesinde uyuyan Gül Baba kadar tanınmış değildir. Aslında başlı başına bir araştırma konusu olacak kadar çok Gül Baba vardır; biri de Gül Camii’nde yattığına ve adını bu camie verdiğine inanılan Gül Baba. Ancak Gül Camii’nin fetih günü olan 29 Mayıs 1453’te bir azizin yortu günü olduğu için güllerle donatıldığı, o gün şehre giren Türkler burayı camie çevirdiklerinde bunun için Gül Camii adını verdikleri rivayeti de vardır. II. Beyazıt devrinde Galata Sarayı’nın kurulmasına öncülük eden bir Gül Baba’dan da söz edilmektedir. Anadolu yakasında Merdivenköy’den Üçgöztepe’ye giden yolun sağında başka bir Gül Baba yatar.

Fatih devrinde yaşayan ve asıl adı Mehmed olan Gül Baba’nın Anadolu’ya Şirvan’dan geldiği söylenir. Fatih Camii’nde tefsir ve hadis dersleri verdiği gibi, Fatih’e de tefsir okutan Gül Baba, emeğinin karşılığını istemediği için bir av sırasında beğendiği Korucu köyü kendisine armağan edilmiş, o da burada bir zaviye kurmuştur. Fevziye Abdullah Tansel, Gül Baba’lar konusuna açıklık getirdiği önemli bir makalesinde, Tıgî’nin birinci Gül Baba hakkındaki bir methiyesini naklediyor. Bu methiyenin son beytinde Gül Baba’nın Edirne’de şehit düştüğü ifade edilmektedir:

Can verib Gazi Ebu’l-Feth ile râh-ı aşkda
Tîgiyâ bulmuş bu menzilde şehâdet Gül Baba

Kanunî Sultan Süleyman Devri'nde yaşayan ve asıl adı Cafer olan Gül Baba ise bir Bektâşî dervişidir. 1541'de Budin muhasarası sırasında şehit düşmüş, cenaze namazı fetihten sonra Şeyhülislâm Ebussuud Efendi tarafından kıldırılmıştır. Bu cenaze namazına Kanunî'nin de katıldığı rivayet edilmektedir. Şöhretiyle birinci Gül Baba'yı unutturan bu sevimli Bektâşî şairinin niçin Gül Baba diye anıldığına dair çeşitli rivayetler vardır. Bir rivayete göre, halk tarafından gül fidanları arasına yapılan türbeye gömüldüğü için Gül Baba diye şöhret bulmuş. Gülü çok sevdiği ve yanında daima bir gül taşıdığı için bu adın verildiğini söyleyenler de vardır.

Halk muhayyilesi daha sonra iki Gül Baba'yı birleştirerek Fatih devrinden Kanunî devrine kadar, çok uzun bir ömür süren efsanevî ve tek bir şahsiyet haline getirmiştir ve tabii bu rivayet Evliya Çelebi tarafından kayda geçirilmiştir. Türbesi Budapeşte'de hâlâ canlı bir ziyaret yeri olan Gül Baba, XVIII. yüzyılın ünlü şairlerinden Sâbit'in bir beytinde şöyle zikredilir:

Dağ yakmış sîne-i abdal'a dâğî lâlenin
Sanki Gül Baba çerâğıdır çerâğı lâlenin

Gül motifiyle Gülşeniyye tarikatinin kuruluşunda da karşılaşırız. Bilindiği gibi bu tarikatin temeli, İbrahim Gülşenî'nin Kahire'de kurduğu tekkeyle atılmış ve Osmanlı topraklarında XVI. yüzyıldan sonra faaliyet göstermeye ve yayılmaya başlamıştır. İbrahim Gülşenî (ö.1533), rivayete göre, mürşidi Dede Ömer Rûşenî'nin kendisine bir gül vererek "Sen ol bağ-ı bekanın gülşenisin" demesi üzerine mahlası Heybetî'yi Gülşenî'ye çevirmiştir. Gülşeniye tacı da pembe rengi ve yeşil destarıyla güle benzer. Ayrıca Gülşeniyye zikrinde tempo hızlandığında kudüm, mazhar ve bendir gibi vurmalı sazlar çalınır. Bu arada dervişler elele tutuşarak bir daire meydana getirir ve sağdan sola doğru yürümeye başlarlar. Sol ayaklarını kutuphane denilen zikir halkasının merkezine, sağ ayaklarını da ters yöne

doğru atan dervişler, sol ayakla birlikte bedenlerini öne doğru eğerken sağ ayakla doğrulurlar. Bu hareket yukarıdan bakıldığında bir gül goncasının açılıp kapanması gibi görünür.

Şeyh İbrahim Gülşenî (ö. 1533), Mevlânâ'ya duyduğu büyük sevginin bir ifadesi olarak Mesnevî'ye bir nazire yazmıştır: Mesnevî-i Ma'nevî. Ve adı bilinmez bir şair Gülşeniyye tarikatini fevkalâde veciz bir beyitle özetlemiştir:

Gülşenî dervişidür gül goncalardur Mevlevî

Bülbül-i şeydâ okur geh Mesnevî geh Ma'nevî

Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunu kuran Şemseddin-i Sivasî'nin Gülşenâbâd adlı mesnevisi de, sufilerin çiçeklerle, özellikle gülle ilgili tasavvurlarını yansıtması bakımından çok önemli bir eserdir. Sivasî (1519-1597), Gülşenâbâd'da bir bakıma Feridüddin Attar'ın Mantıku't-Tayr'da kuşlarla yaptığını çiçeklerle yapmak istemiş, yani Vahdet-i Vücud felsefesini işlemiştir. Eserin mukaddime kısmında, her zerrenin Allah'ı zikrettiği ve Allah'ın cemâlini insanlara göstermek için siyah topraktan çeşit çeşit çiçekler bitirdiği üzerinde durulur. Gülşenâbâd'da kutbu'l-aktab olan gül, seccadesini sermiş, şeyh makamında oturmaktadır. Çiçekler ise etrafında bir halka teşkil etmiş, onun söylediği sırları dinlemektedirler. Birden bir gök gürültüsüyle gülşendeki "sohbet-i gül"den haberdar olan şair, konuşulan sırlara vakıf olmak için gülşene gider. Daha sonra meclise sırasıyla sarı çiğdem, sünbül, zerrinkadeh, benefşe, lâle, susen, zanbak, nilüfer ve diğer bütün çiçekler gelip tevhid halkasındaki yerlerini alarak "cûş u hurûşa" gelirler. Ağaçlar arasında cezbe rügârları esmektedir. Çiçek dervişlerin kimi bu coşkunluk içinde yakasını yırtar, kimi destarını atar, kimi sinesini def gibi döver. Kimi secdeye kapanmıştır, kimi gökler gibi dönmektedir. Bir süre sonra yavaş yavaş sakinleşmeye başlarlar. Bu mistik coşkunluk sona erince üzerlerine gül hasreti çöker. Gül Şeyh niçin hâlâ

halvetten çıkmamıştır? Hepsini bir meraktır alır. Gidip onu meclise çağırmasını istedikleri bülbül, gülün ezelden beri âşıkı olduğunu, böyle bir küstahlığa haddi ve cesareti bulunmadığını söyleyerek çiçek sufilerin ricasını reddeder. Bunun üzerine görev benefşeye verilir. Görevi çaresiz kabul eden benefşe, güle gidip gözyaşları içinde yalvarır, bütün çiçeklerin kapısında hasretle beklediklerini söyler. Bunun üzerine Gül Şeyh, gülşen camiinde dal minberine çıkıp ağzını açmadan sadece kokusuyla nice hikmet incileri saçar. Der ki: "Her günün gecesi, her hazânın baharı vardır; bu meclis de tez zamanda perişan olacaktır. Bu dünya öteki dünyanın bir neticesi, ikinci derecede bir şubesidir (fer'). O halde fer'ini bırakıp aslına yapışmak, gerçeğe yönelmek gerekir".

Büyük bir merak ve heyecanla Gül Şeyh'i dinleyen şair, sonunda merakını yenemeyerek ona renginin ve kokusunun kaynağını sorar. Gül, bu soruyu dala sorması gerektiğini, çünkü kokusunu ondan aldığını söyler. Şair şimdi büyük bir soruşturmaya başlamıştır. Dal onu gövdeye, gövde köke, kök toprağa, toprak yağmura, yağmur buluta, bulut havaya gönderir. Havanın verdiği cevap şöyledir: "Bana bu koku yokluk âleminden geldi. Eğer yok olursan, fenâfillâha varabilirsen, bu kokuyu her tarafta duyabilirsin. Bu mertebeye ermek istersen geri dön ve Gül Şeyh'e selâm ver; çünkü senin müşkülünü ancak o çözebilir!"

Şair havaya veda edip buluta varır, yağmurla toprağa düşer, kökten gövdeye, gövdeden dala ulaşıp Gül Şeyh'in önüne gelir. Ve gül vasıtasıyla hakikatler madenini keşfeder:

Gül ile gül olup hârı bırakdım
Kamusın âteş-i vahdetde yakdım

Tekke şairlerimizden Ümmi Sinan da bir çeşit gülşenâbâd'ı, yani tepeden tırnağa gülden kurulmuş bir şehri meşhur ilâhisinde şöyle tasvir etmiştir:

Seyrimde bir şehre vardım
Gördüm sarayı güldür gül
Sultanının tacı tahtı
Bağı duvarı güldür gül
Gül alırlar gül satarlar
Gülden terazi tutarlar
Gülü gül ile tartarlar
Çarşı pazarı güldür gül
Topağı güldür taşı gül
Kurusu güldür yaşı gül
Hasbahçesinin içinde
Serv ü çınarı güldür gül
Ağ gül ile kırmızı gül
Çift yetişmiş bu bahçede
Bakışırlar hâra karşı
Hârı ezhârı güldür gül
Ümmi Sinan gel vasf eyle
Gül ile bülbül derdini
Yine bu garip bülbülün
Ah ü figanı güldür gül
Gül ve Bülbül

İslâm peygamberinin gülü çok sevmekten öte, “Kırmızı gül Allah’ın ihtişamının tezahürüdür” dediği de rivayet edilir. Gül, ilahî güzelliği ve ihtişamı en mükemmel biçimde yansıttığı için iştiyak içindeki ruhun sembolü olan bülbül tarafından sevilmiştir ve sonsuza kadar sevilecektir. Türk-İslâm şiirinde ve tezyinî sanatlarındaki güller, dindışı eserlerde bile, gülün bu metafizik anlamını ister istemez yüklenmişlerdir.

Türkçe eserler arasında, bülbülün güle aşkının en iyi anlatıldığı eser, Bâkî'nin çağdaşı Kara Fazlî'nin Gül ü Bülbül'üdür. Sivasî gibi Halvetiyye'ye mensup bir şair olan Fazlî (?-1564), Kanunî'nin talihsiz oğlu Şehzâde Mustafa'nın divan kâtipliğini yapmıştır. Mustafa babası tarafından haksız yere öldürtüldükten sonra aynı görevle Şehzâde Selim'in yanına verilir.

Gül ü Bülbül, Kara Fazlî'nin Şehzâde Mustafa'ya sunduğu alegorik bir eserdir. Hemen başında gül ve gülşen, son derece renkli ve zengin teşbihlerle tasvir edilir:

Babası Şah Bahar tarafından Gülşen'e vali olarak tayin edilen Gül, bir gün hoşça vakit geçirirken sudaki aksini görür ve kendi güzelliğine aşık olur; öylesine gururlanır ki, Meltem'i yeryüzünde kendisinden daha güzelinin bulunup bulunmadığını araştırmakla görevlendirir. Meltem hemen yola koyulup o ülke senin bu ülke benim dolaşırken bir gün yanık sesle şarkılar söyleyen Bülbül'le karşılaşır. Aslında bir şehzâde olan Bülbül, padişahlıkta gözü olmadığı için ülkesini terk etmiş, kararsız bir halde dolaşmaktadır. Meltem ona Gül'ü anlatır, o kadar güzel anlatır ki, Bülbül, Gül'e görmeden âşık olur. Meltem ona boş yere ümide kapılmamasını, çünkü Gül'e asla ulaşamayacağını söylerse de dinletemez.

Bülbül, Gülşen'e gitmek üzere havalanır. Yolda karşılaştığı Irmak'a derdini açar. Bülbül'ün haline acıyan Irmak, onu teselli ederek Gül'ün korucusu Servi'yle tanıştırır. Servi, Bülbül'e bir zamanlar padişah babasının yanında bulunduğu için kolaylık gösterir. Ve bir gece Bülbül, en yanık nağmeleriyle Gül'e derdini anlatmaya çalışır:

Beni aşkın zaîf ü zâr etdi
Akl ü fehmimi târ ü mâr etdi
Aldı sabr ü karâr ü ârâmı
Âlemin kıldı mest ü bed-nâmı

Oldı gönlüm kemend-i zülfine bend

…………

Merhamet kıl ki câne erdi elem

Merhamet kıl ki yakdı cânımı gam

Sesini hiç kimseye duyuramayan Bülbül, derdini önce karanlık geceye, sonra Ay’a, derken Sabah’a ve Güneş’e açar. Hiçbirinden yardım göremeyince yüzünü Tanrı’ya çevirip içli içli yalvarmaya başlar. Gül ancak o zaman Bülbül’ün feryadını duyar ve sesin sahibini merak ederek Nergis’i gönderir. Nergis durumu öğrenip anlatınca mağrur Gül, rahatsız edilmek istemediğini söyleyerek Bülbül’ün Gülşen’den hemen uzaklaştırılmasını emreder. Zavallı âşıkın sabretmekten başka çaresi yoktur. Bir gün Meltem’le yeniden karşılaşınca, çektiği acılardan söz ederek Gül’ü bundan haberdar etmesini ister. Gül biraz yumuşamıştır, “Âşıklar acı çeker, sabretsin!” diye haber gönderir.

Bülbül’ün nazdan ve cefadan usanmaya hiç niyeti yoktur. Hatta bir gece Gül, Gülşen’de eğlenirken onu uzaktan seyreden Bülbül artık dayanamaz ve bir mektup yazarak Nergis’le gönderir. Mektup Gül tarafından kabul edilince mutluluktan yere göğe sığmayan Bülbül en güzel şarkılarını şakımaya başlar. Ne var ki fitneci Susen, bu beklenmedik gelişmeden hiç memnun değildir. Bülbül’e gidip Gül’ün onu hiç sevmediğini, en doğrusunun bu sevdadan vazgeçmek olduğunu söylerse de inandıramaz. Bunun üzerine Diken’e gider. Diken zaten Bülbül’ü kıskanmaktadır; zavallı âşıkı tehdit ederek yaralar ve Gülşen’den kovar. Gül olup bitenleri duyunca çok öfkelenir ve Diken’i azarlayarak bundan böyle Bülbül’e iyi davranılmasını emreder. Diken’in kıskançlık damarları iyiden iyiye kabarmıştır; bu sefer Bahar Şah’a gidip Gül’le Bülbül’ün aşkını gammazlar. Küplere binen Bahar Şah, iki zalim avcıyı Bülbül’ü yakalamakla görevlendirir. Çaresiz kalan Bülbül, Gülşen’den uzaklaşıp dağlara sığınır.

Dağda Gül'ün bir âşıkı daha vardır: Menekşe. Tanışır ve dertleşirler. Birbirlerine içlerini dökerken avcıların yaklaştığını fark edemezler. Bülbül tuzağa düşürülüp Bahar Şah'a götürülür ve kafese kapatılır. İşte tam o sırada büyük bir saldırıya geçen Şah Temmuz'un başkumandanı Güneş, Gülşen'i yakıp yıkar, yani yaz gelir. Bahar Şah, Gül'ü alıp meçhul bir ülkeye kaçmak zorunda kalır. Şah Temmuz bir süre sonra ülkesine dönünce Gülşen'e Hazan Şah gelip yerleşir.

Sonbahar, eski adıyla hazan, divan şairleri için hüzün ve inkıraz mevsimidir. Bâkî, bu mevsimi anlattığı bir gazelinde, ağaçların yapraklarından soyunmalarını dervişlerin dünya ilgilerinden soyunmalarına benzetir. Bahardan hiçbir iz kalmamış, ağaç yaprakları itibardan düşmüşlerdir. Sararıp dökülen yapraklar genellikle altına benzetilir. Gül ü Bülbül'de de Hazan Şah, Gülşen'e gelince her tarafı altına boğar. Fakat onun da hükmü uzun sürmeyecek, Kış Şah gelip Gülşen'i ele geçirecektir.

Sonunda akrabası Nevruz'la birleşen Bahar Şah, Gülşen'i geri alır. Eski görevine dönen Gül de Bülbül'ü unutmamıştır. Önce Meltem vasıtasıyla hatırını sordurur, daha sonra da ziyaretine gider. Gül bununla yetinmeyecek, bir yolunu bulup Bülbül'ü serbest bıraktırarak Gülşen'e dönmesini sağlayacaktır. Gül ü Bülbül'ün en güzel sahnelerinden biri, iki sevgilinin buluştukları sahnedir. Gülşen'de ihtişamlı bir musiki meclisi kurulur. Yıldızlar gökte ayla sohbet etmek için mumlarını birer birer yakarlar. Herkes yerini aldıktan sonra Gül şevk içinde meclise gelir. Bülbül meclisin hânendesidir. Nergis bütün çerağlarını yakarak Gülşen'i ışığa boğar. Görülmemiş bir donanmadır bu; Gül def çalar, gonca ney. Benefşe'nin elinde çeng vardır. Susen musikar'ıyla, Lâle kopuzuyla meclise revnak verir. Rüzgâr âhenk tutmakta, Servi ise coşkuyla raksetmektedir:

Kıldılar yine işrete âheng

Yine geldi figâne nây ile çeng

Ehl-i bağ aldı sâz ele sâf sâf

…………….

İçdiler câm-ı nâbı lezzet ile

Öpdüler la'l-i yâri fursat ile

Bülbül olup safâ ile sermest

Nâle eylerdi şevk ile peyvest

Gülden erüb dimâğa bûy-ı vefâ

Mest olub şevk ile iderdi sadâ

Nihayet meclistekiler Gül'le Bülbül'ü baş başa bırakıp çekilirler. Sevgililer "tek ü tenhâ" kalınca pervasızca bir meclis-i has kurarlar. Böylece ikilik ortadan kalkar ve birlik doğar:

İkilik gitdi buldılar vahdet

Doğu'nun gül, bülbül, bahar, çiçekler ve daha da önemlisi, sufiyâne aşkla ilgili bütün tasavvurlarını içinde toplayan ve Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ı gibi orijinal bir eser olan Gül ü Bülbül, bizde yeni harflerle basılmamıştır. Halbuki Türk edebiyatı üzerinde çalışan Batılılar, Osmanlı devrinde çok ünlü olan Gül ü Bülbül'le yakından ilgilenmişlerdir. Dora D'Istria'nın La Poésie des Ottomans'da (Paris 1877) geniş olarak incelediği eserin bazı bölümlerini Gibb İngilizce'ye, De Sugny de Fransızca'ya çevirir. Hammer ise tamamını Almanca'ya tercüme ederek Türkçe'siyle birlikte 1834'te Peşte'de yayımlamıştır.

Eski Şiirde Gül

Bülbül'ün güle aşkı birçok divan şairi tarafından mesnevi tarzında allegorik hikâyelerle anlatılmıştır. Gül redifli kaside ve gazellerde ise eski şairlerin gül ve bülbül etrafındaki tasavvurlarının hemen tamamını bulmak mümkündür. Klasik edebiyatımızda, rengi, şekli, kokusu, dikenleri ve kısa ömürlü oluşu dolayısıyla bir yığın teşbihe konu olan kırmızı gül, meselâ sık sık ateşe yahut ateş güle benzetilir. Nemrut'un İbrahim peygamberi

mancınıkla içine attığı ateşin de Tanrı'nın emriyle gül bahçesine dönüştüğünü unutmamak gerekir. Divan şairleri bu olaya sık sık telmihde bulunarak çeşitli söz oyunları yaparlardı. Hatta zaman zaman gülşen ile külhan (gülhan/gülhen) arasında bile anlam ilişkisi kurmuşlardır. Bilindiği gibi, külhan, eski yazıda gülhan şeklinde de okunabilir. Külhan, hamamlarda suyun ısıtıldığı bölümdür. Hayal güçleri bazen çok tuhaf çalışan divan şairleri, içinde ateş yakıldığı için külhanı gül bahçesine benzetmişlerdir. Gül bahçelerindeki serviler de şekil bakımından külhandan yükselen dumana teşbih edilir. Ateş, aşk ateşidir, duman da aşk ateşiyle yanan âşıkın âh'ı.

Dûd u ahkerdür mana serv ile gül ey bâğbân

N'eylerem men gülşeni gülşen gülhan mana

Fuzûlî

Birçok şair ateş redifli gazeller de yazmışlardır. Bu gazellerde divan şiirinin estetiğine uygun olarak ateşle uzak yakın benzerliği olan birçok unsur bir araya getirilirdi. Tabiî bu unsurların başında güller ve gül bahçeleri gelmektedir. İstanbul'da çok sayıda büyük yangına da şahit olan Şeyh Galib'in gazeli, bu gazellerin en güzellerinden biridir:

Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cûybâr âteş

Semender-tıynetân-ı aşka bestir lâlezâr âteş

Bana dûzahtan ey meh dem urur gülzârlar sensiz

Dıraht âteş nihâl âteş gül âteş berk ü bâr âteş

Çerâğ-ı bezm-i hecri olduğum yapmış yakıştırmış

Gönül pervânesine vuslat âteş intizâr âteş

Nesîm âteş çıkardı gonce-i çeşm-i ümîdimden

Bıraktı gülşen-i âmâlime berk-i behâr âteş

Gül'le uzak yakın hiçbir ilgisi bulunmadığı halde gülü hatırlatan bir kelime daha vardır: Güllâbici. Arapça "küllâbî"den gelen güllâbici, akıl

hastahanelerindeki hizmetlilere denir. Gülün güllâbici ile bir ilgisi yoktur ama, divan şairlerinin gül bahçesini aynı zamanda şifâhane (akıl hastahanesi) olarak düşündüklerini hemen belirtelim. Fuzulî bir kasidesinde “Yine o aşk delisi, o mihnet köşesinin düşkünü şifâevi diye gül bahçesine yöneldi” diyor:

Yine dîvâne-i aşk eyledi dârüşşifâ meyli
Yine gülzâre çıktı kûşe-i mihnet giriftârı

Bu beyit eskiden akıl hastalarının çeşitli güzelliklerle tedavilerinin yaygın bir uygulama olduğunu da göstermektedir. Edirne’deki Beyazıt Darüşşifası’nda akıl hastaları çeşit çeşit çiçeklerle bezenmiş bahçelerde müzik dinletilerek tedavi edilirmiş. Gülbahçesi sadece şifahane değil, eczane olarak da düşünülmüştür. Yine Fuzûlî’nin “Eğer istersen gül bahçesinde her derde deva vardır. Goncanın hokkasında sanki şifa gülsuyu var” mealinde beyti şöyledir:

Bulunur her derde istersen gülistanda devâ
Hokkasında goncenün san kim şifâ cüllâbı var

Sadece Necatî Bey, Hayâlî Bey, Fuzûlî ve Nev’î’nin gül kasideleriyle Bâkî’nin gül redifli beş gazeli bile, çiçekler sultanının eski edebiyatımızda ne kadar zengin bir hayal dünyası yarattığını göstermeye yeter.

Bu arada eski edebiyatımızda Güldeste, Gülşen, Gülzar gibi kitap adlarıyla sık sık karşılaştığımızı da belirtelim. Meselâ Güldeste-i Riyâz-ı İrfan, İsmail Beliğ’in Bursalı önemli kişiler hakkında yazdığı kitaptır. Aslında adları gül’le başlayan kitaplar ardarda sıralansa ortaya kocaman bir güldeste çıkar. Şüphesiz akla ilk gelen, Şirazlı Şeyh Sa’dî’nin dünyaca ünlü Gülistan’ıdır. Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz’ı tasavvuf düşüncesinin en önemli klasiklerinden biri olarak kabul edilir. Gülşen-i Enver, Taşlıcalı Yahya Bey’in mesnevisidir, Gülşen-i Aşk Keçecizâde İzzet Molla’nın. Gülşen-i Şuara, Ahdî’nin şairler tezkiresi.

Gülzâr-ı Savab, Nefeszâde İbrâhim’in hattatlık hakkında yazdığı kitap vb. Yüz hadis, yüz beyit, yüz mektup, yüz beyitli kaside gibi, yüz sayısı esas alınarak hazırlanan eserlere de Gül-i Sad-berk denildiğini hatırlatmakla yetinelim. Musikimizde de güllü makam adları vardır:

Gonca-i Rânâ, Güldeste, Gülizar, Gülşen-i Vefa, Gülzâr, Gülruh gibi. Ve bir bestekâr: Gülfer Kalfa; onu güllü dîbâdan bir elbise içinde hayal edebilirsiniz. Güllü dîbâ ağır, ipekli bir kumaş çeşididir ve Nedim’in bu kumaşla ilgili zarif bir beyti vardır:

Güllü dîbâ giydin ammâ korkarım âzâr ider

Nâzenînim sâye-i hâr-ı gül-i dîbâ seni

Güllü dîbâ giydin amma, nazlı sevgilim, korkarım ki dîbânın gülündeki dikenin gölgesi seni incitir.

Yeri gelmişken çeşitli şairlerden seçtiğimiz bazı “gül”lü beyitleri zikrederek masallara geçmek istiyoruz:

Var iken yüzün güle meyl eylemez dil bülbülü

Ârife bir gül yeter lâzım değil tekrâr gül

Necâtî

Kangı gülşen gülbünü serv-i hırâmânınca var

Kangı gülbün üzre gonca-i la’l-i handânınca var

Kangı gülzâr içre bir gül açılur hüsnün gibi

Kangı berk-i gül leb-i la’l-i dür-efşânınca var

Fuzûlî

Kasd ol büte dinletmedir efsânemi, yoksa

Değmez gül ü bülbül bu kadar güft ü şünûda

Nedim

Sen kim gelesin meclise bir yer mi bulunmaz

Baş üzre yerin var

Gül goncasısın gûşe-i destâr senindir

Gel ey gül-i ra’nâ

Nedim

Gülüm şöyle gülüm böyle demekdir yare mu’tâdım

Seni ey gül sever canım ki cânâne hitabımsın

Nedim

O gül endâm bir al şâle bürünsün yürüsün

Ucu gönlüm gibi ardınca sürünsün yürüsün

Enderunlu Vâsıf

Berk-i gülle andelîb-i zârı tekfîn ettiler

Bir Gülistan beytini kabrinde telkîn ettiler

Keçecizâde İzzet Molla

Masallarda Gül

Sadece divan şairleri değil halkımız da her güzellikte çiçeklerin, özellikle gülün güzelliğini görme eğilimindedir. Dilimizdeki gül’lü deyimler bu eğilimi açıkça göstermektedir. İyi babalar ailelerine gül gibi bakar, mutlu ve geçim sıkıntısı çekmeyen aileler gül gibi geçinip gider ve çocuklarını el bebek gül bebek büyütürler. Kız çocuklarına güzel olsunlar diye çokça gül’lü adlar verilir: Güldalı, Güldane, Gülizar, Gül, Gülfidan, Yazgülü, Ayşegül, Güllü gibi. Öyle kızlar ki güldükçe güller açar yüzlerinde ve o güllerin üzerine gül koklanmaz. Ufak tefek kusurlar hoş görülmelidir, çünkü gül dikensiz olmaz. Gelinlik kızlar ve evlenme çağına gelmiş delikanlılar güllü çorap giyerler. Bu, evlenme çağına geldiklerinin işaretidir. Gül şeklinde örülen oyalara ise güloya denir. Ve bir halk türküsü:

Ellerinde gül oya

Gülmedim doya doya

Bir Göze Bir Gül masalının gülünce güller açan dilberi de doya doya gülememiş, başına nice işler gelmiştir. Billur Köşk masallarından biri olmakla beraber, halk arasında değişik şekillerde anlatılan bu masal,

Muradına Eremeyen Dilber, Gülünce Güller Açan Kız ve Gül Güzeli adlarıyla da bilinir. Masalın ilgi çekici yanı, Doğu edebiyatlarının ortak mecazlarından birini somutlaştırmasıdır. Bilindiği gibi divan şiirinde de, halk şiirinde de sevgilinin yüzü (yahut yanağı) güle benzetilir. Farsça olmakla beraber gül şeklinde inceltilerek Türkçeleştirilen bu kelime ile gülmek fiili arasındaki benzerlik de şairlerin işini kolaylaştırmıştır. Gülünce yüzünde güller açmak deyimi bu benzerlikle doğrudan ilgilidir. Masaldaki dilberin ise yüzünde, güldüğü zaman gerçekten güller açmakta, ağlayınca da gözlerinden inciler dökülmektedir. Çünkü fakir, fakat iyi yürekli bir zembilcinin kızı olarak dünyaya geldiğinde üç melek onun için üç dilekte bulunmuştur: “Güldükçe güller açılsın”, “Ağladıkça inciler saçılsın”, “Uyusun da büyüsün, bastığı yerleri çayır çimen bürüsün”.

Ve kız büyür. Gerçekten güldükçe yüzünde güller açmakta, ağladıkça gözlerinden inciler saçılmaktadır. İyi yürekli zembilci, gülleri ve incileri zembil zembil satarak zengin olur. Birçok masalda olduğu gibi, Bir Göze Bir Gül’de de, padişahın yakışıklı oğlu güldükçe güller açan kızı görerek evlenmek isteyecek, fakat kıskanç ve kötü yürekli bir kocakarı, allem edip kallem edip kendi çirkin kızını onun yerine geçirmeyi başaracaktır. Hem de gözlerini elinden alarak…

Elmas Beşik masalında ise, bahar çağında çiçeklerle açılan, kuşlarla şakıyan Gülbahar adlı bir padişah kızı,

Gül mevsiminde, bahar çağında çiçeklerle açılır, kuşlarla şakır ama, sesi öyle titrek, kendi öyle ürkektir ki yad avcıdan kaçan ceylan misali. Ele güne görünmez, toya düğüne gitmez; çıkarsa havuz başına çıkar, işlerse gergef işler elvan elvan, benek benek; gayrı ne düğün, ne dernek. Günlerden bir gün gene havuz başında altın gergefini kurmuş gülün üstüne gül işlerken üç kuş bir ağacın dalına konar. İçlerinden biri öyle bir bakar ki Gülbahar yüreğinden vurulup yemeden içmeden kesilir. Bu kuş, iki güzel perinin aşık

olarak kuş haline getirdikleri Bahtiyar adlı yakışıklı bir gençtir. Sevdiği kuşu sonunda bulan ve onunla perilerden gizli olarak evlenen Gülbahar, gebe kalınca, sevdiğinin yanından ayrılmak zorunda kalır. Bahtiyar onu kanatlarına alıp kendi anasının evine bırakır. Derken Gülbahar'ın bir çocuğu dünyaya gelir. Bir gün onu ninniler söyleyerek uyutmaya çalışırken Bahtiyar kuş gelip pencereye konar:

-Gülbahar'ım, bahar erdi mi?

-Erdi Bahtiyar'ım, erdi.

-Gül gonca verdi mi?

-Verdi Bahtiyar'ım, verdi.

-Ay mı, yıldız mı?

-Ay dersen ay, yıldız dersen yıldız; nurtopu gibi bir kız!

-Öyleyse adını ben veriyorum, Goncagül! Ömrünü de Allah versin!

Adının sadece baş harflerini (K.D.) bildiğimiz bir hanım tarafından derlenip kitabî bir dille yazılan ve 1329 (1912) yılında Türk Masalları adıyla yayımlanan masallardan Çengi Dilaver'de de gül, çok önemli bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Masalın kahramanı olan şehzâde, Çengi Dilaver adlı mekkâre bir kadının köşkündeki muhteşem gülü alıp kız kardeşine getirmek zorundadır. Elindeki sihirli kâğıtlardan birini yakınca karşısında beyaz sakallı bir derviş peyda olur ve Çengi Dilaver'in dünyada benzeri olmayan gülünü alabilmesi için, köşkün kapısında koyunun önündeki eti köpeğin önüne, köpeğin önündeki otu koyunun önüne koymasını, açık duran kırk kapıyı kapamasını, kapalı kırk kapıyı da açmasını söyler. Kırkıncı kapıdan sonra önüne geniş bir bahçe çıkacaktır. Çengi Dilaver'in gülü işte o bahçededir. Şehzâde dervişin bütün dediklerini yapar, gülü koparıp dönerken bütün çiçekler "İmdat, imdat! Çengi Dilaver'in gülü çalındı!" diye feryat ederlerse de atı alan Üsküdar'ı geçmiştir.

Aynı masalın sonunda Çengi Dilaver, şehzâdenin ve kız kardeşinin dostu olacak ve şahzadeye bir gül, kıza da bir karanfil verecektir. Çocuklar, saraya davet edildikleri gün, kötü kalpli teyzelerinin iftirası yüzünden yarı beline kadar gömülmüş olan annelerinin yanından geçerken gülü sağ omuzuna, karanfili de sol omzuna koyarlar. Kadın gülü koklayıp gömüldüğü yerden kurtulur, karanfili koklayınca da eski gücünü ve güzelliğini yeniden kazanır.

Ignacz Kunos'un Türk Masalları'nda da Bir Göze Bir Gül masalının bir varyantı Gül Güzeli adıyla yer almaktadır. Sihirli Gül masalında Yemen padişahının oğlu, bir başka padişahın büyüye uğramış kızını, bir cadının bahçesinden çaldığı sihirli beyaz bir gül'le kurtarır. Nar Tanesi masalında, büyüyle kuş haline gelen padişah kızı, şehzâdenin nişanlısı tarafından kafası koparılarak öldürülür. Kızın bahçeye dökülen kanlarından birçok gül ağacı biter. Bahçıvan bu gülleri koparıp bir kocakarıya verir. Kocakarı, bir bardağın içine koyduğu güllerden birinin hiç solmadığını görür, merak edip büyük bir istekle koklayınca gül yeniden kuş olup uçuverir.

Halk hikâyelerinde gül'lü isimler epeyce yaygındır: Güllü Han ile Melikşah, Mahi Varaka ile Gülşah, Hüsrev ile Gülruh, Gül ile Sitemkâr hikâyelerinde olduğu gibi. Bu sonuncu hikâye, Azerbaycan'da Şehzâde Sanuber adıyla anlatılmaktadır. Azerbaycan varyantında, Şebistan padişahı Ferruh Şah'ın kızı Gül, Çin padişahı Hurşit Şah'ın oğlunu bir çiçek koklatarak kendine âşık eder. Çiçeği koklar koklamaz bayılan şehzâde Sanuber, ayıldığında Gül'ü bulamaz ve yanına arkadaşlarını alarak yollara düşer.

Gül-i Muhammedî

Modern edebiyatımıza geçmeden önce, gülün dinî ve metafizik anlamları dolayısıyla bezeme sanatlarında da sevilerek kullanıldığını

hatırlatmakta fayda vardır.

Çok erken dönemlerden itibaren üsluplaştırılmış olarak süsleme programlarında yer alan gül, başta kitap sanatı olmak üzere, çinilerde, kalem işlerinde, halı, kumaş ve işleme desenlerinde, taş ve tahta oymacılığında, maden, cam ve deri işlerinde sevilerek kullanılmış bir motiftir. Öte yandan, peygamber ve gül sevgisi gül şeklinde Hilye-i Şerif'ler yapılmasına da yol açmıştır.Verd-i Muhammedî yahut Gül-i Muhammedî denen bu ilgi çekici kompozisyonlarda, dal ve yapraklar ortasında açılmış tek gülün üzerinde Muhammed yazısı, yapraklarda da Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma (âl-i abâ) ve cennetle müjdelenenlerin adları (aşere-i mübeşşere) okunurdu. Prof. Dr. Beyhan Karamağralı, bir makalesinde Berlin Staatsbibliothek'teki bir yazmada yer alan Gül-i Muhammedî'lerden söz etmiştir. Bu hilyelerden birinde, gülün ve goncalarının taç yaprakları, pembenin kırmızıya varan koyu tonları ve beyaza doğru açılan açık tonlarıyla gölgelendirilmiştir. Dallarla gövde koyu yeşil renktedir. Gülün üzerine altın hatla şunlar yazılmıştır:

"Kim peygamber efendimizi vasfetmeye kalkarsa şöyle desin: Ne aşırı uzun, ne de kısa idi, ne toplu nede zayıf idi. İnsanların en güzeliydi. Siyah iri gözlü idi".

Gülün yaprakları üzerine de peygamberin eşlerinin adları yazılıdır: En uçtaki yaprakta Hatice-i Kübrâ, Âişe-i Sâdıka, bu yaprağın altında solda Sevde, Hafsa, Ümmü Seleme ve Ümmü Habibe adları yer alır. Onun altındaki yaprakta Sebe, sağda en uç taraftakinin altında Zeynep binti Cahiş, Zeynep binti Harime ve Meymune bulunmaktadır. Alttaki tek yaprak üzerinde de Cubriye'nin adı okunur. Gül-i Muhammedî'nin diğer kısımlarına da Ashab-i Kehf'in adlarıyla dört halifenin hususiyetleri kaydedilmiştir.

XVI. yüzyıldan sonra natüralist üslupta da resmedilmeye başlanan gül, kitap sayfalarında gerek tek olarak, gerekse diğer çiçeklerle birlikte buket halinde görünmeye başlar. Bu arada Ali Üsküdârî gibi önemli gül ressamları da yetişmiştir. Bu ressamlar zincirinin son halkasını teşkil eden Gülbün Mesara, bir yandan babası merhum A. Süheyl Ünver'den devraldığı ince zevki ve estetiği, tezhip ve minyatürlerinde büyük bir ustalıkla devam ettirirken, diğer yandan eskilerin gerek tek çiçek halinde, gerekse buket olarak yaptıkları gül motif ve tasvirlerini toplayıp benzersiz tekniğiyle yeniden üreterek harikulade bir koleksiyon vücuda getirmiştir.2

Modern Edebiyatımızda Gül

Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre, yeni edebiyatın daha ilk örnekleri bizi Orta Çağ'ın bahçe ve bostanından çıkarmıştır. Eşyayı dağınık unsurlar halinde ve sadece mazmunlara vesile olmak için saymakla yetinen gazel ve minyatür estetiğinden geniş ve canlı tabiata doğru çıkış, Tanpınar'a göre, ilk yenilenme devrinin en önemli keşfidir. Edebiyatımızda gerçekten Tanzimat'tan önceki baharlarla sonraki baharlar, tabiatı anlayış bakımından birbirine hiç benzemez. Yeni şair ve yazarlar, tabiatı, unsurlarını birbirinden ayırarak değil, akademik bir ressam yahut fotoğraf makinesi gibi bütün olarak görmeye çalışmaktadırlar. Nitekim, Tanzimat'tan sonraki edebiyatın tabiat görüşü büyük ölçüde manzara resimlerine ve fotoğrafa bağlı olarak gelişmiştir. Fotoğraf makinesi, Batı'da sanatçıları tabiatı taklit etmekten kurtarırken, bizde tam tersi bir rol üstlenmesi ilgi çekicidir. Servet-i Fünun mecmuasında resim unsuru bol bol kullanılır. Resim altı olarak yazılan şiirler, yeni tabiat görüşünün niteliğini ve Servet-i Fünun'cuların tabiata yükledikleri anlamı vermeleri bakımından son derece önemlidir. Recâîzade Mahmud Ekrem'in Koparma adlı şiiri bu bakımdan üzerinde durulmaya değer. Resimdeki güzel kızla kopardığı gül arasında benzerlik kurarak bir çiçeğin bir çiçeği öldürmesine hayret eden ve bu olay etrafında neredeyse

bir trajedi yaratan Ekrem Bey'in duygusallığı "marazî" ölçülere varmaktadır:

Revâ mı bir çiçek etsin imâte bir çiçeği?

Gülersin âh! benim hissimin sabâvetine.

Demez mi hiç sana kalbin-bakıp terâvetine-

Ki: "Geçti kaç seherin kimbilir buna emeği?

Tabiatın bu da nev-reste bir güzel kızıdır.

Koparma! Bir gülü kırmak bana büyük sızıdır".

Manzarada, Cenab Şahabeddin'in Elhân-ı Şitâ'da "ufacık bir çiçekli yelpâze" diye tarif ettiği kelebekler de vardır. Güzel kızı kendisine rakip zanneden zavallı kelebek, aşkını sabırsız bir halde beyan ettikten sonra talihine kahrederek hazin bir âh gibi uçup gitmiştir. Ekrem Bey, resimdeki kıza bu sefer de kelebeğin haline acımasını söyleyerek yalvarır:

Yazık! Şu âşık-ı âvâre derd-nâk olacak.

Koparma! Gül kırılırsa o da helâk olacak!

Sonra gözlerine bir gonca ilişir; koparılan gülün tek kız kardeşi olmalı! Ekrem Bey resimdeki kıza "Düşün!" der, "O hâher-i bîçâre şimdi tek kalacak!" Fakat bütün yalvarmaları, gülü koparmaması için ileri sürdüğü bütün sebepler boşa gider. Güzel kız, kendisi gibi ter ü tâze gülü koparmıştır işte. Ekrem Bey şiirinin son kıtasına şu sitemkârâne mısralarla başlar:

Kopardın öyle mi? Tak bari göğsüne gülü.

Hararetinle solup gitmesi muvafıkdır.

Recâîzade Ekrem Bey, çiçekler etrafında inanılmaz safdillikte bir şiir dünyası kurmuştur. Birinci Zemzeme'deki Çiçek adlı şiirinde de eşsiz güzellikteki çiçeklerin ömürlerinin kısalığına üzülür ve dünyada her şey fani olmakla beraber, iki şeyin sonunun pek hazin olduğunu söyler; biri

solmuş bir çiçektir, diğeri ise veremli bir kız. Çiçek imajı da böylece Servet-i Fünun'un teverrüm edebiyatında yerini alır:

Recâîzade'nin çiçekler karşısındaki bu aşırı hassasiyeti, şüphesiz, tabiatla ilgili düşüncelerinin bir sonucudur. Takdir-i Elhan'da "Tabiat gibi bir hâce-i bedâyi' dururken şundan bundan ta'lim-i şi'r etmeğe tenezzül mü edilir? " diyen şairimiz, tabiatta çirkinliğin bulunmadığı kanaatindedir. Eski şiirimizde çok kullanılan bülbülün güle aşkı imajını da, çağdaşlarından birçoklarının aksine, yaratılışına uygun bulur ve eleştirilere katılmaz. Pejmürde adlı kitabında yer alan Gül-Bülbül başlıklı yazısında, tabiatın bu iki güzel varlığını niçin sevdiğini uzun uzun anlatır.

Kokulu çiçekler arasında bahara en erken yetişenin gül olduğunu söyleyen Recâîzade, gülün pembesi, kırmızısı, sarısı, beyazı, moru, siyaha mail olanı, hatta yeşili bulunduğunu; bu güllerin hepsi ayrı bir güzellikte olmakla beraber, kendisinin pembe gülü tercih ettiğini söyler ve âdeta kendinden geçerek, bildiği bütün güzel sıfatları gül için sıralamaya başlar:

"Evet! O nâzik şükûfe-i bahârî o kadar güzeldir ki "Güzel" lafzı ondaki letâfeti ifâdeye kifâyet etmez. O ne resm-i matbu. o ne reng-i dil-pezîr. o ne enfes nefha-i cân-perver. o ne nâzik hey'et-i hoş-nümâ. o ne vaz'-ı kibârâne ve asîlâne… bâhusus o ne tavr u edâ-yı istiğnâkâranedir! Daha gonca halinde derlitoplu iken bir türlü güzeldir: Güya tavr u hey'et-i nisvâniyyeti henüz iktisab edememiş şafak çehreli bir perîzâde-i ma'sûmü'l-hâldir! Nîm küşâyişe meyl edince letâfeti daha başkalaşır […]"

Aynı hassasiyet Fecr-i Âtî şairlerinde de devam edecektir. Ahmet Haşim'in ilk şiirlerinde çiçekler Servet-i Fünun duyarlığını yansıtır. Fakat Göl Saatleri ve Piyale'de çiçekler, onun çok özel şiir dünyasında zengin çağrışımlarla yüklü semboller olarak karşımıza çıkar. Özellikle gül, rengi dolayısıyla, Haşim'in en sevdiği çiçektir. Merdiven şiirinde kanayan güllerle karşılaşırız:

Eğilmiş arza kanar, muttasıl kanar güller

Bir Günün Sonunda Arzu'da, fecrin kızıllığı iri, sonsuz ve neyden daha fazla inleyen güllerle anlatılmıştır:

Yorgun gözümün halkalarında

Güller gibi fecr oldu nümâyân,

Güller gibi… sonsuz iri güller,

Güller ki kamıştan daha nâlân;

Gün doğdu yazık arkalarında!

Havuz şiirinde, sevgili, gökyüzünü gizli bir örtü gibi üzerine çekmiş, mehtabı bir kemer gibi beline takmıştır ve "Yıldızlar onun güldür elinde". Bir başka şiirinde (Bülbül), gül havada savrularak fecri kızıla boyar:

Savrulmada gül şimdi havâda

Gün doğmada bir başka ziyâda

Ve Birlikte şiirinde ay, altın bir güldür:

Gecenin dallarında şimdi açan

Bu kamer

Bu altın gül.

Savaş yıllarında çiçeklere yüklenen anlamlar daha başka olmuştur. Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun Padişahım Alınız Menekşelerimi Veriniz Gülümü ve Sümbül Kokusu adlı hikâyeleri bu bakımdan ilgi çekicidir. Birincisinde, kocası Trablusgarp'ta savaşan Samime Hanım, çiçeklikte duran beyaz güle bakarak şöyle düşünür:

"Bu vatanın her avuç toprağı bir şehid kanıyle yoğrulmuş iken nasıl oluyor da bahçelerinde yine beyaz güller, ak zambaklar, sarı papatyalar yetişiyor? Her köşesi inleyen bir ninenin, kahrolan bir sevgilinin acı yaşlarıyla sulandığı halde nasıl oluyor da çiçeklerin göbeklerinde yine her arı bir içim tatlı, her kelebek bir parlak renk buluyor? "

Samime Hanım'ın hizmetçisi Ayşecik'in babasıyla nişanlısı da aynı cephededir. Ayşecik bir gece rüyasında gördüğü nişanlısı Tosun'dan ayrılmak istemez. Bunun üzerine Tosun, "İnşallah birkaç gün sonra buralardan düşmanı kovalım. İşte o zaman padişah babamıza bir demetçik çiçek götür ve mukabilinde beni ondan iste. Padişahlar çiçekleri severlermiş" der. Ayşecik çaresizlik içinde, padişahı nasıl göreceğini sorunca şu cevabı verir: "Gönlüm diyor ki ben şehit olmamışsam mutlaka vereceksin".

Ayşecik uyandıktan hemen sonra bahçeye iner, her zaman sararmış yapraklarını ayıkladığı, topraklarını yumuşattığı menekşe tarhından o sabah açmış menekşeleri toplayarak küçük bir demet yapar ve ince ipek kâğıdına sarar. Hanımcığı akşam ona "Çiçeklerin râyihası renklerin lisanıdır" demiştir. "Belki padişahın ruhaniyeti bu menekşelerin yalvaran sözlerine âgâh olur". Ve çarşafına sıkı sıkı sarınan Ayşecik, Dolmabahçe Sarayı'na doğru yola çıkar. Sarayın karşısındaki duvara dayanacak, pencerelere gözünü dikecektir. Padişah elbette pencereden bakıp onu görecek, merak edip huzura çağırtacaktır. O da hemen ayaklarına kapanıp, "Padişahım, alınız menekşelerimi, veriniz gülümü!" diyecektir.

Düşündüğü gibi, saraya varıp karşısındaki duvarın önünde gözlerini dikeceği bir pencere ararken uzaktan gelen bir muzıka sesi duyar. Birkaç bölük asker talime gitmektedir. Tabur önünden geçerken, en arkada yürüyen ve kızıl fesi, geniş omuzlarıyla nişanlısı Tosun'a çok benzeyen bir neferle göz göze gelir. "Tosun!" diye zayıf bir çığlık atan Ayşecik, gözleri kararak çamurların üzerine düşüverir. Hikâyenin sonunu Ahmet Hikmet Bey'den dinleyelim:

"Ayşe aldanmıştı, bir örnek elbise giyen her nefer yekdiğerini andırırdı. Zavallı kız bu simada Tosun'un hayalini görmüştü. Hemen bir polisle oradan geçenlerden birkaç kişi Ayşe'yi ayılttılar. Kendisine gelince etrafına

bakındı. Elinden düşen menekşelerin çamurların içinde ezildiğini gördü. İpek kâğıdından beyaz kefenleri içinde cansız yatan bu mor çiçeklerin mini mini na’şları üstünde bir mezar taşı hüzniyle dimdik dondu kaldı. O dakika, Tosun’un rüyadaki ‘Ben şehid olmamışsam çiçekleri mutlaka vereceksin’ sözleri yıldırım gibi beynini yaktı, ‘Demek ki bitti, o da bitti!’ dedi ve ağlayan gözlerini matem rengindeki peçesinin bulutu altında sakladı”.

Müftüoğlu’nun hikâyelerinden anladığımıza göre, eski İstanbul çiçekçileri, çiçeklerini “Bahar kokuları!” yahut “Bahariye kokuları!” diye bağırarak satıyorlardı. Bahar adlı hikâyesinde Müftüoğlu, büyük acılar çekmiş bir çiçek satıcısının bu nefis bahar kokularında kendi ıstırabını nasıl bulduğunu anlatır. Sepet içindeki sünbüller, fulyalar, zerrinler, menekşeler, şebboylar, ona “müdebdeb ve muhteşem tarih sahneleri, mutantan ve muazzam zafer levhaları gösterir, rakik ve ulvî şiir neşideleri okurken”, çiçek satıcısı Mazlum için tamamen başka anlamlar taşımaktadır: “Lâle bir açık yara, gonca bir kan pıhtısı, sünbül çitişmiş bir hasta saçı, menekşe mavi gözlerin damla damla yaşı…”

İstanbul’un eski baharları, Yahya Kemal’in de büyük aşkıdır. Gurbette İstanbul’u hep âşinalıkları aşka dönüştüren baharlarıyla hatırlar. Belki de bir gurbet dönüşü, Moda’da şafaktan önce uyanır ve odasını bahar kokularıyla dolmuş bulur. Bütün varlığı derin bir hazla büyülenmiş, anne topraktan yayılan bu sevgi sürekli oldukça ölümden korkulmayacağını, korkulmaması gerektiğini düşünmeye başlamıştır. Yahya Kemal, Moda’da Mayıs şiirini, bütün kelimelerinde İstanbul baharlarının ve İstanbul estetiğinin hissedildiği şu mısralarla tamamlar:

Bugün ne semtine baksam, çiçek, çimen, yaprak!
İçinde râhata varmış yatan aziz ölüler
Demek ki böyle bahar örtüsüyle örtülüler!

Bunun için Rindlerin Akşamı şiirinde “Ya lâle açmalıdır göğsümüzde, yâhud gül” diyen Yahya Kemal’in Rindlerin Ölümü’nde, Hafız’ın serin serviler altındaki kabrinde her seher bir gül açar ve her gece bir bülbül öter. Her ne kadar Hafız’dan ve Şiraz’dan söz ediyorsa da, Yahya Kemal bu şiirinde de İstanbul’u ve İstanbul’un toprağına karışmış aziz ölüleri anlatmaktadır:

Hâfız’ın kabri olan bahçede bir gül varmış;

Yeniden her gün açarmış kanayan rengiyle.

Gece bülbül ağaran vakte kadar ağlarmış

Eski Şîrâz’ı hayal ettiren âhengiyle.

Ölüm âsûde bahar ülkesidir bir rinde;

Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.

Ve serin serviler altında kalan kabrinde

Her seher bir gül açar, her gece bir bülbül öter.

Ahmet Haşim’de de karşılaştığımız “kanlı gül” imajı, Yahya Kemal’in iki ayrı şiirinde, Telâki ve Ses’te kullandığı “Bir kanlı gül ağzında ve mey kâsesi elde” mısraında da yer almıştır. Bazı şiirlerde ise gül ateşle birleşir:

Karşı dağlarda tutuşmuş gibi gül bahçeleri

Koyu bir kırmızılık gökten ayırmakta yeri

Süleymaniye’de Bayram Sabahı

Onlar ki güller tutuşan bahçededirler

Vuslat

Akıncı şiirinde, şehit olarak cennete giden akıncılar güleri görünce savaşı hatırlarlar:

Cennette bugün gülleri açmış görürüz de

Hâlâ o kızıl hatıra titrer gözümüzde

Mohaç Türküsü’nde zafer gül yüzlü bir âfete, öpüşleri ise lâleye benzetilir. Geçmiş Yaz şiirinde mehtap, iri güller ve sevgilinin en güzel

aksi, bir rüyanın unsurları olarak bir aradadır. Endülüs'te Raks'ta ise gül, bütün şiire rengini veren imajdır:

İspanya varlığıyla bu akşam bu güldedir

Ahmet Haşim'de olduğu gibi, Yahya Kemal'in şiirlerinde de çeşit olarak çok az çiçek vardır. Kendi Gök Kubbemiz'deki şiirlerde lâle birkaç defa geçer. Zambak, leylak, yasemin, karanfil ve erguvan da bir veya birkaç defa zikredilen çiçeklerdir. Gül'ün Yahya Kemal'in şiirinde bütün çiçekleri gölgede bıraktığı söylenebilir. Bahçelerden Uzak adlı şiirinde, bunun sebebi çok güzel açıklanmıştır:

İstemem artık ışık, râyiha, renk âlemini,
Koklamam yosma karanfille güzel yâsemini.
Beni bir lahza müsait bulamaz idlâle,
Ne beyaz bâkire zambak, ne ateşten lâle.
Beklemem fecrini leylaklar açan nîsânın,
Özlemem vaktini dağ dağ kızaran erguvanın.
Her sabah başka bahar olsa da ben uslandım,
Uğramam bahçelerin semtine, gülden yandım.

Yahya Kemal'in bu şiirini ithaf ettiği talebesi ve dostu Ahmet Hamdi Tanpınar'a gelince, o bir gül şairidir. Az sayıdaki şiirlerinden biri Gül adını taşır. Dört şiirin adında da gül vardır: Bir Gül Tazeliği, Bir Gül Bu Karanlıklarda, Güller ve Kadehler, Hep Aynı Gül. Bütün şiirlerinde "gül" kelimesini otuz dört defa kullanmıştır. Diğer çiçeklerden zambak üç, nergis ve menekşe ikişer, nilüfer, erguvan, leylâk ve lotus da birer defa zikredilir. "Çiçek" kelimesi ise sekiz defa geçmektedir. İlgi çekici olan, Tanpınar'ın lâle'den sadece Kış Bahçesi adlı şiirinin ilk şeklinde söz etmiş olmasıdır: "Lâlenin üslubu, gülün sevinci, menekşenin kederi". Bu mısra daha sonra "Gülün sevinci, menekşenin kederi" şeklinde kısaltılmıştır.

Tanpınar’ın güle niçin tutkun olduğu ve lâleye niçin ilgisiz kaldığı, İstanbul’un Mevsimleri ve Sanatlarımız başlıklı ünlü yazısında açıklığa kavuşmaktadır. Yahya Kemal’in de tutkun olduğu İstanbul baharından kendine has renkli, cünbüşlü üslubuyla söz eden Tanpınar’a göre, eskiler baharı ya tabiatta, yahut tecrit halinde tek bir manzarasında sever ve daha çok gül ve lâlede tanırlardı. Diğer çiçekleri bir motif gibi iç içe hayallerde, kumaş ve çinilerde yaptıkları gibi bahar halısını dokumak için kullanırlardı.

“Fakat gül ve lâle kendileri olarak mevcuttular. Çünkü biri en cömert plastik, öbürü erişilmez üsluptur […] Şurası var ki, üslub daima kültüre ve medeniyete aittir. Lâle bir üslûb motifi idi. Dört asırlık rakibi gül ile aralarındaki fark budur. Gül motif değildir, yaşayan hayattır. Lâle zevkinde şairlerimizle düyayı pek az birleştirebilirim. Halbuki gülde Ronsard’dan Rilke’ye kadar bir yığın şair Nedim’le beraber yürürler”.

Tanpınar’ın Huzur romanının kadın kahramanı Nuran da lâleyi “fazla üslup” bulur. “Elbisem eski olsun, fakat bahçemde iyi güller yetişsin” diye düşünen Nuran gülü sevmekte, özellikle Hollanda Yıldızı denilen kadife güllerine çıldırmaktadır. Oturacakları evin bahçesi için yığınla bahçe planı ve desenler çizer ve çiçek adlarını, renk topluluklarını kâğıtların kenarlarına yazar. Nuran’a göre, bir bahçede renkler karışmamalı, bir renkten öbekler, meselâ sade kırmızı, sade mor çiçek tarhları olmalıdır. Bu özellikleri taşıyan bahçe, gerçek Türk bahçesidir.

Hayatımızda devam eden şeyleri arayıp bulmada maharet sahibi olan Tanpınar’ın gülü hem devam eden, hem de şiirimizi dünya şiirinin asıl ırmağına bağlayan bir imaj kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Gül, onun şiirinde hemen her tür duyguyu yüklenen temel imajlardan biridir. Bakarsınız, mahmur, uğultulu yaz sabahlarının her ânını bir gül tazeliğinde görür (Bir Gül Tazeliği). Bakarsınız,

Bir gül bu karanlıklarda

Sükuta kendini mercan

Bir kadeh gibi sunmada

Zamanın aralığından.

Gezinti’de Ülker, Demirboğa ve Altınkepçe, gök bahçesinin tılsımlı gülleridir. Selâm Olsun’da ötelerden dünyaya selâm gönderildikten sonra, “Bahçelerde hâlâ güller açar mı? “ diye sorulur. Şiirin son dörtlüğünde ise “ışıktan, çocuk sesinden, gül ve sarmaşıktan” uzak kalmış olmanın hüznü dile getirilir.

Belki rüyâlarından bu tâze açmış güller

Bu yumuşak aydınlık dalların tepesinde

Her Şey Yerli Yerinde

Yarın bir gül açar bu bahçelerde

Belki son çığlığı boğulanların

Defne Dalı

Bağrında bir bıçak yarası boşluk,

Simsiyah kesilir gözünde ufuk,

Siyah açar güller ve siyah öter

Ömrün gecesinde öten bülbüller…

Güller ve Kadehler

Tanpınar’ın Güller ve Kadehler şiirinde anlattığı boşluk duygusu, zaman zaman, ruhunu karartan ve daha önce zevk aldığı her şeyi anlamsız bulmasına yol açan bir kâbus gibi üzerine çöker. Beş Şehir’in Bursa’da Zaman bölümünde, Bursa’ya son gidişinde yaşadığı böyle bir kâbusu da anlatmaktadır. Her şeyin ardında kaderin o büyük çarkı işlemekte değil midir? Hayat nimetlerinin değişikliği içinde, bize yaratıcı işaretten kalan en büyük mirasın can sıkıntısı olduğunu düşünen Tanpınar, Bursa’da böyle karanlık düşünceler içinde bir kır kahvesine oturur. İhtiyar kahveci bir eliyle bu meyus misafirin iskemlesini düzeltmeye çalışırken, diğer eliyle de

muhteşem bir gülü şairin hemen önündeki şadırvanın içine zarif bir hareketle fırlatıverir. O andaTanpınar'ın gözlerinde saat, manzara, kısaca her şey bir bahar tazeliğine boyanır ve onun kıymetler dünyasına yeniden doğmasına yol açar. "Gül, ey bir âna sığmış ebediyet rüyası!" mısraıyla biten Gül şiirinde işte böyle bir doğuş anlatılmaktadır:

Gül, Tanpınar'ın şiirlerinde gerçekten çok değişik ve çarpıcı imajlarla karşımıza çıkmaktadır. Sabahlar ve ikindiler, tek bir baharın değişik gülleridir (Karışan Saatler İçinde). Aynı şiirde "gül yangını", Raks'ta "gül kasırgası" ve "gül fırtınası" imajları vardır. Birgün İcadiye'de "Bugünün rüzgârında yıkanan mazi gülü"nden söz edilir. Bir Başka Yıldız'da "derin gül", Eşik'te "zaman gülü", "gül nağmesi", Hangi Eşikte'de "toprağın gecesine yaslanan gül", Isfahan'da "ufukta açan alevden güller" ve daha birçok imaj, Tanpınar'ın âdeta gül etrafında örülmüş bir hayal dünyasına sahip olduğunu göstermektedir. Bu hayal dünyasının en güzel ürünlerinden biri de, bizce Kış Bahçesi şiirindeki şu mısralardır:

Ne güzeldi o kış bahçesinde
Güllerin çok derinlerde çalışan uykusu
Sana bir bahar hazırlamak için

Modern şiirimizde gül ile bülbül geleneksel ilişkisiyle ele alınmıyor; şairler haklı olarak bülbülün güle duyduğu aşkı bayat buluyorlar. Bu bakımdan Yahya Kemal'in Rindlerin Ölümü şiiri, gül-bülbül edebiyatına söylenmiş bir mersiye ve hüzünlü bir sonsöz sayılabilir. Bununla beraber gülden bütünüyle vazgeçen şair yoktur; o hâlâ saltanatını özellikle şiirde tek başına sürdürüyor. Hatta bazı şairlerde dinî ve metafizik anlamlarını yeniden yüklenmiş ve modern şiirle eski şiir arasında bir köprü vazifesi görmeye başlamıştır. Sezai Karakoç'un Gül Muştusu'nda gülün ardındaki bütün kültür modern şiire başarıyla taşınır:

Güllerin içine yağdığı

Bahar aydınlıklarının
Şeyhe yaklaşan bir mürit gibi
Doluşu bahçemize
Bahar gelmiş gülü zorlamada
bulutun içinde gülün özü döğülmede
Sonra bir yağmurla
Ufak bir yağmurla
Ufak bir esintiyle
Dökülecek bahçelerin üstüne
Yaratılışa dönmüşümdür baharla
ilk yaratılışa
Gül saçarım düşmanıma bile

Gül, Gül Muştusu'nda ebediyeti simgelemektedir. Karakoç'un Hızırla Kırk Saat ve Tahanın Kitabı adlı eserleriyle birlikte düşünülmesi gereken Gül Muştusu, özlenen ülkenin ve medeniyetin nitelikleri üzerine söylenmiş bir şiirdir diyebiliriz:

Kuzuların doğması nasıl beklenirse o ülkede
Güllerin açması da öyle beklenir gün doğmadan önce
Bahar yağmurları böyle güllere gebe
İner gökyüzünden bahçelere
Nişanlarda gül şerbeti içilir
Hastalara gül şurubundan ilaç
Gül bir yeni yıl gibi
İğde kokularında üzüm asmalarında güllerde
Zengindir gülleriyle bu ülke her şeyden önce
Kırk yıl öteye gitseler de
Bu yerliler
Gül açar gül kapanır boyuna gönüllerinde

Gül taşırlar dünyanın bütün ülkelerine

Osman Ertuğrul oğlusun
Oğuz Kara Han neslisin
Hakkın bir kemter kulusun
İslâmbol'u aç gülzar yap

2 Bu koleksiyon kitap haline de getirilmiştir. Bk. Sühey Ünver-Gülbün Mesara: The Trurkish Rose, Kule Yayıncılık, İstanbul 1999.

ABDÜLAZİZ BEY: Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri I (Haz. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

AHMED EFLÂKÎ: Ariflerin Menkıbeleri (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973.

AHMET HAŞİM: Bütün Şiirleri, (Haz. İnci Enginün), Dergâh Yayınları, İstanbul 1987.

AHMET RASİM: Tarih ve Muharrir, İstanbul 1329.

AKSEL, Malik: Sanat ve Folklor, MEB Devlet Kitapları, İstanbul 1971.

AKTEPE, Münir: "Dâmad İbrahim Paşa Devrinde Lâle", Tarih Dergisi, C. IV., nr. 7 (1952); C. V, nr. 8 (1953); C. VI, nr. 9 (1954).

——, "Dâmad İbrahim Paşa Devrinde Lâleye Dair Bir Vesika", Türkiyat Mecmuası, C. XI. (1954).

——, "Kağıdhane'ye Dair Bazı Bilgiler", Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, TTK Yayınları, Ankara 1976.

ALTINAY, Ahmet Refik: Eski İstanbul, İstanbul 1931.

——, Lâle Devri, Ankara 1973.

——, Onbirinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1931.

——, Onikinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1930.

——, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1930.

AMİCİS, Edmondo De: İstanbul 1874 (çev. Beynun Akyavaş), TTK Yayınları, Ankara 1993.

ATASOY, Nurhan-Julian Raby: İznik Seramikleri, TEB Yayını, Londra 1989.

AYBET, Nahit: Fuzuli Divanında Maddî Kültür, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

AYVAZOĞLU, Beşir: Güller Kitabı, 6. bs., Ötüken Neşriyat, İstanbul 2001.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı: XVIII. Asırda Lâle, İstanbul 1950.

BAYTOP, Prof. Dr. Turhan: "Osmanlı Lâlesi", Lâle, nr. 5, Aralık 1987.

——, Türk Bitki Adları Sözlüğü, TDK Yayınları, Ankara.

BEYATLI, Yahya Kemal: Kendi Gök Kubbemiz, 1000 Temel Eser, İstanbul 1969.

BUSBECQ, Ogier Ghiselin: Türk Mektupları (Çev. Hüseyin Cahit Yalçın), İstanbul 1939.

CEVAD RÜŞDÜ: "Eski Bahar Çiçeklerimiz", İkdam, 28 Temmuz 1917.

——, "Fennî Mehmed Çelebi", Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, C. III, No. 22-53, 1336.

——, "Ferahname", İkdam, 3 Kânunuevvel 1920.

——, "Meşahir-i Lâle-perverândan Ataullah Efendi", Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, C. III, No. 25-56, 11 Cemaziyelevvel 1336.

——, "Millî Çiçeklerimizden Karanfil", Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, No. 29, 1917.

——, "Sultan Mehmed-i Rabi Devrinde Çiçek Encümen-i Danişi", Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, No. 3, 5 Teşrinievvel 1332.

——, "Türklerde Çiçek Zevki ve Azizi Kadın, Fatma Hatun", Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, No. 6, 26 Teşrinisani 1332.

D'ISTRA, Dora: Osmanlılarda Şiir (Çev. Semay Taneri), İstanbul 1982.

DAYIGİL, Feyzullah: “İstanbul Çinilerinde Lâle”, Vakıflar Dergisi I (1938), II (1942).

DEMİRİZ, Yıldız: “Kitap Süslemesinde Gül”, İlgi 32, Kasım 1981.

——, Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1986.

——, “Topkapı Sarayı Kütüphanesi H. 413 Sayılı Sümbülname ve Osmanlılar’da Çiçek İthali Hakkında Bazı Notlar”, İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuaıs Prof. Dr. Sabri F. Ülgener’e Armağan, C. 43, nr. 1-4, 1984-1985, İstanbul 1987.

——, “Türk Sanatında ve Batıda Çiçek Ressamlığı”, Sanat Tarihinde Doğudan Batıya (Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri), İstanbul 1989.

ELDEM, Sedat Hakkı: Sa’dabad, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1977.

——, Türk Bahçeleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.

ERDOĞAN, Muzaffer: “Osmanlı Devrinde Türk Bahçeleri”, Vakıflar Dergisi IV, Ankara 1958.

ERGİN, Sadeddin Nüzhet: Baki, Hayatı ve Şiirleri I, Divan, İstanbul 1935.

——, Karacaoğlan, İstanbul 1969.

ERHAT, Azra: Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.

FAHRETTİN RUMBEYOĞLU: “Gül Baba”, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, III/15 1328.

GÖKYAY, Orhan Şaik: “Divan Edebiyatında Çiçekler”, Tarih ve Toplum, nr. 76 (Nisan 1990); 77 (Mayıs 1990); 79 (Temmuz 1990).

——, “Tabirnamede Çiçekler”, Türk Folkloru, nr. 91, Nisan 1991.

GÜLERSOY, Çelik: İstanbul Estetiği, İstanbul 1983.

——, Lâle ve İstanbul, İstanbul 1980.

GÜNEY, Eflatun Cem: Masallar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

K. D.: Türk Masalları (Haz. İbrahim Aslanoğlu), Anadolu Sanat Yayınları, İstanbul 1991.

KAPLAN, Mehmet: Tanpınar'ın Şiir Dünyası, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1963.

——, Tevfik Fikret/Devir Şahsiyet-Eser, Dergâh Yayınları İstanbul 1976.

KARA, Mustafa: "Gül Risalesi", Dergâh, nr. 67, Eylül 1995.

KOÇU, Reşat Ekrem: "Eski İstanbul Hayatında Çiçek ve Çiçekçilik", Hayat Tarih Mecmuası, nr. 11, Aralık 1971.

——, İstanbul Ansiklopedisi.

——, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Sümerbank Yayınları, Ankara 1967.

——, "Yağ Gülü", Türk Düşüncesi, C. 1, nr. 4, Mart 1954.

——, "Tarihte Türk Çiçekçiliği", Büyük Doğu, C. 1, nr. 3, 1 İlkteşrin 1943; nr. 4, 8 İlkteşrin 1943.

KORTANTAMER, Tunca: "Gül Kasidesi", Dergâh, nr. 2-5, Nisan-Mayıs-Haziran 1990.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad: Türk Sazşairleri, Ankara 1962.

KUNOS, Ignacz: Türk Masalları (Çev. Gani Yener), Sosyal Yayınları, İstanbul 1987.

LATIFÎ: Evsâf-ı İstanbul (Haz. N. Suner Pekin), İstanbul 1970.

LEVEND, Agah Sırrı: Divan Edebiyatı, Kelimeler, Remizler ve Mazmunlar, İstanbul 1943.

——, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958.

MACKAY, Charles: "Lâle Deliliği (Tulipomanie) " (Çev. Füsun Öksüzoğlu), Tarih ve Toplum, nr. 72, Aralık 1989.

MUHAMMED B. AHMED EL-UBEYDİ: Netayicü'l-Ezhâr, Millet Kütüphanesi, AE, Tby. 162.

MÜCELLİDOĞLU, Ali Çankaya: Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler III, Ankara 1968.

MÜFTÜOĞLU, Ahmet Hikmet: Çağlayanlar, Kültür Bakanlığı 1000 Temel Eser, Ankara 1990.

Necâtî Beg Divanı (Haz. Ali Nihat Tarlan), İstanbul 1963.

ÖNDER, Ali Rıza: "Gül Baba", Türk Folklor Araştırmaları, nr. 162, Ocak 1963.

ÖZTEKİN, Nezahat: "Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ü Üzerine Bir İnceleme", M. Ü. Türklük Araştırmaları Dergisi, nr. 4, İstanbul 1988.

ÖZTÜRK, Sülün: Fazlî'nin Gül ü Bülbül Mesnevisi, T. tez. 308, 1948-49.

PARDOE, Miss Julia: 125 Yıl Önce İstanbul Hayatı (Çev. Bedriye Şanda), İstanbul 1967.

RASONYİ, Prof. Dr. Laszlo: Tarihte Türklük, TKAE Yayınları, Ankara 1971.

RECAİZADE MAHMUD EKREM: Pejmürde, İstanbul 1311.

RIFAT OSMAN: Edirne Evleri, İstanbul 1983.

SCHİMMEL, Annemarie: Tasavvufun Boyutları (Çev. Ender Gürol), Adam Yayınları, İstanbul 1982.

STRZGOWSKİ, J-H. Glück-F. Köprülü: Eski Türk Sanatı ve Avrupa'ya Etkisi (Çev. A. Cemal Köprülü), Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1974.

ŞEMSEDDİN SİVASÎ: Gülşenâbâd (Haz. Dr. Hasan Aksoy), İslâm Medeniyeti Vakfı Yayını, İstanbul 1990.

ŞEYH GALİB: Hüsn ü Aşk (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), Altın Kitapları Yayınevi, İstanbul 1968.

TABİB MEHMED AŞKÎ: Miyârü’l-Ezhâr, Millet Kütüphanesi, AE. Tby. 165.

TANPINAR, Ahmed Hamdi: 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1976.

——, Beş Şehir, MEB Yayınları 1000 Temel Eser, İstanbul 1969.

——, Bütün Şiirleri, Dergâh Yayınları, İstanbul 1989.

——, Edebiyat Üzerine Makaleler, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977.

——, Huzur, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul [tarihsiz].

——, Yaşadığım Gibi, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1970.

TANSEL, Fevziye Abdullah: “Gül Baba Adı verilen İki Ayrı Şahsiyet Molla Murad Divanı ve Sünbül Sinan”, AÜİFD, XVI, 1970.

TANSUĞ, Sabiha: Türklerde Çiçek Sevgisi ve Sünbülname, Akbank Yayınları, İstanbul 1988.

TEZEL, Naki: Türk Masalları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri: Yunus Emre Divanı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1971.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı, TTK Yayınları, Ankara 1984.

ÜNVER, A. Süheyl: “Bizde Meyve Yetiştirmeğe Meraklı Son Hekimbaşılar ve Yemişleri”, Türk Tıb Tarihi Arşivi, C. 5, nr. 19-20, İstanbul 1942.

——, “Çiçek Tarihimizde Türk Karanfilleri”, Türk Etnografya Dergisi, nr. 9, Ankara 1967.

——, Müzehhib Karamemi, İstanbul 1950.

——, Müzehhib ve Çiçek Ressamı Üsküdarlı Ali, İstanbul 1954.

——, “Türk Sanatında Çiçekler ve Buketler”, Türkiyemiz, nr. 22, 1977.

——, XVII. Asırda 6 Türk Buketi, İstanbul 1958.

ÜNVER, A. Süheyl-Gülbün Mesara: The Trurkish Rose, Kule Yayıncılık, İstanbul 1999.

Osmanlı'da Bir Muhteşem Şenlik: Şehzade Sultan Mehmet'in (III. Mehmet) Sünnet Düğünü / Prof. Dr. Mehmet Arslan [s.871-886]

Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Osmanlılar döneminde padişahın sefere çıkması, bir zaferden dönme, padişahın tahta çıkması, önemli yabancı elçilerin karşılanması, bayramlar, padişah kızlarının veya kız kardeşlerinin nişanları ve evlenme törenleri, şehzadelerin sünnet düğünleri, padişah çocuklarının doğumları vb. muhtelif vesilelerle şenlikler yapılıyordu. Fakat bu şenliklerin en görkemlileri şüphesiz sünnet düğünleri idi. Padişahlar şehzadelerini sünnet ettirirken çok tantanalı sünnet düğünleri yaptırıyorlar, bu düğün ve şenliğin daha öncekilerden farklı ve üstün olmasına gayret sarfediyorlardı. Tarihi ve edebi kaynaklar bu sünnet düğünleri içerisinde 1365 yılında I. Murat'ın, şehzadesi Bayezit (Yıldırım) için; 1457 yılında Fatih'in, şehzadeleri için; 1530 yılında Kanuni Sultan Süleyman'ın, şehzadeleri için; 1582 yılında III. Murat'ın,

şehzadesi Mehmet için; 1675 yılında IV. Mehmet'in, şehzadeleri Mustafa ve Ahmet için; 1720 yılında III. Ahmet'in, şehzadeleri Süleyman, Mustafa, Mehmet ve Bayezit için; 1836 yılında II. Mahmut'un, şehzadeleri Abdülmecit ve Abdülaziz için; 1847 yılında Abdülmecit'in, şehzadeleri Mehmet Murat ve Abdülhamit için yaptırdıkları sünnet düğünlerinin tarihte iz bıraktıklarını diğer sünnet düğünlerinden birçok açıdan üstün olduklarını kabul ve teyit etmektedirler.

İşte bu adı geçen muhteşem sünnet düğünlerinden birisi de "en mükemmel, en muhteşem, en gösterişli, en masraflı, en uzun süre devam eden" gibi sıfatlarla nitelendirilebilecek olan III. Murat'ın şehzadesi III. Mehmet için 1582 yılında yaptırdığı sünnet düğünüdür. Bu düğünden bahis açan tüm yerli ve yabancı kaynaklar bırakın Osmanlı İmparatorluğu'nda, bütün dünya üzerinde gelmiş geçmiş en muhteşem şenliğin bu sünnet düğünü olduğu konusunda hemfikirdirler.

1546-1595 yılları arasında yaşayan, 1574-1595 yılları arasında hükümdarlık yapan ve Osmanlı'nın onikinci padişahı olan Sultan III. Murat, 36 yaşlarında ve padişahlığının sekizinci yılında iken, 1566'da Safiye Sultan'dan doğan ve o günlerde 16 yaşlarında olan Şehzade Mehmet (sonradan Sultan III. Mehmet, yaşadığı tarihler 1566-1603, saltanat yılları 1595-1603) için 1582 yılında eşsiz ve muhteşem bir sünnet düğünü yaptırmıştır. 1582 yılının Haziran ayının ilk günlerinde başlayan ve aynı yılın 22 Temmuzu'na kadar 52 gün devam eden bu sünnet düğünü üzerine tarihi kaynakların yanında edebi kaynaklar ve bu düğünü izleyen yabancı tanıklar önemli bilgiler vermişlerdir. Ayrıca günümüzde de bu düğün üzerinde, bir kısmı tarafımızdan olmak üzere bazı araştırmalar, incelemeler yapılmıştır. İşte biz bu bahsettiğimiz kaynakların ışığında muhtelif yönleriyle bu olağanüstü düğünü ve özelliklerini, niteliklerini anlatmaya çalışacağız.1

Düğün İçin Hazırlıklar

Sultan Murad bu düğünün o vakte kadar gelmiş geçmiş diğer bütün düğünlerle ölçülemeyecek, hatta bundan sonra geleceklerce de taklit edilemeyecek derecede tantanalı ve gösterişli olmasını istemiş ve bunun için düğün hazırlıklarına daha bir sene öncesinden başlamıştı. Öncelikle kânûn-ı kadîm üzere beylerbeylerine, ümeraya, meliklere, krallara, hükümdarlara; padişahın davet mektuplarını taşıyan elçiler ve sarayda bu gibi hizmetlerde kullanılan müteferrikalar, çavuşlar ve çaşnigirler gönderilerek düğünün yapılacağı bildirildi, müjdelendi. Örneğin dışarıdan Fransa sarayına, Almanya imparatoru II. Rudolf'a, Venedik Doj'una, Rusya'ya, Lehistan'a, İran şahı Sultan Hudâbende'ye, Gürcistan'a, Özbek'te Çağatay padişahı Hamidullah Han'a (bir kaynakta Abdullah Han), Marakeş'e, bazı Hint sultanlarına ve o devirde Osmanlılara haraç vermekte olan Transilvanya'ya, Boğdan'a, Eflak'a, Ragoza'ya, Engürüs kralına, Dubrovenedik'e, Kırım hanı Mehmed Giray Han'a vs. kısaca bütün Asya, Avrupa, Afrika hükümdarlarına elçiler gönderildi. Bu devlet reisleri yanında içeride ise küçük büyük hükümet adamlarından kimse unutulmamış, tekmil Rumeli ve Anadolu'da protokola dahil olanlara okuntular, davetiyeler yollanmış, bu cümleden olarak Mısır, Halep, Şam, Yemen, Diyarbakır, Bağdat, Basra, Lahsa, Erzurum beylerbeyileri; ileri gelen Kürt beyleri ve tüm eyaletlerdeki beyler, defterdarlar, tımar defterdarları, defter kethudaları, Mekke şerifi, Kırım Hanı vs. düğüne çağırılmıştır. Bunlardan işleri davete icabete mani olanlar birçok hediyeler takdim ederek mazeretlerini arzetmişlerdir.

Davet işleri halledildikten sonra şenliğin tam bir düzen içinde geçmesi için muhtelif görevlendirmeler yapılmıştı. Geniş bir programla ve bütün bir şehir halkından başka gelecek yerli, yabancı o kadar kalabalık bir davetli kitlesinin katılımıyla yapılacak bir düğünün hiçbir karışıklığa meydan ve

imkan vermeksizin intizam içinde yürütülebilmesi herşeyden evvel bir teşkilat işi idi. Dolayısıyla Rumeli beylerbeyi İbrahim Paşa düğüncü başı, Sokollu'nun damadı Anadolu beylerbeyi Cafer Paşa şerbetçibaşı, Kaptan Kılıç (Uluç) Ali Paşa mimarbaşı, matbah-ı âmire emîni Kara Bâlî Bey sûr emîni, sabık nişancı Hamza Bey nâzır-ı sûr, Yeniçeri ağası Ferhat Ağa muhafızbaşı olarak görevlendirildi. Düğün nazırı Hamza Bey'e ilk planda düğüne başlangıç masrafı olmak üzere 50 yük akçe verildi. Bu 50 yük akçenin o zamana göre değeri 70 bin altın civarındaydı. Kaynaklar düğün süresince defalarca 50 yük akçe verildiğini yazıyorlar. Cebecibaşı Hüseyin Ağa da 1000 nefer bölüğü ile düğün hizmetine tayin edildi. Görüldüğü gibi düğün işinin mükemmel bir surette yürütülebilmesi için hep yüksek rütbeli kişilerin görevlendirilmesi düğünün ne kadar ciddiye alındığını gösteriyordu. Örneğin bir şerbetçibaşılığa bile Anadolu beylerbeyi Cafer Paşa gibi birinin görevlendirilmesi fazla ve lüzumsuz bir tevcih değildi. Çünkü yaz aylarının sıcak ve kızgın günleri içinde devam eden düğün müddetince bütün halka güğüm güğüm buzlu şerbetler büyük bir cömertlikle verileceği gibi o vakitler yemek aralarında ve sonunda misafirlere çeşit çeşit şerbetler ikramı adet olduğu için çekilen müteaddit ve mükellef ziyafetlerde de davetlilere en lezzetli meyvelerden yapılmış nefis, buzlu şerbetler dağıtılacaktı.

Bunlardan başka 600 seçme sipahi çevreyi görüp gözetmeye ve ufak tefek hizmetlere memur edildi. Düğün sırasında meydanın tamamen temiz tutulması ve sık sık

süpürülmesi için tersanedeki esirlerden 200 kişi tahsis edilmiş, meydanın her gün muntazaman sulanması için 50 saka görevlendirilmişti. Bu teşkilat arasında düğünün bir de soytarıbaşısı vardı. Tulumcubaşı da denilen bu kişi sırtına ottan yapılmış bir palan vurulmuş bir eşeğe binmiş olduğu halde maiyetindeki 500 soytarı (tulumcu) ile birlikte hem halkı

güldürür, hem intizamı muhafaza eder, hem de düğün alanına insanların yerli yersiz, zamanlı zamansız girmelerini önlerdi. Meşinden kaba birer elbise ve külahlar giyinmiş olan bu 500 tulumcunun ellerinde ve boyunlarında içleri hava, su bazan da yağ dolu keçi derisinden yapılma tulumlar vardı. Bunlar soytarıbaşının idaresinde meydanı durmadan dolaşırlar ve düzeni bozanların üzerine tulumlarını boşaltarak, bunları halka vurarak oracıkta yarattıkları neşe havası içinde kimseyi incitmeden intizamı, zabtu rabtı temin ederlerdi. Düzeni sağlayan bu kişileri düpedüz kolcu görevi yapan görevliler olarak görmek yanlış olur. Bunlar aynı zamanda gerek görünüşleri, gerek yaptıkları hareketlerle halkı türlü soytarılıklarla güldürüyorlar, çok defa da aynen sirklerdeki soytarılar, palyaçolar gibi meydanda gösterilen oyunlara katılıyorlardı.1

Sıra düğün alanının tertibine gelmişti. Düğün alanı olarak şimdiki Sultan Ahmet Camii'nin bulunduğu bölge olan ve o zamanlar At Meydanı olarak anılan geniş meydan seçilmişti. At Meydanı bu düğünden önce ve sonra birçok düğüne mekan teşkil ettiği gibi daha önce de Bizans hükümdarlarının seyrangahı olarak kullanılıyordu. O devirde Sultan Ahmet Camii henüz inşa edilmemişti. Günümüze göre caminin sağ ve sol taraflarında zamanın vezirlerine, büyük devlet adamlarına ait saraylar, köşkler vardı. İşte burada bulunan sarayların en görkemlilerinden biri olan İbrahim Paşa Sarayı düğün evi olarak hazırlanıyordu. Bu saray meydanın sağ tarafında bulunuyor ve Marmara'ya bakıyordu. İşte o vakitler At Meydanı'nın en büyük ve en güzel sarayı olan İbrahim Paşa Sarayı hemen hemen yeni baştan tamir edilerek padişah ve şehzade ile birlikte tekmil sultanların ve saray halkının yatıp kalkmasını mümkün kılacak mükemmel ve mükellef salonlarla döşetilmiş, meydan tarafındaki kapı ve merdiven yeri kadırılarak oraya çeşmeler üstüne asıl saraydan çıkıntılı bir vaziyette gayet muhteşem ve mükellef bir kasır inşa edilmişti. Padişah düğün devam ettiği

müddetçe vaktini bu sarayda ve kıymetli ipek kumaşlarla, zarif halılarla zengin ve gösterişli bir şekilde döşenmiş bu kasırda geçirmişti. Padişah için hazırlanan bu köşk muhteşem resimlerle zengince, süslü kemerliydi ve meydana bakıyordu. Şehzadenin yeri onun sol yanındaydı ve ona da bir kasır inşa edilmişti. Kadın sultanlarınki köşke bitişikti ve buraya şehzadenin annesi, kızkardeşleri ayrıca onlara eşlik eden kadınlar yerleşmişti.

Bütün ağalar ve subaylar için bunun yakınına bir galeri yapılmıştı. İbrahim Paşa Sarayı'nın kapatılan kapısı yerine sarayın köşesinde yeni bir kapı açtırılmış ve bu kapı üstündeki oda sadrazam Sinan Paşa'ya, onun yanındaki oda üçüncü vezir Mesih Paşa'ya, onun yanındaki oda aynı zamanda düğüncübaşılık görevini de üzerine almış bulunan Rumeli beylerbeyi İbrahim Paşa'ya, mehterhane kapısı üstündeki odalar ikinci vezir Siyavuş Paşa ile dördüncü vezir Cerrah Mehmet Paşa'ya ayrılmıştı. Ayrıca ileri gelen devlet adamları ile enderun ve bîrûn ağaları denilen sarayın yüksek ağaları için de mehterhânede 72 metre uzunluğunda üç katlı bir divanhane yaptırılmış ve bu divanhanenin alt kısmı dost devletler tarafından gönderilen bir kısım elçilere tahsis edilmişti. Anadolu defterdarı Abdulmuhyî Efendi ile şıkk-ı sânî defterdarı Mahmud Efendi mehterhâne üstündeki odaları almışlar ve düğünün şerbetçibaşılığı ile de vazifeli olan Anadolu beylerbeyi Cafer Paşa ile Şam beylerbeyi Hasan Paşa da yine mehterhâne üstündeki odalara yerleşmişlerdi. Kaynaklara göre erkân-ı devlet için toplam 95 dîvânhâne-i âlî yaptırılmıştı.

Şimdi Sultan Ahmet Camisi'nin bulunduğu yerde o vakit mevcut olan Ahmet Paşa Sarayı, saray mızıkacılarına ve düğün nahıllarına tahsis olunmuştu. Biraz aşağıya İran elçisi için güzel bir yer hazırlanmış ve burasının tavanına birkaç yüz mumluk muhteşem bir avize asılmıştı. Aslında İran elçisine ayrılan yerin yanında Fransız elçisi için de bir yer hazırlanmıştı. Fakat protokolde Avusturya elçisine tekaddüm ettirilmesini

isteyen Fransız elçisinin isteği yerine getirilmemiş olduğu için elçi düğün şenliklerine gelmemiş ve bahane olarak da Fransız kralının koyu Hıristiyan olduğunu ve böyle koyu Hıristiyan olan bir kral elçisinin Hıristiyan olmayan bir milletin âyininde bulunmasının doğru olmadığını ileri sürmüştü. Bununla beraber Fransız elçisinin yeri bu yüzden boş kalmamış, Tatar hanı tarafından düğünde kendisini temsil etmek üzere gönderilmiş olan kardeşi Hanzâde ile geç geldiği için yeri başkalarınca kapılan Leh elçilerine tahsis edilivermişti. Venedik, Raguza, Transilvanya, Moldovya elçileri gibi yabancı elçilere de özel yerler tahsis edilmiş, meydanın karşı yanında da Hıristiyanlarla yanyana olmak istemeyen Müslüman davetliler için localar kurulmuştu. İranlılar, Fas elçisi, Tatar elçisi bunlardandı.

Mimarbaşı olarak görevlendirilmiş olan Kaptan Kılıç Ali Paşa kendi emir ve idaresinde bulunan tersane dülgerlerini gece gündüz çalıştırarak çok kısa zamanda büyük bir temaşa yeri yaptırmış ve bu temaşa yerinin karşısına büyük bir çadır kurulmuş, burası davetlilere verilecek soğuk ve buzlu şerbetlerin hazırlanmasına tahsis olunmuştu. Hükümetçe yerli ve yabancı yüksek misafirler ile davetliler için hazırlanan bütün bu seyir yerleri dışında İstanbul’un yüksek tabakası eşrafı tarafından da bu meydanın kendilerine ayrılan yerlerinde yüksek miktarda paralar harcanılmak suretiyle kendi ailelerine mahsus seyir yerleri meydana getirilmişti. Arslanhâne civarında seyir için köşkler ve tahtapuşlar inşa edilmişti.

Düğüne başlamadan önceki büyük hazırlıklardan biri de her sınıf halk için ayrı ayrı olmak üzere bütün misafirlere ve seyircilere günlerce verilecek ziyafetler için lüzumlu görülen mutfak ve yemek takımlarının temin ve tedariki ile yine geniş bir teşkilat işi olan yemek pişirilecek yerlerin, erzak ambarlarının ve bunlara ait mekanların iyi işleyecek bir

şekilde ve işin büyüklüğüyle uygun bir halde hazırlanması işiydi. Bütün bu tedbirler zamanında ve ihtiyaca cevap verilecek şekilde muntazaman alınmıştı. Mısır'dan şeker, Şam ve Halep'ten kumaş, Hindistan'dan çeşitli baharatlar getirtilmişti. Bu cümleden olarak misafirlere sadece pilav dağıtmaya mahsus, sırf bu düğün için bakırdan 1500 sini döktürülmüştü. Bunların her biri dörder kilodan fazla bir ağırlıkta idi ve birer şinik pilav alırdı. Öyle ki pazusu kuvvetli değme kabadayılar bile içi dolu bu tepsileri tek başına taşıyamazlardı. Kiler olarak ise Kaptan merhum Sinan Paşa Sarayı seçilmiş ve o vakit orada bulunan mîrî fırın önündeki meydanda tahta perdelerle geniş sahalar çevrilerek buralara ihtiyaca cevap verecek şekilde geniş mutfaklar ve ocaklar yaptırılmıştı.

Düğün alanı olarak seçilen ve hazırlanan At Meydanı'ndaki düğünden önce yapılan hazırlıklardan birisi de meydanın ortasına dikilmiş olan iki uzun direkti. Bu iki direkten kırmızı boyayla boyanmış olan birisinin tepesine büyük bir çember geçirilerek çemberin ortasına sıra ile dizi dizi yüzlerce fener asılmış ve bu suretle bu direk bütün bir meydan için geceleri orayı aydınlatacak bir avize haline getirilmişti. İkinci direğe de bolca zeytinyağı sürülmek suretiyle gayet kaypak ve kaygan bir hale getirilmiş ve bu direğe tırmanarak çıkabilmek yarışı, çeşit çeşit yapılan birçok düğün eğlencelerinden ilginç olan birini teşkil etmişti.

Padişahın Düğün Alanına (At Meydanı'na) Gelişi

Nihayet çok daha önceden tespit edilmiş olan düğünün başlama zamanı gelmiş ve bütün hazırlıklar sona ermişti. Padişah düğünün ilk günü Topkapı Sarayı'ndan çıkıp muhteşem bir alayla At Meydanı'na geliyordu. Bir padişahın alayla geçişi her zaman görülecek şeylerden değildi. Dolayısıyla halk padişahın geçeceği yolların sağını solunu müthiş bir kalabalıkla doldurmuş, "padişahım çok yaşa" ve alkış sesleri etrafı çınlatıyordu. Padişahın varacağı At Meydanı'nda ise halktan başka yerli, yabancı

davetliler, devletin ileri gelenleri, asker sınıfları; kavuklu, sarıklı, külahlı her renk ve kesimde elbiseler giyinmiş mütecessis ve meraklı bir kitlenin kaynaştığı görülüyordu. Alayın sonunda bulunan çavuş ve müteferrikalarla saray ağaları ve askerlerin yepyeni, rengarenk, zengin ve sırmalı elbiseleri dikkati çekiyordu. Ayrıca muhafızların heybetli yeniçeri külahları altındaki azametli tavırları seyredenlere korku, dehşet ve biraz da saygı veriyordu. Bütün devlet erkanı ise topuklarını okşayan geniş ve muhteşem selamlık elbiseleri içinde yaya olarak gidiyorlar ve at üzerinde yol alan hünkarı ağır ve vakarlı adımlarla takip ediyorlardı.

Şehzadenin Düğün Alanına Gelişi

Padişahın alayını sünnet olacak Şehzade Sultan Mehmed'in alayı takip etmişti. Şehzade, şimdiki üniversitenin yerinde bulunan Eski Saray'dan At Meydanı'na muhteşem bir alayla gelmişti. Eski Saray ile At Meydanı arasındaki güzergah sağlı sollu alayı izleyenlerce doldurulmuş, debdebe ve ihtişam içinde geçen şehzadeyi iziliyorlardı. Şehzade sırmalar içinde, kıymetli taşlarla süslenmiş kır bir ata binmiş, altın ve kılaptan işlemeli kırmızı renkte bir elbise giymişti. Bu elbise kıymetli taşlarla süslenmişti. Başında iki siyah sorguçlu bir kavuk bulunuyor, elinde de çelik saplı billurdan bir topuz tutuyordu. Bu billur topuz elmas gibi traş edilerek işlenmiş ve çevresi altınla süslenmişti. Şehzadenin belinde de çok kıymetli taşlarla ve mücevherlerle süslenmiş bir kılıç ve ayrıca yine çok değerli bir hançer vardı. Bu muhteşem alayın ortasında ilerliyor, sağ kulağında gayet yüksek kıymette tek yakuttan bir küpe parlıyordu. Bu alayla birlikte Eski Saray'dan dört tane de büyük nahıl getirilmiş ve daha önce hazırlanan yerlerine konulmuştu. Şehzadenin alayla muhteşem bir şekilde gelişini tüm devlet ileri gelenleri yaya olarak karşılamıştı ve bu sırada mehterhane durup dinlenmeden güzel ve neşeli havalar çalıyordu. Diğer sünnet nahılları da

sarayın karşısına kendilerine ayrılan yerlere dikilmiş, şehzade doğruca İbrahim Paşa Sarayı’na giderek padişah babasının elini öpmüştü.

Sultanların Düğün Alanına Gelişi

Üç gün sonra da saraydaki sultanlar muhteşem bir alayla Eski Saray’dan At Meydanı’na, düğün alanına gelmişler ve İbrahim Paşa Sarayı’na yerleşmişlerdi. Sultanlar At Meydanı’na kafesli, atlas perdeli ve çok süslü saray tahtıravanları içinde gelmişlerdi. Küçük birer kupa arabasına benzeyen ve önünde arkasında kolları bulunan bu tahtıravanları süslü bir şekilde giydirilmiş saray uşakları taşıyordu. Bu iş için seçilen kişiler tahtıravanların ön ve arkasındaki kollar arasına girerler ve kollara bağlı meşin askıları omuzlarına alarak tahtıravanı yerden kaldırırlar, kibar ve azametli hanımları mütevekkil bir surette taşırlardı. İşte o gün saray sultanları böyle çok süslü tahtıravanlar içinde harem ağalarının çevrelediği bir ihtiram alayı ortasında düğün alayına gelmişlerdi. Macaristan ve Bosna hududu tutsaklarından 12 esir bunların ardından geliyordu. Bu esirler yapacakları zor oyunlarla, gösterilerle halkı eğlendireceklerdi. Bunlar kılıçlarıyla birbirlerine vurdular, mızraklarla birbirlerini deldiler, biri kendi vücuduna bir demir sapladı, başkaları da kollarına oklar saplamış, bir kısmı da sırtlarına at nalları çakmıştı. Padişah bunların cesaretlerine karşılık herbirine ihsanlarda bulundu. Örneğin içlerinden birine 4 bin akçalık bir tımar verdi. Sultanlar bir şekerleme kervanıyla alana gelmişlerdi. Sırmalı Şam kumaşından gaşiyeler vurulmuş dokuz hayvana yüklenmiş bu şekerleme kervanının içerisinde şekerden yapılmış yüzlerce hayvan heykeli bulunuyordu. Getirilen şekerden yapılmış heykeller halka dağıtılmış, bu arada sultanların alayının arkasında bulunan esirler savaş gösterileri yapmış, zenci ve diğer canbazlar Dikilitaş ve yağlı direk üzerinde hünerlerini sergilemişlerdi. Bu şekerden hayvan heykellerini müteakip büyük nahıllar getirilmişti ki bunlar önceki nahıllardan çok büyük olup üzerlerine

balmumundan yapılmış kuş, hayvan, meyve, ayna gibi her türlü eşya şekilleri asılmıştı.

Şehzadenin Atını ve Elbisesini Değiştirmek Üzere Eski Saraya Gelmesi

Şehzade biraz dinlenmek ve yeni elbiseler giyip güzel ve yeni bir ata binmek üzere, hem de uğur saydığı için Eski Saray'a gelmiştir. Ayağına birçok altın işlemeli serâserler serilmiştir, bütün saray halkı inip yollu yolunca karşılamışlardır. Cebecibaşına varıncaya kadar herkes altın işlemeli hılatlarla murada ermişler, vezirler de hılatlarla ağırlanmışlardır. Şehzade kıyafetini baştan ayağa değiştirmiştir. Üzerinde etrafı hep incilerle, elmaslarla donatılmış olan kırmızı atlastan bir mintan vardır ve altın dokuma bir fersâ onu süslemiştir. At ve atın takımları da değişmiştir. Bu defa siyah-beyaz bir ata binmiştir. Şehzadeyi mükemmel bir surette donattılar, küpesini de değiştirdiler. Bundan sonra sadrazam başta olmak üzere diğer devlet erkanı atlandılar ve şehzadeyi alıp tekrar babasına götürdüler.

Düğün Başlıyor

Bu muhteşem düğün için bütün hazırlıklar tamamlandıktan; padişah, şehzade, sultanlar ve davetliler, seyirciler yerlerini aldıktan sonra düğün ve dolayısıyla eğlenceler, ziyafetler, gösteriler başlamıştı. Davetliler ve seyirciler kendilerine ayrılan yerlerde düğünü izlerken; yaz aylarına mahsus ipekten veya softan dikilmiş her renkte ince alay elbiseleri içinde düğünün yüksek derecedeki davetlileri de o vaktin protokolü gereği kapı halkı denilen kendi adamlarının teşkil ettiği heybetli bir çember ortasında ağır ağır ilerliyor ve yerlerini alıyorlardı. At Meydanı'nın iki ucuna yerleştirilmiş iki iri yeniçeri kösü devamlı ve muntazam vuruşlarla ve ağır tokmaklarla durmadan döğülüyor, kösün meydana ayrı bir azamet ve heybet veren bu ağır başlı ve vakarlı sesi, şehir üstünde yürekleri ürperten akisler yaratıyor, bütün İstanbul'u adeta At Meydanı'na çekiyordu. Tüm şenlik

boyunca da bu musiki teraneleri devam edecekti. Bir kısmı padişahın kasrının penceresinin önünde yerleşmiş bulunan mehterhânelerden özellikle de sultan penceresinden göründüğü anlarda davullar, kösler, zurnalar çalınıyordu. Bunların dışında şenlik süresince 1000 kadar hanende ve sazende görevlendirilmişti. Bunlar udlar, ziller ve diğer musiki aletleriyle sanatlarını icra ediyor, davetlileri ve seyircileri neşelendiriyorlardı.

Şehzadenin Sünneti

Günlerce, haftalarca süren ve her vakit için her yerde büyük bir servet sayılabilecek değerde yüksek bir meblağın hiç esirgenmeksizin harcandığı, bütün bir Osmanlı ülkesini adeta yerinden oynatan bu muhteşem düğünün asıl hedefi şehzade Sultan Mehmed'in sünnet edilmesi idi. Sünnet günü geldiğinde At Meydanı'ndaki İbrahim Paşa Sarayı'nda devletin divanına dahil vezirlerden biri olan Cerrah Mehmet Paşa bu küçük ameliyeyi bizzat yapmış ve sonra da kesilen deri parçasını altın bir tepsi içinde padişahın hasekisi ve şehzadenin annesi olan Safiye Sultan'a, deriyi yerinden ayırmakta kullandığı usturayı da yine bir başka altın tepsi içinde şehzadenin babaannesi yani Sultan Murat'ın annesi olan Nûrbânû Sultan'a takdim etmişti. Cerrah Mehmet Paşa bu hareketle, o tarihte 16 yaşında olan şehzadenin sünnet ameliyesini sabırsızlıkla ve kaygı içinde bekleyen bu iki sultana da bu ameliyenin zararsızca yapılmış olduğunu müjdelemiş oluyordu. Sultan Murad, sünnet ameliyesi hediyesini (ücretini) Cerrah Paşa'ya 10 bin altın ihsanı suretiyle ödemiştir. Ayrıca Nûrbânû Sultan da 3 bin altın göndermişti. Bu gibi merasimlerde bohça göndermek adeti de sarayca unutulmayarak Cerrah Paşa'ya kıymetli ve çeşit çeşit kürkler kaplı birçok kumaşlarla birlikte muhteşem hilatlar ve esvaplar, ayrıca bir de altın leğen ve ibrik hediye edilmişti.

Hediyeler

Bu düğünde padişaha, şehzadeye ve padişah haremine dünyanın birçok yerinden hediyeler gelmiş, ayrıca Osmanlı sınırları içinde bulunan beyler, emirler de hediyeler göndermişti. Bunların dışında saray çevresinden vezirler ve devletin diğer ileri gelenlerinin hediyeleri de dikkate değer nitelikler taşıyordu.2

Vezir-i Azam Sinan Paşa, padişah için gayet mükellef eyerler vurulmuş cins beş at ile şehzade için altınlar içinde ve incili gaşiyeler (at örtüsü) vurulmuş takımı mükemmel üç kula at ve ayrıca muhteşem libaslar vermişti. Bunların toplam değeri 40 bin altın idi. Bunların dışında murassa güzel bir Kelâm-ı Kadîm, üstad hattatların yazılarından bir altın yaldızlı murakka, kapağı mücevher bir altın kase, bir murassa eyer, eşsiz bir murassa dizgin, mücevher sînebend, kemendi altından la‘l ve yakutlu bir altın bilan, kıymetli taşlarla donatılmış altın bir eyer, topu altın olan bir çift gümüş üzengi, bahrî kutas, baştanbaşa inciler ve kıymetli taşlarla süslenmiş bir abâyî, astarı hediyelik kumaştan bir dîbâ yapuk, oniki kat makbul serâser, oniki çatma, oniki benek, oniki parça rengarerenk atlas, oniki kemha. Şehzadeye murassa ciltli bir Kelâm-ı Kadîm, resimli bir Silsilenâme kitabı, Şeyh Sa‘dî’nin eşsiz Külliyât’ı, Hâfız Dîvânı, Nizâmî’nin Hamse’si, murassa kabzalı bir kılıç, eşsiz bir murassa sînebend, murassa dizgin ve altın zincir, kıymetli taşlarla bezenmiş torbalar, bâzûbend, bir kılâde, bir altın kutas, dîbâ yapuk, iki ağır değerde şamdan, her kumaştan sekizer sâye, beş nefer melek huylu gulâm, bir de piyade dilsiz.

Siyavuş Paşa, 20 bin altın kıymetinde sekiz at ve sırmalı kumaşlar getirmişti. Ayrıca cildi murassa bir güzel Mushaf, güzel minyatürlü bir Şehnâme, murassa bir kılıç, her biri altınla işlenmiş kılıflarda birisi arslanlı bir av gösteren iki çalar saat, yirmiiki şıb ve dîbâ, yirmiiki donluk kemha, yedi top Fransız kadifesi, altın işlemeli beş çatma, oniki tane turfa serenk,

yirmiiki tane renkli kemha, onbeş tane Frengî atlas, on tane Bursa kemhası, yirmiüç tane altın benek. Şehzadeye yakut hattıyla bir Mushaf, bir minyatürlü Şehnâme, kabzasında kıymetli taşlar olan bir murassa şahane kılıç, altın yaldızlı bir çalar saat, yedişer kat altın çatma, seraser, benek atlas ve Frenk kemhası, yedişer tane iki renkli serenk.

Hadım Mesih Paşa, ikisi mükemmelen eyerlenmiş dört at ile 30 bin altın kıymetinde 150 kat elbise. Ayrıca yirmişer tane seraser, benek, çatma, pastavi, ondörder tane atlas ve kemha, iki renkli yirmidokuz donluk muhtelif kumaş, muhtelif serenkler.

Cerrah Mehmed Paşa, padişaha hediye olarak 15 bin altın kıymetinde atlar, libaslar, köleler ve gümüş oyuncaklar getirmişti. Ayrıca topu altınla işlenmiş hoş bir otağa, kıymetli taşlarla bezenmiş altın bir sînebend, bir murassa güzel bâzûbend, onikişer kattan on bölük kumaş, şıb, kemha, serâser, dîbâ, atlas, kutnu, çatma, nakş-ı pelenk, mükemmel bir çalar saat. Şehzadeye ise Nizâmî'nin minyatürlü bir Hamse'si, minyatürlü ve altın yaldızlı bir Figânî Dîvânı, ağır değerde murassa bir hançer, bir Alman saati, beş atlas, beş kemha, beş serâser ki hepsi çok değerliydi.

Rumeli Beylerbeyisi İbrahim Paşa, padişah için hattı üstad elinden çıkmış bir Kelâm-ı Kadîm, yirmibir nefer gulâm, sırmadan parlak bir kutâs, kını murassa altın kabza bir kılıç, on sürahi, beşer leğen ve ibrik, kapağı ve tepsisi mükemmel gümüşten beş maşrapa, her birinden onar olmak üzere top top benek, çatma, atlas, kemha, serenk, serâser, dîbâ cinsi kumaşlar. Şehzade için hattı güzel bir Mushaf, beş tane güzel yüzlü gulâm, bir hadım, değerli bir murassa hançer, musanna bir altın kılıç, üç kırba, üç tepsi, üç leğen ve ibrik, üç serâser, üç Bursa beneki, üç atlas, üç kemha.

Anadolu beylerbeyi Cafer Paşa, dokuzar kat Frenk ve Türk kumaşları, kutnu, kemha, atlas. Gümüşten muhtelif eşyalar, altı sürahi.

Mısır beylerbeyi tarafından şehzadeye sunulan hediyeler: bir adet kırmızı kadife üzerine altın kalemkârî bendli ve yakut, zümrüt, pîrûze taşlı murassa kılıç ve kabza, bir adet sürmâyî kadife üzerine altın yaftalı yakut ve pîrûze taşlı kılâde, bir sînebend; bir adet altın murassa gemli ve büyük pîrûze şakaklı, murassa toplu, altın zencirli dizgin, 1 adet altın dokuma; 1 adet sevâdkârî üzeri pîrûze ve yakut şemseli, kadifesi altın sırma eyer, 1 adet inci ve zeberced taşlı Mısır işi üzengi, 1 adet kırmızı kadife üzerine altın sırmalı abâyî, 1 adet yapuk, 1 adet sürmâyî kadife üzerine sırma döşek, 1 adet yastık, 1 adet kırmızı kadife üzerine sırma dikme iskemle örtüsü, dört parça seraser, beş parça atlas, beş parça iki renkli kemha, on parça muhtelif sarıklar, nöbet şekeri ve muhtelif şekerler, yedi adet muhtelif donda atlar.

Dahiliye nazırı payesinde olan Sadaret kethudâsı Osman Bey, 10 bin altın değerinde gümüş ev eşyası ve kap-kacak, Gürcü ve Çerkes muhtelif köleler.

Nişancı Mehmed Paşa, şehzadeye atlas ve kemha kumaşlar, ayrıca padişaha onar türlü, yedişer türlü ve beylerbeyilerden daha üstün hediyeler verdi. Kaynaklar bu hediyelerin dökümünü vermiyor.

Mekke Şerîfi'nin Hediyeleri: Kabe örtüsünden altınla dokunmuş bir parça, içinde zemzem suyu bulunan murassa bir ibrik ve leğen, mühürlü bir kese anber, iki tomruk öd ağacı, yedi kemer dolusu bohçalanmış öd, bir-ikiyüz parça tütsü için öd, yüz tane padişaha mahsus sarık.

Fas ve Marakeş Sultanlarının Hediyeleri: Sadef bir sandık içinde çok kıymetli bir tesbih, sırmalı iki seccade, dört ipek seccade, altın ve murassa eyer, balıkçıl kuşunun tüylerinden yapılmış kıymetli ve mücevherli bir sorguç, incili ve elmaslı üzengiler, top top ipekli ve sırmalı kumaşlar, altın üzerine tutturulmuş inciler, ayrıca dört bin altın.

Kırım ve Kıpçak Hanı Mehmed Giray Han'ın Hediyeleri: Onu samur, beşi zerdeva, beşi kakum, onu da diğer kıymetli postlardan mürekkep otuz

yük kürk, sincap kürkleri. Şahin, balaban. Beş ayı balığı dişi, köle olarak yirmi Hıristiyan delikanlısı. Çerkes ve Buğdanlı gulamlar. Birçok cariye.

Özbek Hanı Abdullah Han'ın Hediyeleri: İki tane altın yaldızlı eşsiz Yakut hattı Kelâm-ı Kadîm ki kılıfında sayısız yakut taşları var. Altın yaldızlı, minyatürlü Şâh u Gedâ mesnevisi. Benzeri olmayan 63 huten miski. Altın kılıf içinde kuru panzehir. Yedi deste has samur derisi. Vebaya karşı tılsımlı dokuz altın levha.

Acem Şahı Mehmed Hudâbende'nin Padişaha, Oğlunun da Şehzadeye Gönderdiği Hediyeler: Büyük boy, Yakut hatlı bir Kelâm-ı Kadîm, altı kalem bir murakka (hat), cildi murassa bir Mushaf, içerisinde Ali Veli münacatı bulunan musanna bir cilt, Şehnâme, Cenknâme, Hulâsatü'l-Ahbâr, tamamı Bihzad'ın minyatürleriyle süslü bir Hamse-i Nizâmî, Câmî'nin eseri, Külliyât-ı

Kirmânî, Hüseyin Baykara Dîvânı, Türkçe manzum İskendernâme, Hafız-ı Şîrâzî Divanı, Mihr ü Müşterî mesnevisi, Leyla vü Mecnun mesnevisi, Yûsuf u Züleyha mesnevisi. Kumaşlara ve başka cins hediyelere gelince, bunların sayısının çok fazla olduğu belirtilerek sadece şunlar sayılıyor: Altın işlemeli üç kemer, onsekiz atlas, onsekiz kemha, dokuz yezd pamuklusu, yedi seccade, işlemeli bir yapuk, altın dokuma perde. İçi panzehirle dolu murassa hokka, yirmiyedi mumya, üç büyük fağfur kase, iki çift ipek seccade, yedi kabza kınsız kılıç, bir top fersâyî kadife.

Acem Şahından Padişahın Annesine Hediyeler: Kılıfı kıymetli taşlarla bezenmiş ağır değerli bir Mushaf, dokuz parça madeni mumya, dokuzar parça atlas ve kemha, iki çift ipek seccade, bir murassa Kelâm-ı Kadîm, iki büyük halı, kılıfı görülmedik derecede güzel içinde panzehir olan kutu, firuze toprağı bir menn-i saf, iki seccade, altın işlemeli yaygı, dokuz parça makbul atlas, altın dikmeli birkaç makreme, iki donluk kıymetli kadife,

yezd pamuklusu, müşk nâfeleri, mumya kısmından armağanlar, üç parça güzel dârâyî kumaş.

Acem Şahının Oğlu Mirza Hamza'dan ve Şah'ın Kızından Haremin Tanınmış Kadın ve Erkek Hizmetlilerine Muhtelif Hediyeler: Şehzadeye mükemmel altın yaldızlı büyük boy Kelâm-ı Kadîm, murassa hokkada sâfî panzehir, on tane en âlâsından müşk-i sâfî. Şahane çiniler, dokuz tane madeni has mumya, dokuz tane beyaz ve erguvan atlas, altın sırmalı iki seccade, resimlerle işlenmiş yaygı.

Acem Şahından ve Kızından Padişah Haremine Hediyeler: Bir menn ve iki kemer dolusu hâkî firûze, murassa hokka ki içinde halis panzehir var, renkli dokuz atlas, dokuz kemha, üç parça süslü seccade. Murassa kılıfta mükemmel bir Mushaf, altın kılıflı panzehir, sâfi pîrûze, hoş renkli dokuz atlas, nakışlı iki seccade.

Lehistan elçisi Filipovski, iki dog köpeğiyle altı yük samur kürk getirmişti. Her yükte kırkar deri vardı ve her yükün değeri bin altın idi.

Transilvanya Elçisi Ladislas'tan Hediyeler: Çifte dipli yedi gümüş kupa, yedi gümüş tepsi, iki gümüş leğen, ikisi altınlı dört avize.

Alman Elçisi: 40 bin duka kıymetinde üç gerdanlık, beş parça elmas, gayet güzel iki madalyon ve bir yaban domuzu.

Venedik Elçisi: Sekiz bin duka değerinde mücevherler, muhtelif değerli elbiseler.

Ragozalılarla Moldavyalılar ve Ulah Voyvodası: Kıymetli asma saatler, gümüş kupalar, kıymetli kumaşlar.

Venedik ve Dobravenedik Beyleri: Hepsi altın işlemeli ve altın sırmalı on parça şıb, otuz parça kadife, kırkiki parça kemha, ellisekiz parça has atlas, beş devetabanı kupa, beş tane şahane büyük kumkuma, oniki gümüş leğençe ve ibrik, iki gümüş sini, iki büyük satl, yüz çileden kırmızı ve mor çuha, ik kadife, onbeş atlas ve kemha, on dîbâ, bir nice yük ham anber.

Boğdan Voyvodasının Hediyeleri: Üçyüz iki lüleli saf gümüş bir büyük şadırvan (çok ağır olduğu için ancak araba ile getirilebilmiş), iki sürahi, iki altın yaldızlı meyve ve tatlı tabağı, iki divan, iki büyük şamdan, iki leğençe, iki gümüş ibrik, dört tane gayet büyük maşrapa, onsekiz gümüş kupa, altı avcı şahin.

Eflak Voyvodası: Hepsi saf gümüşten maşrapalar, tepsiler, sürahiler. Onsekizer adet muhtelif renkli kumaşlar.

Erdel Voyvodası: Saf gümüşten iki leğençe, iki ibrik, iki tane üzerine şemse işlenmiş mutahhire, iki gümüş kupa, iki şamdan, oniki sahan, gümüşten meyve ve tatlı tabakları, gümüş ve sedefli bir ibrik, gümüş tabaklar, sekiz atlas, sekiz kemha, yirmiiki pastav.

Kaynaklardan tespit ettiğimiz kadarıyla bu düğünde padişaha ve şehzadeye verilen hediyelerden, bunların özelliklerden örnekler verdik. Bunların dışında yerli yabancı devlet görevlileri, krallar, emirler, beyler, valiler vs. ve esnaf tarafından sayılamayacak kadar çok hediyeler gönderilmiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu düğünde yukarıda saydıklarımızın ve esnafın dışında hediye gönderenler şunlardır: “Mekke şerifi, Özbek hanı Han Abdullah, Tatar hanı, Acem şahı Muhammed Hudâbende ve oğlu Mirza Han bin Hudâbende, Acem şahının elçisi Han İbrahim; Mısır, Şam, Halep, Irak-ı Arap, Basra, Şehr-i Zol, Van, Erzurum, Karaman, Rum, Yemen, Diyarbakır valileri, emirleri veya beylerbeyileri; kazasker, paytaht kadıları, defterdarlar, yeniçeri ağaları, mirahur, emîr-i alem, ser-i bevvâb, diğer ağalar, bölük ağaları, beyler, diğer defterdarlar, kethudalar, tımar sahipleri, Venedik ve Dubrovnik beyleri, Boğdan voyvodası, Eflak voyvodası, Erdel voyvodası, İstanbul patriği, İstanbul Yahudileri vs.”

Bunların dışında esnaflar alayla gösterilerini yaptıktan sonra kendi meslekleri ile ilgili hediyeler veriyorlardı. Doğal olarak bunların miktarını,

değerini, neler olduklarını tespit etmek de imkansızdır. Örneğin bezzazistan ahalisi muhtelif değerli kumaşlar; sahhaflar çeşitli kitaplar; makasçılır mücevher işlenmiş makaslar; aynacılar billur aynalar; attarlar yüklerle ıtriyat vb. hediyeler takdim etmişlerdi.

Bununla beraber bu kadar yüksek değerde hediyeler arasında mizac-ı şahaneye en uygun hediyeyi bulup takdim etmek, kendisi için bunca masrafla sünnet düğünü yapılan şehzade Sultan Mehmed'e nasip olmuştu. Şehzade, babasına körpe ve son derece dilber, bütün tarihçilerin üzerinde birleştikleri eşsiz güzellikte bir cariye hediye etmiş, yine tarihlerimizin anlattığına göre padişah bu hediyeden pek memnun kalmıştı. Çünkü tarihi kaynakların bildirdiğine göre şehzadenin babası Sultan III. Murad kadınlara hayli düşkündü. Bir ara saraydaki cariyelerin sayısı 500'ü bulmuş ve İstanbul'da cariye borsası bu yüzden yüzde yüz fırlamıştı. Yine tarihi kaynaklara göre padişahın 40 hasekiden 100-130 çocuğu olmuş, büyük bir çoğunluğu padişah hayatta iken ölmüş, bunlardan 30 kızla 19 oğlan toplam 49 çocuğu hayatta kalmıştır. Hatta denildiğine göre padişah öldüğünde yedi cariye de gebe idi ve padişahın ölümü üzerine bunlar denize atılarak öldürülmüştü.

Geceli gündüzlü 52 gün devam eden bu muhteşem düğünde günümüzdeki insanların havsalasının alamayacağı derecede enteresan işler yapılmış, gösteriler düzenlenmiş, alay geçişleri gösterilmiş, ziyafetler verilmiştir. Düğünün niteliklerinin tam olarak kavranmasına yardımcı olmak ve düğünün seyrini anlatabilmek amacıyla düğünü düğün yapan ve bu kadar şöhretli olmasına sebep olan bu düğündeki bazı özellikleri aşağıda veriyoruz.

Şeker İşleri

Osmanlı saray düğünlerinde şekerden yapılan heykeller düğünün önemli bir unsuruydu ve büyük bir önem arzediyordu. Şekerden muhtelif

hayvanlar, çiçekler, meyve bahçeleri, köşkler, canavarlar, şadırvanlar; çömlek, vazo, ibrik gibi eşyalar, taşlarıyla birlikte satranç takımları vs. gibi hemen her şey yapılıyordu. Bunları yapmak için özel ustalar tutuluyor, ustalar ve şeker harcı için çok büyük meblağlar harcanıyordu. Bu düğünde şeker âlâtı için yapılan masrafları kaynaklar şu şekilde veriyor:

171 kantar şeker harcanmış, bunun toplam değeri 119.776 akçadır. Dışarıdan bunların yapımı için getirilen tarçın, karanfil, anason, turunç gibi malzeme 100 kantar olup toplam değeri 119.266 akçadır. Şekercilere, şeker nakşeden nakkaşlara ve şeker işleyen yahudilere emeği karşılığı olarak 73.797 akça. Şeker nakşı için araç ve giderler 48.309 akça. Diğer masraflarla beraber genel toplam 366.437 akçadır. Diğer bir kaynak şeker işleri için yapılan masrafı toplam 352.809 akça olarak göstermektedir. Öyle veya böyle havai fişeklere harcanan 100.000 akçaya göre bu çok fazla bir meblağdır.

Taradığımız kaynaklar bu şekerden yapılan heykellerin, eşyaların, muhtelif şekillerin sayısını da vermektedir ki şöyledir: 1 köşk, 7 servi, 2 şadırvan (tabanı üç arşın genişliğinde 20 kişi taşıyor), 1 kale (20 kişi taşıyor), 5 yaban tavusu, 5 şamdan, 16 çömlek, 17 ibrik, 6 küçük vazo, 9 maymun, taşlarıyla birlikte 2 satranç takımı, 6 menevşe, 5 tavus, 11 leylek, 8 ördek, 11 horoz, 3 deniz kızı, 10 kadırga, 9 fanus, 10 dîv-i ankâ, 14 zürafa, 1 gergedan, 43 at, 3 merkep, 2 sığır, 2 keçi, 3 koç, 3 köpek, 35 maymun, 877 çiçek, 308 nergis, 281 gül, 1 kilise, 9 fil, 17 arslan, 19 pars, 20 kaplan, 22 aygır, 21 deve, 9 deniz canavarı (her birini dörder kişi taşıyor, yükseklikleri 1 arşını geçiyor), 25 şahin, doğan ve atmaca, 11 keklik, 8 turna. Başka bir kaynak ise “aslan, aslan yavrusu; kaplan, kaplan yavrusu; fil, fil yavrusu; at, katır, deve, doğan, akbaba, şahin, keklik, turna, tavus, ördek, horoz, kaz” şeklinde yapılan şekillerin her birinin 100’er adet

olduğunu bildiriyor. Bunlardan başka şekerden yapılan muhtelif meyveler, tatlılar da yer alıyordu.3

Nahıllar

Eskiden bu gibi bütün memleket halkını ilgilendiren ve ister davetli, ister seyirci sıfatlarıyla olsun hemen tekmil halkı yerinden oynatan Osmanlı saray düğünlerinde tertip edilen büyük ve maddi açıdan külfetli eğlencelerden birisi de nahıllar ve nahıl alaylarıydı. Bunlar piramit şeklinde dallı budaklı ağaçlara benzer halde yapılırlar, üzerlerine küçük büyük her türlü kuş, hayvan, meyve şekilleri asılır, mücessem bir halde imal edilerek geceleri de yakılan binlerce balmumu ile donatılırdı. Nahıllar bazan şekerden de yapılır, bunlar halka seyrettirildikten sonra yağmalattırılırdı.4 Kısaca nahıl, gelin ve sünnet alaylarında ağaç biçiminde yapılan, üzerinde balmumundan yapılmış insan, hayvan, yemiş, çiçek vb. şeklinde süsler, mulajlar bulunan; ayrıca değerli taşlar, altın, gümüş yapraklarla, renkli ve yaldızlı kağıtlarla kaplanan önemli bir düğün ve şenlik unsurudur.5

Bu düğündeki nahıllar gerek büyüklükleri ve çoklukları itibarıyla, gerek yapılışlarında gösterilmiş olan itina ve ihtimam itibarıyla geçmişte yapılan düğün nahıllarına büyük bir üstünlük arzediyordu. Şehzadenin alayıyla birlikte Eski Saray'dan dört tane de nahıl getirilmişti. Yükseklikleri 15 metreyi geçen bu nahıllar tersane esirlerine taşıttırılıyor ve etrafında da 80 kadar yeniçeri heybetli kıyafetleriyle ve kendilerine mahsus mağrur tavırlarıyla yürüyorlardı. Haziran'ın dördüncü günü de yeni nahıllar gelmiş, bunlar da ilk nahıllar gibi bir süre Eski Saray'da teşhir edilmiş ve düğün alanındaki yerlerine konulmuştu. Bunlar ilk gelenlerden daha muhteşem, süslü ve heybetli idi. En küçüklerinin kaidesi 4, 5 metre idi. Bunların serbestçe geçebilmeleri için İstanbul'un dar sokaklarından bazısını kesmek, genişletmek ve bunun için de yol kenarına gelen bazı evleri veya cumbalarını yıkmak gerekmişti. Nahılların dar sokaklardan geçmesi

gerçekten büyük bir güçlük doğuruyordu. Genişliği sağlamak için belirttiğimiz gibi evlerin, dükkanların cumbalarının, saçaklarının kesilmesi icap ediyordu. Bu işle görevlendirilen mimar ve katipler yıkılacak yerlere gidiyorlar, bir yandan yıkılma olurken katipler de bu yıkılan yerlerin ileride onarılması için gidecek parayı yerinde hesaplayıp sahiplerine ödüyorlardı. Yani yıkılma ile ödeme aynı zamanda oluyor, en ufak bir sızlanmaya meydan verilmiyordu. Nahılların yapılması çok büyük meblağlara maloluyordu. Bu düğünde sırf dört büyük nahıl, bir orta nahıl ve üç küçük nahıl için nahlbendlere (nahıl ustalarına) 36.300 akça verilmişti. Bazı kaynaklar bu düğündeki nahıl sayısının yuvarlak olarak bine ulaştığını söyleseler de bu biraz abartma gibi görünüyor. Beş büyük mum nahıl, beş büyük ar‘ar (ardıç şeklinde) nahıl, her birini bir yeniçerinin götürdüğü 360 küçük nahıl olduğunu bildiren kaynaklar da vardır. Tespit ettiğimiz kadarıyla düğünde 150 kadar nahıl vardı. Bunlardan yüz tanesinin her birini dörder kişi, küçük olan ellisinin her birini birer kişi taşıyordu. Ayrıca her birini yüz yeniçerinin ancak taşıyabildiği, boyları 25 metre kadar olan dört büyük nahıl vardı.

Esnaf Alayları

Osmanlılar zamanında alayla geçiş belli zamanlarda yapılıyordu. Bunlar düğün alayı, surre alayı, cihaz alayı, nahıl alayı, sünnet alayı gibi alaylardı. Bu şekilde esnafın alayla geçişleri ve hünerlerini göstermeleri de padişahın tahta çıkması, padişahın büyük bir seferden dönüşü, önemli düğünler gibi vesilelerle yapılıyordu. Konumuz olan düğünde de çok geniş bir katılımla gerçekleştirilen bir esnaf alayını görüyoruz. Alayla geçişler esnaf arasında bir nevi rekabet de doğurduğu için her sınıf kendi alayının daha mükemmel, daha cazip ve daha ilgi uyandırıcı bir şekilde geçmesine son derece özen göstermiş ve bu itibarla gayet canlı ve eğlenceli olan alaylar başta

padişah olmak üzere bütün seyircilerin ve yerli yabancı davetlilerin takdirini kazanmıştı.6

52 gün devam eden düğün süresince esnafın geçişi 20 gün devam etmişti. Esnaf, hepsi de en yeni ve en temiz elbiselerini giyinmiş olarak kendilerine verilen geçit tertibine riayetle, kendileri için ayrılan günde büyük bir düzen içinde padişahın önünden geçiyor ve tam padişahın bulunduğu kasrın önüne geldiklerinde padişahın düğününün kutlu olmasını temenni ederek kendisine olan bağlılıklarını arz ediyorlardı. Her sınıf kendi alayının başında kendi sancağını, bayrağını taşıyordu. Renk renk ipekli kumaşlardan yapılmış ve sırmalarla, kılaptanlarla çepeçevre süslenmiş olan bu bayraklar üzerinde esnafın ismi yine ipekle işlenmiş bulunuyor ve bayraklar uzunca güzel bir direk ucunda yüksekte tutularak taşınıyordu. Bu alaylarda esnafın iki türlü gösterisi oluyordu. Bunlar seyirlik oyunlar gösteriyorlar, aynı zamanda meslekleri ve uğraşları ile ilgili işleri alayla geçerken gösteri biçiminde yaparak ilerliyorlardı. Esnaf adına geçen heyetler kendi meslekleri ile ilgili gösterilerini yaptıktan sonra yine kendi sanatları eserlerinden birer örneği de padişaha takdim ediyorlardı. Padişahın memnuniyet ve hoşnutluğunu avuç avuç çil para dağıtarak gösterdiği bu hediyeler arasında takdir edilerek seyredilecek kadar maharetle meydana getirilmiş ve çok değerli olan hediyeler bulunuyordu.

Belirttiğimiz gibi esnaf geçerken üzerinde kendi amblemleri olan bayraklar taşıyorlardı. Bu sancaklardan bazılarının özellikleri ve renkleri şu şekildedir: “Bitpazarı esnafı iki renkli simli kumaştan bir bayrak; Semerciler bir yüzü beyaz, öteki yüzü kırmızı-yeşil olmak üzere çift yüzlü bayrak; Tahta bıçkıcıları üzeri harflerle işli kırmızı-beyaz bayrak; Sütçüler üzerine harfler işli yeşil-kahverengi bayrak; Sahhaflar yeşil kenarlı kırmızı-beyaz bayrak; Tahta ve kereste tacirleri mavi-kırmızı-beyaz bayrak; Ütücüler kırmızı ve altın sarısı Şam kumaşından bir bayrak; Takkeciler ve

papuççular altın ve gümüş simli kumaştan altın ve gümüş sırma saçaklı bir bayrak; Meyveciler biri üzerinde büyük beyaz bir harf olan kırmızı, öteki sarı-kırmızı olmak üzere iki bayrak vb.”

Kaynaklara göre 1582 şenliğinde yani bu sünnet düğününde alayla geçen esnafın sayısı 200 civarındadır. Bu sayı verilmekle beraber yine kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla ancak 150 kadarının isimlerini öğrenebiliyoruz. Alayda isimlerini tespit edebildiğimiz bu 150 kadar esnaf şunlardır: “Takkeciler, terziler, sakalar, aşçılar, çizmeciler, mestçiler, canbazlar ve tehlikeli oyunlar yapanlar, hallaçlar, camcılar, gümüş ve sırma işleyenler, helvacılar, soytarılar, baharatçılar, manavlar, hatipler, imamlar, kazzazlar, saraçlar, çulhalar, ipekçiler, çiçekçiler, iplikçiler, peştemalcılar, manifaturacılar, kıl dokuyanlar, hasırcılar, Galata esnafı, kilitçiler, mühürcüler, yorgancılar, tarakçılar, aynacılar, okçular, yılan tutucular, çini satanlar, buhurcular, boyacılar, mızrakçılar, kaftancılar, çakşırcılar, semerciler, sandıkçılar, saatçiler, şamdancılar, balıkçılar, kürekçiler, ilikçiler, kalafatçılar, kemancılar (yaycılar), keten satanlar, ekmekçiler, döşekçiler, tellallar, balmumcular, şekerciler, aktarlar, Mısır çarşısı esnafı, iğneciler, keçeciler meyveciler, mandalcılar, arabacılar, bina yapıcıları, debbağlar, bıçakçılar, üzengi yapanlar, gaşiye dikiciler, çadırcılar, bugası denilen bir nevi kumaş satanlar, nalbantlar, süpürgeciler, bezzaz esnafı, bozacılar, sarıkçılar, tellaklar, pehlivanlar, hokkabazlar, katırcılar, nalçacılar, külahçılar, arakçın dikenler, kavukçular, kutucular, mis sabunu satanlar, çiftçiler, demirciler, basmacılar, kalburcular, şerbetçiler, eskiciler, yelpazeciler, sahtiyancılar, yaşmakçılar, eski demir satanlar, çamaşırcılar, kazancılar, kovacılar, hamam hizmetlileri, aşçılar, muhtesiban, sebze satanlar, kağıt ve kalem satanlar, silah kundağı yapanlar, muhallebiciler, kasaplar, zırh yapanlar, keklik satanlar, makas yapanlar, dizgin yapanlar, kilit yapanlar, urgancılar, ip canbazları, hokkabazlar, köçekler, rakkaslar,

bastoncular, keserciler, divit yapanlar, kuşçular, hamamcılar, sarıkçılar, sahtiyan yapanlar, celepler, turşucular, basmacılar, şekerciler, dut satanlar, müezzinler, kuşakçılar, kebapçılar, ipekli kumaş satanlar, kerpiççiler, sorguççular, arabacılar, hammallar, tavukçular, kahveciler, sepetçiler, hakkaklar, kireççiler, horasancılar, sarraflar, çömlekçiler, mürekkepçiler, nalıncılar, kalemciler, Mısır baharı satanlar, Bursa bezirganları, Arabistan bezirganları, düğmeciler, mercancılar, iznikli çiniciler, yağlıkçılar, kâsebazlar, kürekçiler."

Bunların dışında esnaf olmadıkları halde esnaf alayıyla geçen başkaları da vardı ki bazıları şunlardır: "Ebû Eyyûbî Ensârî halkı, İstanbul huffâzı, paytahtın eimme ve hutabâsı, Mevlânâ-yı Rûmî dervişleri, tâyife-i suhtegân (öğrenciler), Abdâlân-ı Rûm; Mevlevî, Nakşî, Rufâî, Kalenderî, Halvetî, Kâdirî, Sa'dî, Edhemî, Gülşenî, Bektâşî gibi tarikatlara mensup dervişler vs." Bu tarikat mensupları da gösteriler yapıyorlardı. Örneğin, Bektaşiler boğazlarına kaytanla takılmış iri Bektaşi taşlarıyla, bellerinde yeşil renkte Bektaşi kemerleriyle, keçe külah üstüne sarılmış düz, sade sarıklarıyla ve ellerinde zincirli keşkülleriyle geçiyorlar. Mevleviler, uzun külahlarıyla, mevzun adımlarla ilerliyorlar; kudüm, ney, nısfiye, çalpara, def, kanun ve santurdan çıkan nağmeler bunlara eşlik ediyor. Rufailer, uçları şişli on iki zincirli salkımlarını, bir tekke ilahisinin nağmeleri arasında havada sallayarak ölçülü hareketlerle vücutlarına batırıyorlar ve dudaklarına, yanaklarına küçük şişler saplıyorlar. Bazı tarikata mensup dervişler, ateşte kıpkırmızı bir hale getirilmiş demirleri ağızlarına sokuyorlar, bir kısmı da herkesin gözü önünde keskin bıçakları yutuyorlardı.

Esnaf ve dervişlerin dışında düğündeki geçit alayına Beyoğlu ve Galata Rumları da cemaat halinde katılmışlar ve ellerinde kırmızı, sarı, mavi, beyaz renklerde ve dörder köşeli şekillerle süslü bayraklar taşımışlardı. Yüz Rum delikanlısından oluşan bu kafilenin hepsi de

sırtlarına çubuklu kırmızı ceketler, başlarına külahlar giymiş ve ayaklarına çıngıraklar takmışlardı. Ellerinde yalın kılıçlar vardı. Bunlar raks ederek muhtelif danslar yaparak geçiyorlardı. Bir Rum düğününü canlandıran bir heyet de ayrı bir alay teşkil ediyordu. Bu heyette otuz Rum delikanlısı sırmalı elbiseler üstüne incilerle ve kıymetli taşlarla süslenmiş kadife baratalar giymişlerdi. Ayrıca otuz Rum genci de kız kıyafetine girmiş olarak düğünde kadınları temsil ediyordu. Büyük bir ipek şemsiyenin altında ve bu altmış kişilik heyetin ardında ilerliyor ve arkadan da yine kız kıyafetine girmiş birçok delikanlı geliyordu.

Esnafın ve tekke mensuplarının düğün günlerinde ve alay halinde günlerce süren bu geçişleri ile o vaktin bütün giyinme tarzı ve şekilleri de aynı zamanda At Meydanı'nda noksansız bir halde gösterilmiş bulunuyordu. Çünkü ortada küçük, büyük rütbede her sınıf asker; resmî ve divan kıyafetleriyle alay gösterdikleri gibi mülkî ve ilmî devlet adamlarıyla her mezhep ve meşrepte tüm halk tabakası da kendilerine mahsus elbise ve kıyafetlerle orada hazır bulunuyorlardı.

Belirttiğimiz gibi esnaf geçerken kendi meslekleri ile ilgili gösteriler yapıyorlardı: Bunlar çok canlı bir şekilde oluyor, adeta o esnafın günlük yaşantısı ve hünerleri burada aynen sergileniyordu. Kumaş dokuyucular 500 kişi kadar hemen meydanda bir ipek kumaş dokuyup bitirdiler. Terziler meydandan geçerken giysiler diktiler, demirciler demirden muhtelif eşya yaptılar. Çömlekçiler çömlek yapıyor, camcılar cam üflüyor, duvarcılar yapı yapıyor, fırıncılar ekmek pişiriyorlardı. Kasaplar hayvanları kesip etlerini halka dağıtıyor, çobanlar sürüleriyle meydanı dolaşıyor, bahçıvanlar çiçek ekiyor, çiftçiler toprağı sürüyorlardı. Bir Rum ayakkabıcı bir günde 110 çift ayakkabı dikerek hünerini gösteriyordu. Bir kasap dükkanı şeklinde düzenlenmiş araba üstündeki bir işyerinde asılı etler, terazi ve satır, ayrıca önlüklü iki kasap, birinin elinde bir satır, diğerinde bıçak bulunmakta.

Dükkanın dışında da ellerinde bıçaklarla iki kasap var. Kesilmiş, boynundan kanlar akan bir keçi, ön tarafta da henüz kesilmemiş bir keçi bulunuyor. Demircilerin dükkanında ise bir demirci ocağıyla iki körük bulunmakta. Ocağın çevresinde dört işçi kızgın demirleri örs üzerinde dövmekte, bir çocuk çırak ise küçük bir örsü kullanmakta. Çömlekçilerinin işyerinin üstü açıktır, burada geniş bir çömlekçi ocağı tütmektedir. Çömlekçilerden biri ayağıyla döndürdüğü çömlekçi çarkında bir çömleğe biçim vermekte, bir başkası çömleği ocakta pişirmeye hazırlanmakta, bir çırak ise ocağı karıştırmaktadır. Hamamcı esnafı meydana her şeyiyle tamam bir hamam getirmişlerdir. Dört öküzün çektiği bu hamamın iç bölmeleri bulunmakta, soyunan, yıkanan, kurulanan, sıra bekleyen kişiler görünmektedir. Değirmencilerin işyerini gösteren şeyi taşıyan araba altı tekerleklidir. Gözleri bağlı beygiri dönmekte, buna bağlı olan yuvarlak taşı döndürmekte, iki değirmenci taşın altına taneleri koymakta, birisi de sırtında çuvalla öğütülecek buğdayı getirmektedir.

Ziyafetler

Bu düğünde her gün ziyafetler çekilmektedir. Bu ziyafetler devlet erkanı ve yabancı davetlilerle beraber düğüne hizmet edenlere, yerli davetlilere, ulemaya, düğünü izlemeye gelen halka, esnaf alaylarına velhasıl düğün alanında kim varsa herkese düğün sona erinceye kadar gece gündüz veriliyordu. Ziyafet için hazırlanan mekan, ziyafete davet edilenlerin hiyerarşik bir düzene göre yerleştirilmeleri, hangi gün kimlere ziyafet verileceği, bu ziyafetlerde neler sunulacağı hep daha önceden tespit edilmişti ve düğün sonuna kadar bu düzene uyulmaya çalışılıyordu. Bu düğünde ziyafet yeri At Meydanı ve çevresidir. Davetliler gelmeden günlerce önce bu bölge ziyafet ve diğer gösteriler için düzenlenmiş ve gerekli tüm hazırlıklar yapılmıştır. Hatta ziyafetlere gelenlerden kimlerin nereye oturacağı bile önceden tespit edilmiştir. Hiyerarşik düzen bu tür

ziyafetlerde önemliydi. Herkes rütbesine göre sofrada yer bulabiliyordu. Örneğin bu düğündeki ziyafetlerden birinde harem ağası Muhammed Ağa sofranın başına geçtikten sonra diğer davetliler şöyle sıralanıyordu: Sağ tarafına Rumeli beylerbeyi İbrahim Paşa, Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa, yeniçeri ağası, mîr-i alem, kapıcıbaşı, büyük ve küçük mîrâhur, çakırcıbaşı, bölük ağaları, şahincibaşı, çavuşbaşı, sekbanbaşı, kethüda kapıçıbaşı, reis-i küttab ve cebecibaşı. Muhammed Ağa'nın sol tarafında ise Anadolu beylerbeyi Cafer Paşa, Bağdat emiri, Karaman beylerbeyi, Şam hakimi, Diyarbakır valisi, Halep'ten ma'zul iki paşa, Lahsa beylerbeyi, Cezayir beylerbeyi, Bitlis hakimi Şeref, üç defterdar, bunların ardınca da yollu yolunca beyler oturup ağırlanıyorlar.

Belirttiğimiz gibi her gruba verilen ziyafetlerin belli bir günü ve düzeni vardı. Kaynaklar bunları gün gün vermektedirler. Örneğin muhtelif günlerde "paytaht ulemasına, bölük halkına ve ağalarına, Rumeli ve Anadolu zu'amâ ve tımar sahiplerine, Kaptan Paşa ve derya sipahilerine, sâdât ve eşrâfa; vüzerâ, mîrmîrân ve ashâb-ı dîvâna vs." sırasıyla ziyafetler veriliyordu. Bazı kaynaklar bunların gününü de veriyor: "Haziran'ın sekizinci günü vezirlere, beylerbeylerine, divan ehline ve başta yeniçeri ağası Ferhat Ağa olduğu halde yeniçeri yüksek subaylarına ziyafet verildi. Bu ziyafette şeyhülİslâm Malulzâde Efendi, padişahın hocası Hasancanzâde Mevlana Sadettin, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri olan Bostanzade ve Çivizade Efendiler, kadılar, nâipler, müderrisler, hocalar, kürsü şeyhleri hazır bulunmuş ve 70 sofralık bir davet verilmiş." Haziran'ın 11'inde halka ve özel olarak padişah sipahilerine ziyafet verilmiş. Yüksek davetlilere muayyen günlerde verilmiş olan belli başlı şahane ziyafetler dışında düğün devam ettiği sürece halka her akşam meydanda binden aşağı olmayan sofralar kurulur, pilavlar ve bütün kızartılmış sığırlar ikram edilirdi. Ecnebi elçilerin ve davetlilerin ziyafetlerde ağırlanmaları şekli de

muayyen bir usule bağlı idi. Şöyle ki: Her elçilik heyetine “has” ve “harcı” adı altında hergün ayrı sofralar düzülürdü. Bunlardan her “has sofra” 15 çeşit, her “harcı sofra”da 9 çeşit yemeği ihtiva eder ve birinciler elçilik ileri gelenlerine, diğerleri de ikinci ve üçüncü derecede memurlara mahsus olurdu.

Doğal olarak bu ziyafetler bir nevi padişah sofrası da sayıldğı için hazırlanan yemeklerin, tatlıların, içeceklerin de buna uygun olması gerekiyordu. Aslında yemeklerin çeşitlerinin çok daha fazla olması gerekiyor. Ancak kaynakların verdiği kadarıyla bu düğündeki yiyecekler şunlardır: “Ekmek, çörek, poğaça, börek, pilav, kebap, şiş kebabı, tutmaç, çorba; ördek, kaz, tavuk çevirmeleri ve kızartmaları; öküz, koyun çevirme ve kızartmaları; balık yemekleri ve kızartmaları.” Tatlılar da şunlardır: “Aselî, zırva, zerde, güllaç, helva, sabûniye helvası, gâziyân helvası, me’mûniyye, mahmûdiyye, selmâ, şîr-i hurma, muhallebi, baklava, senbuse.” İçecekler: “Her türlü meyve şerbeti, gülâb, mâverd, üzüm suyu, boza, kahve.”

Ateş İşleri

Kaynaklarda “Ateş İşleri” başlığı altında ateşle, alevle gösteriler yapıldığı anlatılmakta, bu tür düğünlerde buna benzer işler bir eğlence ve gösteri niteliği de taşımaktaydı. Bu tür ateş işleri genellikle muhtelif şekillerde yapılan maketlerin tutuşturulması, kandillerin yakılması ve fişeklerin atılması şeklinde tezahür ediyordu. Ayrıca ayı, köpek, tilki gibi bazı hayvanların kuyruğuna maytap, fişek, çarkıfelek gibi alev fışkırtarak yanan ve patlayan maddeler sıkı sıkı bağlanıyor, bunlar ateşlenerek hayvanlar meydana salınıyordu. Bu ateş işleri hem eğlenceye hizmet ediyor hem de bir nevi aydınlatma görevi görüyordu. Aydınlatma görevi görmek üzere At Meydanı’na bir gemi direği dikilmiş, bunun ucuna parlak ışıklarla donatılmış dönen bir çember konulmuştu. Eski dikili taşın yanına da

oldukça yükseğe bir tekerlek konmuş, durmadan dönüyor ve kendisiyle beraber kandillerle donatılmış 12 küçük tekerleği döndürüyordu. Kandil düzeniyle aslan tasvirleri, ağaçlar, gemiler yapılmıştı ve bunlar makaralarla indirilip kaldırılıyor; yazılar, resimler oluşturuluyordu. Belirttiğimiz gibi muhtelif maketler yapılmıştı ve bunlar ateşe veriliyordu. Örneğin şato maketleri, kale maketleri, gemi dekorları, at maketleri, yapma dağlar, cin ve ejderha maketleri, İstanbul surlarının yedi kulesi; fil, yılan, kartondan evler, çadır, papaz, ağaçlarla dolu bir bahçe, Kars Kalesi'nin

modeli, kilise, deniz kızı, cambaz, top, fener, taç, cübbe, zırh, şadırvan, fidan, servi, araba, fil, koç, tavus, gergedan, horoz, eşek, köpek, deve, havan topu, minare vb. şeylerin maketleri. Fişekler de çeşit çeşitti. Bu fişekler başlıbaşına yapılıp kullanıldığı gibi insan, hayvan tasvirlerine bağlanıp fırlatılanları da vardı. Bunlar patladıkları sırada ortaya çıkardıkları seslere, şekillerine; patladıktan sonra meydana çıkardıkları manzaraya göre isim alıyordu. Örneğin bu düğünde "âsumânî, hevâyî, çadır şeklinde fişek, havan fişeği, dev şeklinde, koç şeklinde, aygır şeklinde, sâika, kebîrî ve suya dalıp çıkan fişekler" şeklinde ve isminde fişekler vardı. Bu fişekleri fişeklerden sorumlu kişiler attıkları gibi bir eğlence olarak padişah, vezirler, sadrazam, Rumeli beylerbeyi, yeniçeri ağası, kaptan paşa, mîr-i alem gibi devlet ileri gelenleri de atıyordu.

Muhtelif Gösteriler

Düğün ve şenlik denilince akla öncelikle gösteriler gelmektedir. Gösteriler muhtelif cambaz türlerinde olduğu gibi hüner ve kabiliyete bağlı olabiliyor, hokkabaz ve kûzebazlarda olduğu gibi el çabukluğuna bağlı olabiliyor, zorbazların yaptığı gibi güce ve dayanıklılığa bağlı olabiliyor ya da bir hadisenin canlandırılması gibi tiyatrovari şekiller alabiliyordu. Bunların yanında sportif gösteriler de yapılıyordu ki bunlar ok atma, ata binme, cirit, güreş vb. gösterilerdi. Ayrıca dramatik savaş gösterileri,

esnafların kendi alanlarıyla ilgili gösteriler de bunlara eklenebiliyordu. Bu gösteriler düğünün muhtelif zamanlarında ve muhtelif vesilelerle de yapılıyordu. Örneğin esnaf alayları geçişlerini yaparken, şehzade At Meydanı'na geldiğinde, sultanlar düğün alanına geldiğinde, düğün asayişini sağlamakla görevli tulumcular görevlerini yerine getirirken, gecelerin eğlenceyle ihyası için, ayrıca bu iş için yetiştirilmiş kişilerin hünerlerini göstermesi amacıyla, güç göstermek, hüner sergilemek, spor müsabakaları, genel olarak halkı eğlendirmek vs. amaçlarla gösteriler yapılıyordu. Bu düğünde de 52 gün geceli gündüzlü, sayılamayacak kadar ve sayılamayacak türde gösteriler yapılmıştır. Bu gösteriler arasında şunları sayabiliriz:

Cambazlar, At Meydanı'ndaki dikilitaşa ve bu düğün için hazırlanmış olan yağlı direklere tırmanıyorlar. Bir Arap çıktığı yağlı direğin üzerinde bir gece kalıyor. Ellerinde terazi denilen denge aletiyle veya bu alet olmadan ip üzerinde yürüyorlar. Bir ip cambazı ip üzerinde yürürken sırtında başka birini taşıyordu aynı zamanda bir başka kişi de ayağına bağlıydı. Bir başkası ayakları bağlı, ceketi tersine çevrili olduğu için kolları çapraz ve oynamaz durumda iken ip üstünde dans ediyor. Bir genç cambaz on kılıcın keskin yüzünü ayaklarına ve bedenine bağlayarak ipin üstünde öyle yürüyor. Bir Hintli elinde denge değneği olmadan ev yüksekliğinde bir ipin üstünde gidip geliyor, bazan ipten düşer gibi yapıyor, fakat düşecek gibi olurken elleriyle dizlerini yakalayıp ipe yılan gibi sarılarak tırmanıyor. Aynı Hintli uzun takma bacaklarla ip üstünde yürüyor. Birisi elinde denge aleti olmadan ip üstüne tahtalar koyuyor, onun üzerine bir bakır sini yerleştiriyor ve bu sininin üzerinde dönüp duruyor.

Bir araba içinde kanlı kesik bir el, bir ayak, gövdesinden ayrı bir baş ve başsız gövde canlı bir durumda gezdiriliyor. Gerçekte dört kişi eski çulların arasına gizlenip kimi sadece baş, kimi kol, kimi, ayak, kimi gövdesini gösteriyor.

Bazı göstericiler tabakları parmaklarının, sonra ucu sivri değneklerin ucunda tutup havaya atıyor, elleri ve ağızları üzerindeki bu değneklerin ucunda bulunan tabakları yere düşürüp kırmadan fırıl fırıl döndürüyorlar, aynı zamanda dans ediyorlar.

Birkaç Arap telli sazlar çalarak kendi dillerinde bir güldürü oynuyorlar, bu oyun bu dili anlamayan çoğunluk üzerinde komik bir etki bırakıyor, bu gösteriyi yapanlar seyircileri de itip kakıyorlar.

Kukla oyunlarını da bu şenlikte görüyoruz. Bunlar çok defa küçük bir kulube içinde sanki canlıymışlar gibi oynatılıyor. Bir defasında kuklalarla bir düğünü canlandırıyorlar, ellerinde çalparalarla dans ediyorlar. Bu kuklalar o kadar canlıdır ki birisi sanki bu kuklalar gerçek insanmışçasına onları eğlendirmek için önlerinde oyunlar gösteriyor, hatta biri dışardan kuklalarla konuşmaya girişiyor.

Beyzabazlar yumurtalarla oyunlar gösteriyor. Yaşlı bir adam torbasındaki yumurtalar ve başka şeylerle oyunlar yapıyor. Bunları halktan çağırdığı birine verir gibi yaparak gözbağcılığı gösteriyor. Başka biri yumurtalarla oynayıp onları yutar gibi yapıyor. Bazı beyzabazlar ise dikine eğilimde tutulan bir sopaya aşağıdan yukarı yumurta yürütüp sıçratıyorlar.

Hokkabazlar paraları yok ediyorlar, sağdan soldan bakır paralar çıkarıyorlar. Hokkabazların bir çeşiti olan tasbazlar da bol elbiselerinin içerisinden taslar, tencereler hatta güvercinler çıkarıyorlar, hiç yoktan torba dolusu darı akıtıyorlar, sehpa üzerindeki boş bir tastan su döküyorlar. Koyunlarından, koltuklarından güvercinler uçurup minare gibi uzun koniler çıkarıyorlar. Hatta birisi bir küçük çocuk bile çıkarıyor. Ayrca hokkabazlardan birisi dümdüz bir yerden otuz kadar yerinden su fışkıran bir fıskiye çıkarıyor. Yine bir hokkabaz cübbesinin altından arka arkaya onlarca madeni tas çıkarıyor, cübbesinin boş olduğunu ispatlamak için onu yere seriyor ama yine de su dolu bir kap çıkarıyor.

Matrakbazlar, matrak denilen ve genellikle şimşir ağacından yapılıp cilalanan, dışına sahtiyan sarılan lobut biçiminde bir aletle gösteriler yapıyorlar. 300 kadar nefer ellerinde matrak denen sopalarla ikişer ikişer diziliyor, birbirlerine hücum ediyorlar, matrakların birbirine vurmasından ürkütücü sesler çıkıyor.

Cündî denen sipahiler ki bunlar bu düğünde 300 kadardır, atlar üzerinde cirit oynuyorlar, bunların yanlarında piyade olarak bulunan yardımcıları da vardır ki bunlar atılan ciritleri toplamakla görevlidirler.

Galata azabları ki bunlar bir nevi denizci sınıfıdır, 200 kadar neferdirler. Reisleri bu azabları ikiye bölmüş, bunlar koşular yapmış, denize dalıp çıkmış, karada gemi yürütmüşlerdir.

Denizciler 150 arşın uzunluğunda büyük bir sanduka içinde düğün alanına deniz getirmişlerdir. Bu denizin içerisinde balıklar, balık avlayan sandallar, ağlar, kürek çeken ve balık avlayan denizciler bulunmaktadır.

Peremeci denen sandalcılar bir pereme hazırlamış, yel tedarikini gören yelkeniyle ve tekerleklerle bu sandalı karada yürütmüşlerdir. Bu büyük sandalın içinde yolcular, denizciler de vardır.

Düğün alanına her şeyiyle mükemmel bir yapma dağ getirilmiştir. Bu dağı Kılıç Ali Paşa forsa kafirlerine inşa ettirmiştir. Dağın içerisinde mağaralar, vahşi hayvanlar, sürüsüyle beraber bir de çoban vardır. Dağ tahtadan yapılmış, içerisine toprak doldurulmuştur. Bu tahtadan dağı ağızlarından ateş fışkıran iki büyük ejderha çekmektedir. Yine bu dağın içinde çeşitli kuşlar, kurt ve tavşan avlayan avcılar yer almaktadır.

İlginç bir gösteri de şudur: Eli kolu bağlı bir kişi su içinde traş olmuştur. Saçı, sakalı olan bir kişi eli ayağı bağlanarak bir çuvala konmuş, çuvalın da ağzı dikilerek adam denize bırakılmış, önceden adamın üzerinde ustura ya da hamam otu olup olmadığı kontrol edilmiş. Bu şekilde suya atılan kişinin

öldüğü tahmin edilirken bir müddet sonra bu kişi saçı ve sakalı traş edilmiş bir şekilde sağlam olarak sudan çıkmıştır.

Esnaf alaylarının geçişi sırasında bağban ve bostancılar düğün alanına içerisine toprak doldurulmuş, tahtadan yapılmış çok büyük bir sanduka getirmişler. Bu bir bahçeyi temsil etmekteymiş. Bahçede çiçekler, meyveli ağaçlar, kokulu güller sanki bir bahar manzarası göstermekteymiş.

Yine esnaf alaylarının gösterisi sırasında hamamcılar meydana yanan bir hamam getirmişlerdir. Bu hamamın külhanı, camekanı, kurnaları, sıcak ve soğuk suyu ayrıca içerisinde yıkanan kişeler ve dellakları da vardır. Hamam yanar durumdadır ve dumanı da tütmektedir.

Bir nevi cambaz olan zorbazların gösterileri de seyredenleri hayretler içinde bırakıyordu. Bunlardan bazıları derilerine, etlerine, butlarına, karınlarına kargılar, demirler sokup öyle gezip dolaşıyorlar. Bunlardan birisi koluna beş büyük bıçak sokmuş, bıçaklar bir taraftan girip öbür taraftan çıkmıştı. İki çıplak adam dörder kılıcın ikisini karınlarına, ikisini göğüslerine saplamışlardı. Bir başkası karnının derisine bir yay sokmuş, bunu kan akmaksızın sokup çıkarıyordu. Biri dişiyle at nalı kırıyor, bir başkası eliyle at nalını ikiye bölüyor, başkası bir saban demirini üç yumrukta kırıyor, başlarına at nalı çiviliyorlar. Birisi yüzünü ve başını büyük taşlarla dövüyor, diğeri burnu ve başı üzerinde taş kırıyor, bir başkası başına bir taş oturtmuş, iki güçlü kişi bu taşı balyozla kırıyorlar. Bazıları sivri demirler ve bıçaklarla donatılmış bir tırmık üzerinde çıplak ayakla yürüyorlar. Biri saçlarına bağlanmış bir iple ellerini kullanmadan elli kiloluk bir taşı yerden kaldırıyor. Birisi yere sırtüstü uzanmış, karnına bir demirci örsü koydurtmuş, altı kişi büyük çekiçlerle bu örs üzerinde büyük bir kızgın demiri dövüp biçim vermişler. Birisi karnına büyük bir taş koydurtmuş, bu taşı güçlükle kaldırabilen altı kişi balyozlarla taşı parçalamışlar, sonra bu adam taş parçalarını karnının ve göğsünün üstünde

bilek gücüyle ufalamış. Birisi kızgın demiri yalıyor, bazıları ateşleri bedenlerine sürüyor ve yalıyorlar. 25 santimlik demiri burnuna sokanlar, bayrak direğini derisine ve etine sokanlar, iki küçük kargıyı bedenine saplayanlar; hançerleri, kılıçları, uzun kuş tüylerini kafataslarının derisine saplayanlar vardı. Kılıçları bedenlerine, okları kollarına saplayanlar, bedenlerine altı çiviyle at nalı mıhlayanlar, elli bıçağı her yönden bedenine saplayanlar görülüyordu. Zorbazlar bu tür oyunları ve gösterileri hem padişaha bağlılıklarını ispatlamak için yapıyorlar, hem de sembolik olarak genç şehzadenin sünnetten çekeceği acıyı paylaştıklarını belirtiyorlardı.

Sünnet günü olan 7 Temmuz'da diğer eğlencelerin yanında Çatalca Köyü ile Edirnekapı arasında bir at koşusu tertip edilerek koşuda birinci gelen hayvanın sahibine 1000 altın mükafaat verilmişti. Yine o gün sünnet ameliyesinin başarıyla yapılmış olmasından dolayı şükran ifadesi olarak fukaraya gümüş tepsiler içinde avuç avuç altın ve gümüş paralar saçılmıştı.

Bu şenlikte gerçeğine çok iyi bir surette benzetilerek maketten yapılan kaleler ve bu kalelerde yapılan savaşlar önemli bir yer tutuyordu. Meydanın ortasına aynen Kars Kalesi'ne benzetilen bir maket getirilmiş. Türk askerleri bu kaleye saldırmışlar, ele geçirdikten sonra fişekleri tutuşturarak kaleyi ateşe vermişler. Ancak kalenin burçlarına yerleştirilmiş olan İranlı gibi giydirilmiş büyük kuklalar kalenin yanmasına karşın bir türlü yanmamış. Bunun bir uğursuzluk olduğu düşünülmüş ancak sebep araştırılınca o gün yağan hafif yağmurdan bunların ıslandığı bundan dolayı yanmadığı anlaşılmış. Yine padişahın bulunduğu kasrın önüne hakiki kalelere benzer iki kale yaptırılmış, birisi Osmanlı diğeri düşman kalesi farzedilmiş. Her iki kalede şiddetli top atışıyla başlayan muharebe bir müddet devam ettikten sonra düşman kalesi zaptedilmiş ve ateşe verilmiş. Başvezir, Hıristiyanlara karşı zaferlerini padişahın gözü önüne sermek istiyordu. Bunun için meydana tekerlekler üzerinde muhtelif renklere

boyanmış tahtadan biri büyük biri küçük iki kale getirildi. Bu kalelerin kuleleri, siperleri, topları vardı. Türklerin bulunduğu sarı, kırmızı renklere boyanmış kalenin kuleciklerinde, burçlarında kırmızı, beyaz, yeşil renklerde bayraklar vardı. Ötekinde ise Hıristiyan görünüşlü, Frenk biçimli giysi ve zırhlar içinde adamlar, bayraklarında da bir beyaz haç vardı. Türk kalesi padişahın kasrına yakın bir yerde, Hıristiyan kalesi ise ağırlıkla Hıristiyan elçilerin bulunduğu tarafta idi. Uzun bir muharebeden sonra büyük kaledekiler küçük kaledekileri yendiler, kaleyi de ele geçirdiler. Duvarları yıkılınca içinden dört domuz çıktı, bunlar Hıristiyanları temsil ediyordu. Halk bu hadiseye çok gülmüştü. Küçük kale yerle bir edilince büyük kalenin üzerinden Türk bayrakları kaldırılarak o kale de yerle bir edildi ve yakıldı. Bir başka kale savaşı gösterisi de şöyledir: Yaldızlarla ve çeşitli boyalarla boyanmış iki kale kuruldu. Bunların da kuleleri, siperleri, burçları, surları vardı. Bunlardan biri Türklerin öteki de Hıristiyanların kaleleriydi. Her birinde otuzar asker vardı. Her iki taraf da çeşitli silahlarla donatılmıştı. Önce Hıristiyanlar Türk kalesine casuslar yolladılar. Türkler bunlardan birini yakaladı, diğerleri kaçtı. Kaçan casus Türklerin amaçlarını anlattı. İki taraf da durumu tartıştıktan sonra savaşa karar verildi. Hıristiyanlarda

kargı, kalkan ve kılıçlar vardı. Türkler ise kalkanlarına iyice siper olmuş, sanki korktukları ve savaşmayacakları izlenimi verilmişti. Bu da istenilen sonucu verdi ve guya Hıristiyanlar yüreklendiler. Bu arada Türkler silahlarına davrandılar ve Allah Allah nidalarıyla savaşa giriştiler. Hıristiyanlar kalelerine çekilirken Türkler de saldırıyı şiddetlendirdiler. Büyük bir çatışma başladı. Uzun bir savaştan sonra Hıristiyanlar canlarını kurtarmak için tamamen kalelerine çekildiler. Kale kuşatıldı, Hıristiyanlar direndiler, ancak Türkler üstün geldiler. Kapıları kırdılar, burada gizlenmiş olan Hıristiyanları öldürdüler, kaleden aşağı attılar, kaçanları tutukladılar,

elleri arkalarında bağlı olarak dışarı çıkardılar. Kalenin tepesine bayraklarını diktiler, davul ve trompetlerle zaferlerini ilan ettiler.

Kale savaşlarının yanında su üstünde savaşlar, karada yapılan maket gemilerle savaşlar, bir adaya saldırı gibi gösteriler de bu düğünde izlenmekteydi. Örneğin

meydanda Kıbrıs’ı gösteren sahnemsi bir yerde kartondan büyük bir ada yapılmıştı. Çok güzel görünüyordu. İki güçlü ordu biri karadan biri denizden Magosa kalesini kuşattılar. Karadan adaya çıktıkları zaman huruçlar, hafif çarpışmalar, bataryalar, lağımlar, karşı lağımlar, hendek açmalar, kalede oyuk açmalar, saldırılar, karşı saldırılar, donanma fişekleri gibi savaşlarda karşılaşılabilecek hemen her şey gerçekmiş gibi ortaya kondu. Kimi kez Türkler surları ele geçiriyorlar, kimi Kıbrıslılar onları püskürtüyor. Zamanın ilerlemesi, kuvvetlerinin azlığı, yardım gelmemesi gibi sebeplerle ada Kıbrıslıların ellerinden çıktı. Türkler düşman askerlerinin kimini zincire vurdu, kimini kılıçtan geçirdi. Boruların sesleri, davulların gümbürtüleri, topların gürlemesiyle gerçekten de Kıbrıs adası alınıyormuş sanılırdı.

Yine bu düğündeki bir gösteride gece seyirlik oyunlarının en gösterişlilerinden biri olan bir deniz savaşı yapılmıştı. Bu savaş da gerçekmiş gibi temsil edildi. Birçok gemi ve kalyon yelkenleri açmış, toplar ve bayraklarla süslenmiş bir halde idi. Borular çalınarak savaşılıyor, döğüşülüyor, gemiler ve içindekiler birbirlerini kuşatıyorlar, birbirlerini mahmuzlayıp denize döküyorlar. Birbirlerinin gemilerini yakıyorlar, sonunda düşman gemilerini batırıyorlar.

Bu düğün sırasında o güne kadar halkın görmediği bazı hayvanlar teşhir edilmiş, bilinen hayvanların da gösterileri izlenmişti. Örneğin halka fil ve zürafa teşhir edilmiş, halk o güne kadar görmediği bu garip ve acayip hayvanları seyir ve temaşa için kütle kütle At Meydanı’na koşmuştu. Dört tane eğitim görmüş aslan vardı ve bunlar gösteriler yapıyorlardı. Biri büyük biri küçük iki fil vardı. Fillerin biri dans ediyor, bir ayağını indirip ötekini kaldırıyor, hortumunu bir su kabına sokup kendisini suluyor, etrafa su fışkırtıyor, sonra eğilip halkı selamlıyordu. Yine büyük fil sırtında bir köşk taşıyordu. Padişahın bulunduğu kasrın penceresinin önüne götürülüyor,

başını kaldırıp padişaha baktıktan sonra başını eğerek onu selamlıyor, yere bir avuç gümüş para atılıyor, fil bunları ağır hortumuyla ancak bir insan elinin gösterebileceği düzenli bir biçimde yerden topluyor. Sekiz güçlü kuvvetli insan ince, uzun bir sırığı sımsıkı tutuyorlar, bunun bir ucunu file uzatıyorlar, fil hortumuyla yakalar yakalamaz onları bir tüy gibi kolaylıkla döndürüyor, hızla çeviriyor, yukarıya kaldırıyor, sonra yere çarpıyor. Meydanda zürafa da gezdiriliyor, şehir yollarında yürütülüyor, zürafa başını evlerin penceresinden içeri sokuyor. Eşeklerle de hünerler gösteriliyordu. Bu gösterileri yapanlara "hımarbaz" deniyordu. Örneğin bir yaşlı insan eşekle güreşiyor. Ayrıca ayılarla, kedilerle, köpeklerle de muhtelif gösteriler yapılıyordu. Yılan gösterileri de önem taşıyordu. Bir çıplak oğlan çocuğu aralarında çok zehirli olanları da bulunan 25, 30 kadar yılanlı bir şarap fıçısı içine sokuluyor, fakat çocuğa birşey olmuyordu. Bir kedi için küçük bir tezgah kurulmuş, kedi burada cambazlar gibi ipte oynamış, paçlebazlar gibi ağaçtan ayaklar üzerinde yürümüştür. Bir balyos (Venedik elçisi veya diğer küçük bazı elçiler hakkında kullanılan bir tabirdir.), düğün meydanına görülmemiş, işitilmemiş bir hayvan getirmiştir. Bu hayvanın başı maymun gibi, vücudu köpek gibidir. Çok gülünç bir yüzü ve cüssesine uymayan bir başı vardır.

Bu düğünde bugünküne benzer spor karşılaşmaları ve gösteriler de yapılmıştır. Örneğin solak, peyk, baltacı, tîrendâz gibi padişahın hassa askerleri arasında ok atma müsabakaları yapılmış ve herhangi bir zırhı ve savaşlarda başa giyilen, miğfer denilen madeni başlığı ok ile delmek konusunda yüksek kabiliyet gösterenlere mükafatlar verilmiştir. Atlı okçuların gösterileri ise müthiş bir şekilde heyecanlı ve göz alıcıydı. "Atlı okçular genel bir sevinç içinde ortaya çıktılar. Sol elde küçük kalkanları, sağ elde uzun bir kargı veya mızrakları olduğu halde gezintilerini bitirdikten sonra ya savaş düzeninde ya da karmakarışık olarak bir birlerine hücum

ettiler. Koşarlarken, dolu dizgin giderlerken sürekli olarak kılıçlarını üçer defa kınından çıkarıp tekrar yerine koyuyorlardı. Bu şekilde üç defa ok attılar. Önce atın arkasındaki nala, sonra bir gemi direğinin üstündeki altın elmaya, üçüncüde de Arnavutların önden koşturduğu halkanın içine oklarını atıp isabet ettirdiler. Daha sonra atlarının eyerleri üzerinde ayağa kalkarak yaylarını ayakta kullandılar. Bu atlı okçulardan bir tanesi atını koştururken atın sırtından eğerini çıkartıyor, boynuna koyuyor, oradan alıp tekrar yerine yerleştiriyordu. Yine aynı binici hizmetçisinin sarığının üzerine bir portakal koyuyor, koşarak birçok ok atışı ile hizmetçisine zarar vermeden portakalı paramparça ediyordu. Aynı okçu bir dökme havanı da bir ok vuruşuyla parçalamıştı. Bu atlı okçu iki atı yanyana bağladı, bir ayağı bir atın, öteki ayağı ikinci atın üzerinde ayakta tırıs giderken aynı zamanda ok atan bir oğlanı da tutuyordu. Bir başkası eyer üstünden başaşağı sarkıyor, ayakları dört keskin kılıcın ağzı arasında bulunuyordu. Aynı takımdan iki kişi bir atın eyerine aynı anda basıyor, at koşarken öne arkaya yaptıkları cambazlıkla ata durmadan inip biniyorlardı. Bir başkası elleri bağlıyken sadece dişleriyle bir atı eyerleyip yularını dişleriyle takmış, üstüne tekrar tekrar inip binmişti. Bir başka binici başı eyerin üstünde, ayakları havada atla dört nala gidiyordu. Bu gösteride yalnız biniciler değil atlar da hüner gösteriyordu. Bir al at önüne atılan yiyeceği ağzıyla alıp bincisine uzatıyor, diz çöküyor, yatıyor, sürünüyor, bir yuvarlak üzerinde duruyor, bir kabın içine giriyor, tahtadan bir heykel gibi kımıldamadan da durabiliyordu. Bunların dışında 200 sipahi at üstünde yuvarlak kalkan, kılıç, ok ve yayla bir düzen halinde gelip koşarak geçiyorlar, sonra üç beyaz yaprağa sırayla hem sağ hem sol elle ok atıyorlar. Kalkanlarını bir koldan öbür kola geçiriyorlar. Bunların çoğu atlarını koştururken üç yaprağı da vurabiliyordu. Bundan sonra başka bir gösteriyle önce okla, sonra kılıçlarını çekerek bir toprak yığını üzerindeki Hıristiyan görünüşlü kuklanın başındaki

Macar şapkasına vuruyor, sonra hemen kılıçlarını kınlarına sokuyorlardı. Bazıları havaya ve çok uzaklara ok atarak maharetlerini gösteriyorlar. Bazan iki takıma ayrılıp turnuvalarda olduğu gibi birbirlerine saldırıyor, birbirlerini itip düşürüyor, sonra ikişerli kol halinde meydandan çıkıp gidiyorlardı.

Düğünün Sona Erişi

Düğün, yukarıda anlatıldığı gibi her gün yeni yeni eğlencelerle, ziyafetlerle muhteşem bir program dahilinde devam ederken Temmuz'un 18'ine gelinmiş fakat o gün çirkin bir hadise yalnız düğünün zevkini kaçırmakla kalmamış, başta padişah olmak üzere bütün devlet adamlarını da ciddi surette endişelendirmişti. Aslında bu, bir fahişe yüzünden sipahilerle yeniçeriler arasında çıkmış ve büyümek, genişlemek istidadını göstermiş olan önemsiz bir hadiseden ibaretti. Hadise şöyle olmuştu:

Düğünün binbir eğlencesi arasında herkes kendine bir eğlence seçer ve onunla meşgul olurken bazı sipahi delikanlıları da odalarında içki alemi tertip etmişler ve buldukları bir uygunsuz kadını da mecliste oynatmak suretiyle eğlenmek yolunu tutmuşlardı. O vakitler subaşı olan ve şehrin emniyet ve asayişine bakan Tanrı Bilmez Ahmet Çavuş bunu haber alınca yeniçerilerden mürekkep olarak maiyetine aldığı küçük bir müfreze ile bu odaları basmış ve çengi denilen bu kadını sipahi delikanlılarının elinden almıştır. Fakat gerek subaşı Ahmet Ağa ile maiyetindekilerin sert ve haşin tavırları, gerek ellerinden kadın aldırmayı onurlarına yediremeyen ve içkiyle de zaten başları dumanlı olan sipahilerin inzibat müfrezesine karşı koymuş olması yüzünden orada küçük bir çarpışma olmuş ve çarpışmada bir sipahi ölmüştür. Kendi arkadaşlarından birinin padişah düğününde öldürülmüş olmasını derhal mesele yapıveren birçok sipahiler, meslek gayretiyle toplanarak harekete geçmişler ve küçük yeniçeri müfrezesinin elinden amirleri olan Tanrı Bilmez Ahmet Çavuş'u alarak ellerini ayaklarını

bağladıktan ve tabii temizce bir de dayak attıktan sonra güya bu taşkınlığı tamamlamak istiyorlarmış gibi onu At Meydanı'na sürüklemişler ve padişahın görebileceği bir yere kadar getirip atıvermişlerdi. İşte böyle devletin iki ayrı sınıf askerini, sipahilerle yeniçerileri karşı karşıya getiren ve küçük bir isyanın başlangıcı gibi görülen bu hadise padişah ve çevresini de korkutmuştu. Belirttiğimiz gibi sünnet düğününde bir fahişenin sipahiler elinden yeniçeri müfrezesince alınması vesilesiyle başlayan bu küçük zabıta vakası böylece bir genişleme istidadı arzetmekte iken Sadrazam Sinan Paşa'nın bizzat işe karışması, gereken yatıştırıcı ve her iki tarafı da teskin edici tedbirlerin vaktinde alınması sayesinde hadise bu kadarla geçiştirilmiş fakat yeniçeri ağası Ferhat Ağa ile sipahiler ağası Osman Ağa ve silahdarbaşı bu sebepten dolayı azledilmişlerdi.

İki sınıf asker arasındaki bu hadise ortalığın neşesini kaçırdığı gibi hazine sıkıntısı bahanesiyle, bu gibi düğünlerde verilmesi adet olan bahşişlerin bütün askere verilmeyerek yalnız meydanda görev almış olanlara birer kese akçe verilmesi ve zabitlerine de birer hilat giydirilmesi ile yetinilmesi yüzünden yeniçeriler arasında belirmiş olan hoşnutsuzluk da başta padişah olmak üzere tekmil devlet adamlarını korkutmuştu. Bu sebepten düğünü daha fazla uzatmak cihetine gidilmeyerek hadisenin hemen ertesi günü yani 19 Temmuz'da sultanlar yine kapalı tahtıravanlar içinde At

Meydanı Sarayı'ndan Eski Saray'a taşınmışlar ve 20 Temmuz'da da saray hizmetçileri Topkapı Sarayı'na gönderilmişlerdi. O gün çavuşlara ve 21 Temmuz'da da düğünün zabtu raptını temin için görev almış olan yeniçerilerle sakalara, padişah huzurunda geçit resmi yaptırılmış ve Topkapı Sarayı'ndan ayrıldığının tam elli ikinci gününe rastlayan 22 Temmuz'da da bizzat padişah şehzadesiyle birlikte sarayına dönmüştür. Padişahın bu

dönüşü saraydan çıkışının aksine olarak gayet sade ve her türlü gösterişten uzaktı.

1 Tulumcular hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Arslan, “Osmanlı Saray Şenliklerinde Tulumcular”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 63, Mart 1992, s. 41-49.

2 Bu tür düğünlerdeki hediye geleneği ve 1675 yılında yapılan bir düğünle konumuz olan bu düğündeki hediyelerin karşılaştırılması konusunda bir örnek olması açısından bkz. Mehmet Arslan, “1675 Edirne Şenliği Üzerine Üç Önemli Eser ve Bu Eserlerdeki “Hediyeler” Bölümü”, Osmanlı Edebiyat, Tarih, Kültür Makalaleri, İstanbul 2000, s. 575-591.

3 Şeker işleri ile ilgili bir araştırma için bkz. Mehmet Arslan, Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenliklerinde Şekerden Tasvirler, Osmanlı Edebiyat, Tarih, Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 619-628.

4 Bir gelenek olan bu tür düğünlerdeki yağmalar konusunda bir araştırma için bkz. Mehmet Arslan, “Osmanlı Saray Düğünlerinde Yağma Geleneği”, Milli Folklor Dergisi, S. !0, Yaz 1991, s. 54-57.

5 Nahıl konusunda muhtevalı bir çalışma için bkz. Mehmet Arslan, “Osmanlı Dönemi Düğün ve Şenliklerinde Nahıl Geleneği, 1675 Edirne Şenliği ve Bu Şenlikte Nahıllar”, Osmanlı Edebiyat, Tarih, Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 593-617.

6 Esnaf alayları ile ilgili bir inceleme için bkz. Mehmet Arslan, “Osmanlı Saray Düğünlerinde Esnaf Alayları”, Milli Folklor Dergisi, S. 12, Kış 1991, s. 27-31.

——, Selânikî Mustafa Efendi, Târih-i Selânikî, Haz. Prof. Dr. Mehmet İPŞİRLİ, C. I, İstanbul 1989, s. 131-136.

——, Hammer, Büyük Osmanlı Tarihi, Üçdal Neşriyat, C. 4, İstanbul 1993, s. 143-152.

——, Peçevî Tarihi, C. II, İstanbul 1283, s. 70-75.

——, Metin AND, Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları, Ankara 1982. , Metin AND, Kırk Gün Kırk Gece, İstanbul 1959.

——, Metin AND, “1582 Şenliği Üzerine Önemli Bir Belge”, Forum Dergisi, S. 166, Mart 1961, s. 22.

——, Metin And, “Gene 1582 Şenliği Üzerine”, Forum Dergisi, S. 168, Nisan 1961, s. 26.

——, Metin AND, “İstanbul’da Tarihin En Görkemli Sanat Şenliği: Kinetik ve Üç Boyutlu Tasvirler, Dekor ve Nahıllar I, II”, Milliyet Sanat Dergisi, S. 281, Haziran 1978, s. 10-13; S. 282, Haziran 1978, s. 9-13.

——, Metin AND, “Osmanlı Düğünlerinde Nahıllar”, Hayat Tarih Mecmuası, Ocak 1969, s. 16-18.

——, Metin AND, “Türklerde Dekor Sanatı ve Dramatik Savaş Gösterileri”, Türkiyemiz Dergisi, Haziran 1972, s. 12-19.

——, Özdemir NUTKU, IV. Mehmet’in Edirne Şenliği, Ankara 1987.

——, Özdemir NUTKU, “Eski Şenliklerde Donanma ve Gece Eğlenceleri”, Argos Dergisi, S. 15, Kasım 1989, s. 66-73.

——, Özdemir NUTKU, “Türk Şenliklerinin Güç ve Bolluk Simgesi: Nahıl”, Sanat Olayı Dergisi, S. 1, Ocak 1981.

——, Hilmi URAN, Üçüncü Sultan Mehmed’in Sünnet Düğünü, İstanbul 1942.

——, Mehmet ARSLAN, Türk Edebiyatında Manzum Sûrnâmeler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri), Ankara 1999.

——, Mehmet ARSLAN, “Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri ve Bu Konuda Yazılan Eserler: Sûrnâmeler”, Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 431-462.

——, Mehmet ARSLAN, “Osmanlı Dönemi Düğün ve Şenliklerinde Nahıl Geleneği, 1675 Edirne Şenliği ve Bu Şenlikte Nahıllar”, Osmanlı

Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 593-618.

——, Mehmet ARSLAN, “Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenliklerinde Şekerden Tasvirler”, Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 619-628.

——, Mehmet ARSLAN, “Osmanlı Saray Şenliklerinde Yağma Geleneği”, Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 629-636.

——, Mehmet ARSLAN, “Osmanlı Saray Düğünlerinde Esnaf Alayları”, Milli Folklor Dergisi, S. 12, Kış 1991, Ankara, s. 27-31.

——, Mehmet ARSLAN, “Osmanlı Saray Şenliklerinde Tulumcular”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 63, Mart 1992, s. 41-49.

——, Orhan Şaik GÖKYAY, “Bir Saltanat Düğünü”, Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık I, İstanbul 1986, s. 21-55.

——, Gelibolulu Âlî, Câmi‘u’l-Buhûr Der-Mecâlis-i Sûr (Sûrnâme), Yz.: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat No: 203; Nuruosmaniye Kütüphanesi No: 4318, Bayezid Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi No: 1916.

——, İntizâmî, Sûrnâme-i Hümâyûn, Yz.: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu No: 642; İstanbul Atatürk Kitaplığı, Belediye Kitapları Bölümü No: 108; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine No: 1344.

——, Gisela Maria PROCHAZKA-EİSL, Die Wiener Handschrift des Sûrnâme-i Hümâyûn, Ph. D. Dissertation Die Universitit, Wien 1992 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Türklerin İnanç Dünyasında Mukaddes Emanetler / Hilmi Aydın [s.887-895]

Topkapı Sarayı Müzesi / Türkiye

İnancın geçmişi insanlık tarihi kadar eski olduğuna göre, geleceği de yine insanlık kadar uzun ömürlü olabilecektir. İnsanların gelecekte inançlarından vazgeçmeleri için görünürde hiç bir sebep mevcut değildir. Aksine yeryüzünde insan cemiyeti bulundukça dinin de, inancın da bulunacağı anlaşılıyor. İlim duyu organlarımızla kavrayabileceğimiz bilgilerin, din ise sezgi veya vahiy yoluyla edinilen bilgilerin kaynağıdır.

Tanrı, ebedi hayat, insanın bütün yaratılmışlara üstün olması gibi inançlar, ispatlanması veya çürütülmesi mümkün olmayan şeylerdir. Manevi inançlar olmadan toplum hayatı olmaz. Elbette ki ahlak normları elle tutulup gözle görülmeyen, sadece inanılan şeylerdir. Örneğin doğada eşitlik yoktur. Eşitlik insanlara ait bir ideal, bir sosyal ahlak ölçüsüdür. Bu ahlak ölçülerinin, kaidelerinin en büyük kaynağı ise dindir.

İnsanların sosyal hayatta değer verdikleri şeylerin fiziki temeli yoktur. Muhtaçlara yardım etmenin, vatan veya insanlık için fedakarlık yapmanın niçin gerektiğini kimse ispat etmiş değildir. İnançlar da yaşadığımız hayat içinde en az fizik kuralları kadar gerçekliğe sahiptir. Çünkü, insanların hayatını onların inançları idare etmektedir.

Telli Baba’nın genç evlilere mutluluk getirmesine, Eyüp Sultan’ın güreşçiye kuvvet vermesine, Beşiktaşlı Yahya Efendi’nin dargın eşleri barıştırmasına, Dumlupınar’daki askerimizin önünde Hüdavendigar’ın yeşil sancak açmasına (örnekler daha da çoğaltılabilir) maddeten imkan olmadığını ispat edebilsek bile, ispatımızın hiç bir zaman o inanç kadar güçlü olunamayacağı aşikardır. Aslında evliyadan yardım umanlar bizleri, buna inandırma endişesi veya ihtiyacı duyacaklarını da sanmıyorum.1

Toplumlarca ilkel kabul edilenlerden, beşeri ve vahye dayananlara kadar hemen hemen bütün dinlerin mensupları geçmişe ait birtakım hatıra eşyaya önem verirler. Bu çeşit eşyalar, farklı toplumlarda değişik anlam ve önem

arz ederler. Bazı din mensupları bunlara tapınma derecesine varan bir saygı gösterirken bazıları bunların metafizik gücüne inanmakta, bir muska ve tılsım olarak kullanmakta, bazıları ise sahibine duyulan aşın bir sevginin ifadesi olarak korunmaktadır. Bu tür hatıra eşya Arapçada eser olarak tabir edilirken, Batı dillerinde ise relic, religue olarak kutsal eşya anlamında kullanılmaktadır.2

Kutsal olarak kabul edilen bu tür eşyalar, en ilkel toplumlardan gelişmiş toplumlara kadar bütün topluluklarda, değişik biçimlerde kendini göstermektedir. Örneğin, ilkel toplumlarda bazen kurbanın vücudundan bir parça, tılsımlı bir hatıra olarak saklanır; bazı kabilelerde dul kadınlar kocalarının kafatası kemiklerini üzerlerinde taşırlardı. Eski Yunan'da efsanevi veya gerçek kahramanlardan kalan hatıra eşyaya sahip olmak, bir şehrin korunmasında önemli sayılırdı. Mısır, Kelt, Çin ve Hint kültürlerinde bir aziz, kahraman veya ataya ait eşyalar büyük bir dini öneme sahipti. Budist toplumlarda Gautama Buddha'nın selefi Kasyapa'dan kalan hatıra eşyalar, stupalarda muhafaza edilir ve büyük hürmet görürdü. Budistler bizzat Buddha'nın, kendinden kalan hatıralara hürmeti, dini bir görev olarak emrettiğine inanırlardı. Buddha'nın dört dişi, iki köprücük kemiği ve bir alın kemiği "Yedi büyük emanet" olarak kabul edilirdi.3

Sri Lanka'da Adem dağında bulunan dev bir ayak izini hatırlatan çukur alan, budistlerce Buddha'ya, yerli müslüman halk tarafından ise Hz. Adem'e izafe edilerek ziyaret edilir. İbni Battuta bu izi görmüş ve seyahatnamesinde ondan söz etmiştir.4

Hıristiyanlıkta rölikler, diğer bütün dinlerden daha çok önem arz ederler. İlk dönem Hıristiyanlığında bir azizin ruhunun daima mezarı yakınında bulunduğuna inanılır ve ondan kalan eşya burada korunurdu. Hz. İsa'nın üzerinde can verdiğine inanılan ahşap çarmıhın miladi dördüncü asırda Kudüs'te bulunan parçaları, çok kutsal bir eşya olarak kiliselerde yerini

almış ve bu olayın hatırasına “haç yortusu” olarak isimlendirilen bir bayram başlatılmıştır. Yeni kurulan kiliselere ilgiyi artırmak için de kutsal kabul edilen bu tür hatıra eşyalar oldukça etkili olmaktaydı. Bu eşyalardan biri veya birkaçının bulunmadığı kilise, hemen hemen yok gibiydi.

İslâm Öncesi Dönem’de Araplar, Kabe’yi ziyaret ettikten sonra her zaman gelememe endişesi ile kabilelerine götürdükleri taş veya toprağı muhafaza edip, onlara büyük bir saygı gösterir ve etrafında tavaf ederlerdi. Ibn’ül Kelbi’nin rivayetine göre, Arap Yarımadası’nda putperestliğin yayılma nedenlerinden biri de, bu olmuştur. Esasen kutsal kabul edilen mekandan veya bir peygamberin ya da azizin mezarından toprak almak, çok eski bir gelenektir.

Mekke’de asırlardır korunan hatıra eşyaların başında Hacer-ül Esved taşı ve Makam-ı İbrahim gelir. Hacer-ül Esved taşı, Kabe’nin inşası sırasında tavafın başlangıç noktasını belirlemek için Ebu Kubeys Dağı’ndan getirilmiştir. Makam-ı İbrahim ise Hz. İbrahim’in Kabe’yi inşa ederken veya insanları Hacca davet ederken üzerine çıktığı, üzerinde Hz. İbrahim’e izafe edilen fakat aslında sonradan oyulmuş bir çift ayak izi bulunan dört köşe mermer bir taştır.

Rivayete göre, Kabe’ye bitişik iken “Makam-ı İbrahim’den kendinize namazgah edinin” ayetini (Bakara Suresi 2/125) insanlar bu taşın yanında namaz kılmak olarak anladıklarından tavaf edenleri engelledikleri için, Hz. Ömer tarafından bugün bulunduğu yere kaldırılmıştır.

Kabe’de bulunan ve kutsal kabul edilen eşyalardan biri de, Hz. İsmail’e bedel olarak Allah tarafından Hz. İbrahim’e gönderilen kurbanlık koça ait olduğu tahmin edilen bir çift boynuzdu. Azraki’nin rivayetine göre, Mekke’nin fethi sırasında Hz. Muhammed Kabe’nin içine girdiğinde, duvarda asılmış olarak durmaktaydı. Söz konusu boynuzlar Haccac’ın Mekke’yi kuşatması sırasında kaybolmuştur.5

Hz. Muhammed daha hayatta iken etrafındakiler onun yaptığını yapmaya çalışmış, ondan hatıralar saklamaya başlamışlardı. Vefatından sonra ise, kutsal kabul edilen eşyalara rağbet daha da artmıştır. Hz. Muhammed'in bir tel saçına veya sakalına sahip olmayı bütün dünyaya sahip olmaya tercih edeceklerini söyleyenler vardı. Hilafet konusunda ihtilaf çıkınca, Emeviler insanları kendilerine bağlamak amacıyla Hz. Muhammed'e ait olan eşyalardan bazılarına sahip olmak istemiş ve Muaviye, sonradan hilafet sembollerinden biri haline gelen Hz. Peygamberin hırkasını, yirmibin dirheme satın almıştır. Hırka kutsal eşya içerisinde halifeler tarafından en fazla itibar edileni olmuştur. Muaviye'nin vefatından sonra halifeden halifeye miras kalan hırka, bayramlarda halifeler tarafından giyilirdi. Hırka, Emevilerin çöküşünden sonra ilk Abbasi halifesi Ebu'l - Abbas Seffah tarafından satın alındı.6

Emanat-ı Mukaddese (Kutsal Emanetler) denince akla gelen, büyük Türk Cihangiri Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle (1517) Osmanlılara intikal eden ve günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilen kutsal emanetler; yüzyıllardır büyük bir hürmet ve itina ile korunmuşlardır. Bunlar Hz. Muhammed'e ait olması sebebiyle dini ve tarihi değeri olan eşyalar; diğer peygamberlere ve Hz. Muhammed'in yakınlarına ait olanlar; Kabe ile alakalı olanlar ve bunların naklinde kullanılan eşyalardır.7

Müstesna bir dini merasimle Yavuz Sultan Selim'e takdim edilen Mukaddes Emanetler, Cihan ordusunun bekçiliğinde Kur'an-ı Kerim okunarak İstanbul'a getirilmiş öncelikle Topkapı Sarayı'nın Harem, Hazine gibi bölümlerinde korunmuş daha sonra ise, bugün olduğu gibi Hırka-i Saadet Dairesi'ne yerleştirilmişlerdir. Böylece İstanbul, İslâm aleminin hem dini hem siyasi merkezi hüviyetini kazanmıştır.8

Osmanlı sultanlarının her devre ait esere önem verdiklerini, onları İslâmiyetin kutsal emanetleri ile birlikte hoşgörü ve itina ile muhafaza

ederek günümüze kadar sağlam olarak ulaştırdıkları bilinen bir gerçektir. I453'te İstanbul'u fetheden ve İstanbul'un farklı farklı inançlardaki halkına "Herkes kendi inancı doğrultusunda yaşamakta hürdür" sözleri herkes tarafından bilinen Fatih Sultan Mehmed zamanında Topkapı Sarayı'nda olduğu anlaşılan ve halen Saray'ın Hazine Bölümü'nde teşhir edilen 2/2742 ve 2/2743 envanter numaralı Vaftizci Yahya'ya ait özel muhafaza içerisindeki el ve kafatası parçalarından oluşan rölikleri, bu duruma örnek olarak gösterebiliriz.

Rölikler Sarayın müze olduğu tarihlerde (1924) yapılan komisyon sayımı sırasında, diğer kutsal eşya ile beraber görülmüş ve "Emanet Hazinesine" ait olduğu belirtilmiştir. Vaftizci Yahya, Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'in amcazadesi olup, Zekeriya Peygamber'in oğludur. Tevrat'ın geleceğini haber verdiği Mesih'in (Hz. İsa) peygamberliğine inanmış ve etrafına yaymıştır. Hz. İsa'yı ve diğer inananları Ürdün'de Kutsal Şeria Irmağı'nda vaftiz etmiştir. Filistin'de Tanrı'ya yakın olabilmek için çölde tek başına ve sadece ölmeyecek kadar çekirge yiyerek yaşamıştır. Üvey kızı Salome ile evlenmesine karşı çıktığı için, Kral Herodes tarafından kafası kesilerek öldürülmüştür.9

Halen Hırka-i Saadet bölümünde teşhir edilen ve kayıtlarımızda mevcut bir çok peygambere izafe edilen Hz. Musa'nın asası, Hz. İbrahim'in tenceresi, Hz. Davut'un kılıcı ve üzerinde Ibranice yazı bulunan ahşaptan yapılmış Mescid-i Aksa'nın Kabartması gibi eserler de Osmanlı Sultanlarının kutsal emanetlere verdikleri değerin göstergesidir.

Bu önemli kutsal emanetler, 16. yüzyılın ilk yarısından 20. yüzyıl başlarına kadar çeşitli yollarla Saray'da toplanmışlardır, İstanbul'a kutsal emanet akışının 19. yüzyıl boyunca artarak devam ettiği bilinmektedir. Bunda şüphesiz Arabistan'da eşyaların kutsal sayılamayacağını iddia eden Vehhabilik akımının yayılması etkili olmuştur. Emanetleri Vehhabilerin

tahribinden koruma düşüncesi onların büyük bir titizlik ve hürmetle korundukları İstanbul'a gönderilmelerine neden olmuştur.

Vehhabiler; Hz. Hüseyin'in kabrini,10 1803 yılında ise Mekke'yi işgal ederek bu mübarek yerleri yakıp yıkmış ve yağmalamışlardır.11 Bütün güvenlik önlemlerine rağmen, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kabirlerinin olduğu yerler olarak kabul edilen mekanlar da 1314 (1896) yılında soyulmuştur.12 Hz. Muhammed'in Kabri'ndeki pek çok mücevheri de gasp ve tahrip etmişlerdir.13 1818 Kasım'ında Dir'iyye'de Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa kuvvetlerine teslim olan Abdullah bin Suud İstanbul'a gönderilerek mukaddes mekanlar üzerindeki Vehhabi tehlikesi önlenmiştir. Yakalanan Abdullah bin Suud, babasının Hz. Muhammed'in Kabri'nden gasp ettiği üç adet Kur'an-ı Kerim, üçyüz civarında zümrüt, inci parçaları ve bir altın şeridi kutu içerisinde Mehmet Ali'ye teslim etmiştir. Yapılan sorgulamada çalınanların bir kısmının Arapların ileri gelenleri, Medine ahalisi ve hatta Mekke Şerifi'nin elinde olduğu iddia edilmiştir.14

Mehmet Ali Paşa tarafından Saray'a gönderilen Emanetler tanzim edilen bir defterle Surre Emini'ne teslim edilmiştir. Abdullah bin Suud ve arkadaşlarının, babasının yağmaladığı Ravza-i Mutahhara (Hz. Muhammed'in kabri), Hz. Hüseyin'in Kabri ve diğer mekanlardan birçok kutsal ve değerli eşyayı çalmalarından dolayı sorgulandığı ve daha sonra idam edildikleri bilinmektedir.15

Hz. Muhammed'e (s.a.v) saygı, onun manevi varlığı ile bütünleşmeyi adeta bir gelenek haline getiren ve bu konuda Emeviler, Abbasiler de dahil hiç bir hanedanın kendisine yetişemediği, Osmanlı hanedanı, Mukaddes Emanetlerle birlikte Hz. Muhammed'in ruhaniyetini de kendi çevrelerinde hissetmiş ve öylece davranmışlardır. Onlar, Peygamberimizin şahsına olduğu kadar bu mübarek emanetlere de hürmet etmişler. Manevi saygılarının maddi kuvvet ve tezahürünü göstermek için kutsal emanetleri

tezyin ve tezhip yarışına girmişlerdir. Günümüzde de Hırka-ı Saadet Dairesi'ni ziyaret edenler, gördükleri bu ihtişam karşısında Osmanlı'ya olan hayranlıklarını gizleyememektedirler. Osmanlı, bununla da yetinmemiş, taht ve baht şehrinin en güzel sesli hafızları buraya çağrılmış, Hırka-ı Saadet Dairesi'nde emanetlerin yanı başına oturtulmuşlardır. Bu davudi sesli hafızlar, günün her saatinde sanki Hz. Muhammed'in Medine-i Münevvere'deki kabri başında imişcesine huzur ve huşu içinde o güzel sesleriyle hasta gönüllere şifa veren Kur'an-ı Kerim'i okumuşlar ve Ruh-ı Nebi'yi hoşnut etmeye çalışmışlardır. Yeryüzünde, gökteki melekleri bile nerede ise kıskandıracak bu ihtişamlı manzara asırlarca sürmüş,günümüze kadar da bu şekilde devam ede gelmiştir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Medine'nin boşaltılmasına karar verilince orada bulunan emanetlerin (Osmanlılar döneminde Surre Alaylarıyla gönderilen hediyeler de dahil) Topkapı Sarayı'na gönderilmeleri uygun görülmüştür. Zira maddi ve manevi değeri çok büyük olan bu emanetler, başkalarının eline geçebilirdi. Osmanlı Başkumandanlığı kararını 2 Mart 1917' de Hicaz Kuvve-i Seferiye Kumandanı Çöl Kaplanı Fahreddin Paşa'ya bildirdi. Emri alan Fahreddin Paşa'da Şeyhül'l Harem Ziver Bey ile görüşerek emanetlerin naklinin dini açıdan bir sakıncası olmadığını öğrenince bunları göndertip, Topkapı Sarayı'na koydurtmuştur. Bu Kutsal Emanetler Lozan'da gündeme getirilerek alındığı ülkeye iadeleri istendi ise de, Türk heyeti bunu kabul etmedi. Seksenbir parçadan oluşan emanetler; büyük elmas parçaları, şamdanlar, avizeler, kandiller, askılar, yelpazeler, nadir yazma eserler ve Kur'an-ı Kerim mahfazaları, Hırka-i Saadet Mahfazaları gibi maddi ve manevi bakımdan paha biçilmesi mümkün olmayan eserlerdir.

Osmanlı Sultanları, kutsal beldelere ve kutsal eşyalara son derece değer ve önem vermişlerdir. Ecdadımızın yaptığı ulvi hizmetlerden biri de 1022

(1613) yılında Sultan I. Ahmet Dönemi'nde (1603-1617) Ka'be-i Muazzama'da yapılan tamirattır. Tamirat öncesinde her türlü plan ve hazırlıklar yapılır. Hazırlanan kalıplar ve eritilen madenler, gemilere yükletilerek Mısır'a, oradan da develerle yerli yerine götürülür. Böylece Hadimü'l Harameyn olan sultan, görevini yerine getirirdi. Bu doğrultuda yüzyıllar içinde kutsal emanet kavramı içine giren eşya çoğalarak artmıştır. Osmanlı Padişahları ve diğer İslâm Dünyası ileri gelenlerinin kutsal yerlere uğur sayarak hediye ettikleri nadide Kur'an-ı Kerim ve diğer değerli eşyalar, kutsal emanetler koleksiyonunu sayı ve nitelikçe artırmış ve zaman içerisinde Saraya nakledilmiştir. Günümüzde Topkapı Sarayı Mukaddes Emanetler Envanter Defterine kayıtlı eser sayısı 765 adete ulaşmıştır. Bu kutsal emanetlerin tamamı, II. Mahmud döneminde yeniden düzenlenen Has Oda'da toplanmış ve Kırk Has Odalının korumasına bırakılmıştır.16

Kutsal Emanetlere asırlardır gösterilen hürmet ve özen, Cumhuriyetimizin başlangıcından günümüze kadar da aynı ihtimam ve hassasiyetle devam ettirilmektedir. Müze envanterlerinde her şey tespit edilmiştir. Has Oda'nın temizliğinde kullanılan süpürgeler, faraşlar, mumlar, tahta parçaları, sandal ve öd ağaçları, tesbihler, kaşıklar gibi gündelik kullanım eşyalarıda envanterlenerek günümüze kadar ulaşabilmeleri sağlanmıştır. Topkapı Sarayı 3 Nisan 1924''te Mustafa Kemal ATATÜRK tarafından müze haline dönüştürüldükten sonra, Hırka-i Saadet Dairesi ilk defa 31 Ağustos 1962 yılında modern müzecilik anlayışıyla halkımızın ziyaretine açılmıştır.

Hırka-i Saadet Ziyareti

Her yıl Ramazan ayının onbeşinde Hırka-i Saadet ziyaret edilir. Ziyaret gününden birgün önce vezirlere Kethüda Bey tarafından tezkireler yazılıp gönderilir. ŞeyhülÎslâmın gönderdiği defter gereğince İstanbul kadısına, ulemaya, nakibüleşrafa ve selatin şeyhlerine Mektubi Kalemi'nden

tezkireler yazılır. Yeniçeri ağası, defterdar, sipahi ve silahdar ağaları, cebeci, topçu ve arabacıbaşı ağalara çavuşbaşı ağa tarafından tezkire yazılır. Bütün bu tezkireler Divan-ı Hümayun Çavuşları ile gönderilir, Harameyn müfettişi, muhasebecisi ve şehr-emini efendilere de haber verilir. Ziyaret günü sözü edilen devlet adamları öğle namazını eda ettikten sonra Babüs-saade önüne yani Kubbe-i Hümayun tarafına gelip,sağ tarafa vezirler ve bütün ulema, sol tarafa ocak ağalan ile diğer devlet adamları oturup sadrazamın gelmesini beklerler.

Reisülküttab'ın, Şeyhülİslâmı evinden alıp Ayasofya Camii'ne götürdüğü haberi geldiğinde sadrazam maiyetiyle birlikte camiye gider ve burada öğle namazını kılar. Bu sırada haberci çavuş, davetlilerin "Bab-ı Hümayun" denilen kapıdan girmeye başladıklarını bildirir. Bunun üzerine sadrazam, maiyetini ve Şeyhülİslâmı alarak Topkapı Sarayı'na gelir. Orta kapının dışında rikab ağaları karşılarlar. Sadrazam atından indiği zaman bostancıbaşı sağ tarafına ve birinci mirahur sol tarafına geçer ve koltuklarlar. Şeyhülİslâm ise kapıcılar kethüdası ile ikinci mirahur koltuğuna girip hep birlikte Babüs-saade'ye doğru yürürler. Buraya yaklaştıklarında Babüs-saade ağaları karşılar. Sadrazamın sağ koluna Babüs-saade ağası, sol koluna hazinedarbaşı, şeyhülİslâmın ise sağ koluna kilercibaşı, sol koluna saray-ı cedide-i amire ağası girip Babüs-saade önüne gelirler. Burada silahdar ağa karşılar ve sadrazamın sağ koluna girer. Sol koluna has odabaşı, şeyhülİslâmın ise; koltuklarına iki has odalı ağa girip Arz Odası'na doğru yürürler.

Diğer davetlilere de burada izin verilir. Önce vezirler sonra Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, ulema rütbesine göre; eğer kaptan paşa mir-i miran derecesinde ise önce o, arkasından yeniçeri ağası, defterdar, reisülküttap, çavuşbaşı, birinci ve ikinci tezkireciler, mektubi efendiler, başkapıkulu ağa, maliye tezkirecisi, ocak ağalan, harameyn müfettişi ve muhasebecisi ve

teşrifatçı hepsi birden Babüs-saade'den girerek Hırka-i Saadet odasına gelirler. Birinci ve ikinci imam efendiler Hırka-i Saadet'in konduğu sandığın önünde oturur ve bir miktar Kur'an-ı Kerim okurlar. Şeyhülİslâm hasta ise, padişahın izni ile oturması teşrifat defterlerinde yazılıdır.

Kur'an-ı Kerim tilavet edildikten sonra Padişah bizzat yanında taşıdığı altın anahtarla sandığı açar ve Hırka-i Saadet'e yüz sürülmesine izin verir. İlk kez sadrazam yüzünü sürer. Yüz sürme işlemi devlet adamlarının rütbelerine göre şu sırayı izler; Şeyhülİslâm, vezirler, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, ulema, eğer mir-i miran derecesinde ise kaptan paşa, yeniçeri ağası, defterdar, reisül küttab, çavuşbaşı, birinci ve ikinci tezkireciler, mektubi efendiler, başkapıkulu, maliye tezkirecisi, hazine başkapıkulu ağası, çavuşlar katibi efendi, çavuşlar emini ağa, sipahi, silahdar, cebecibaşı, topçubaşı,arabacıbaşı, haremeyn müfettişi ve muhasebecisi, şehremini, yazıcı efendi, teşrifatçı, teşrifatçı halifesi ve kisedarı. Bütün bu devlet ileri gelenleri birbirlerinin peşi sıra Hırkaya yüz sürdükten sonra dönüp yerlerinde dururlar. Bu işlem tamamlandıktan sonra şeyhlerin her biri sandığın önüne gelir önce dua eder, yüz sürer ve yerlerine dönerler.Valide sultanın kethüdası ve rikab ağaları da sıralarını savdıktan sonra, padişah dönüş için izin verir. Herkes dışarı çıkar. Ancak içerdekilerden sadrazam, şeyhülİslâm ve vezirler, enderun hademesi de tamam oldukta kalkıp, önce vezirler, sonra şeyhülİslâm, arkasından sadrazam, padişah huzurundan çıkıp Enderun'a girildiği zamanki düzenle hareket ederler. Önce silahdar ve has odabaşı ağalar, sadrazamı koltuklayıp Babüs-saadeye kadar getirirler. Burada bu görevi kapı ağası ile hazinedarbaşı üzerine alırlar. Babüs, saade'den onbeş yirmi adım dışarı çıkılınca bostancıbaşı ile birinci mirahur koltuklama işine devam eder. Kapıcılar kethüdası ile ikinci mirahur, şeyhülİslâm için yukarıda anlatılan aynı görevi yerine getirirler. Orta kapıdan dışarı çıkıldığı zaman atlara

binilir. Burada sadrazam, şeyhülİslâm için bir tören düzenler ve sarayına döner.

Hırka-i Saadet ziyareti gününde yeniçeri ve diğer ocak erlerine baklava vermek gelenek olmuştur.Yeniçeri ağalarının divan günlerinde oturdukları yere çekilen perdelerin sonu olan orta kapı tarafına mutfak emini aşçıbaşı ve diğer mutfak hademesi oturup,her ocağa defterde yazılı olduğu üzere baklavalarını dağıtırlar. Bunun nedeni tarihlerimizde şöyle bir cümle ile açıklanıyor; Kanuni Sultan Süleyman zamanında yapılan savaşlarda galibiyetler ve zaferler kazanıldıkça askere pilav, zerde, yahni gibi iki üç türlü yemek ile ziyafet çekmek ve bu suretle onları savaşa teşvik etmek gelenek haline gelmişti. Kanuni'den sonra gelen padişahlardan bizzat savaşa gidenler dahi bu geleneği yaşatmışlardır. Kanuni'den, Dördüncü Sultan Mehmed'e kadar tahta geçmiş olan yedi padişahtan ancak üç tanesi ordu başında bulunmuşlardır. Bunlardan İkinci Sultan Osman "Hotin", Üçüncü Sultan Mehmed "Eğri", Dördüncü Sultan Murad'da "Bağdat" seferlerinde bizzat bulunmuşlardır. Bunlardan sonra savaş esnasında padişahın sefere çıkmaya niyetli olduğu ilan edilir, birkaç gün geçer geçmez sözün ardı kesilirdi.

Hırka-i Saadet'e yüz sürüldükçe sadrazam ve silahdar tülbent ile silip, yüz sürene bu tülbendi verirler.Yüz sürme işi bittikten sonra bu kısım altın maşrapa içinde yıkanır. Yıkanan yer nemli olduğundan öd ve anber yakılarak kurutulur.

Eğer sadrazam herhangi bir görevle başkent dışına gitmiş ise, yerine kaymakam paşa vekalet ediyorsa törende küçük bir iki değişiklik olur. Şöyle ki; ziyaret günü kaymakam paşa Ayasofya Camii'ne Şeyhülİslâm'dan önce gelir. Orta kapıdan içeri girildiğinde şeyhülİslâm önde gider ve önce yüzünü sürer. Sadrazam'ı koltuklayan görevliler, bu kez şeyhülİslâmı koltuklarlar. Şeyhülİslâmın koltukçuları ise kaymakam paşaya hizmet eder.

Fakat Hırka-i Saadet'in yüz sürülen yerini sadrazam gibi, kaymakam paşa tülbentle siler. Ziyaret sırasında bütün devlet adamları, destar-ı adi ve mevsim gereği bölükler samur kürk veya ferace ile bulunurlar.17

Bu ziyaretler, Tanzimat öncesi ve sonrası hatta Meşrutiyet dönemi dahil olmak üzere yüzyıllarca her Ramazan ayı gerçekleştirilmiştir. Dört defa bu ziyarete görevli olarak katılan Halit Ziya Uşaklıgil "Uzaktan gelmiş vezir, vüzera, avamdan insanların minarelerden duyulan ezan; huzurda okunan Kur'an-ı Kerim tilavetleri, arasında Hz. Muhammed'in hırkasını uzaktan gören, bir imkanını bulup, yüzünü hırkaya sürebilen gözü yaşlı gönlü huzur ve huşu dolan insanların manevi heyacanını gördüm. Kendimde fena duygulardan arındığımı, ruhani bir zevkle dolduğumu hissettim." diyerek bu mukaddes emanetin her seviyeden insanımız üzerindeki etkisini gayet güzel ifade etmiştir.

1825'ten sonra hırkanın bir bölümünün ıslatılması ve hırkaya yüz sürülmesi adetleri bırakılarak üzerinde Hz. Muhammed'i öven beyitlerin yer aldığı yazılı tülbentlerin örtülmesi ile hırkanın daha fazla hırpalanması önlenmiş ve öpülen tülbentler de günün anısına ziyaretçilere dağıtılmaya başlanmıştır. Ziyaret günü, devlet protokolü saraydan ayrıldıktan sonra harem dairesindeki kadınların da başta Valide sultan olmak üzere Has Oda'ya gelmeleri ve yine padişahın yönetiminde Hırka-i Saadet'i ziyaret etmeleri gelenekti.

İstanbulluları en çok ilgilendiren husus ise hırkanın yeninin ıslatıldığı altın tastaki suyun, birer-ikişer damla dağıtıldığı tatlı su dolu küçük testilerden ve şişelerden edinmekti. "Ma-ı mübarek" denen bu suların kapışılmasına, neden, hastalıklara, korkulara iyi geldiğine inanılmasıydı. İstanbul aktarları da ağızları mühürlü, sözde ma-ı mübarek dolu küçük şişeleri sonraki günlerde yüksek fiyatlarla hastası olanlara satarlardı. Bu ananeyi Sultan II. Mahmut kaldırmıştı. Zira bazı açıkgözler, İstanbul

halkına içine birkaç damla gülsuyu damlatılmış testiler dolusu çeşme sularını “Hırka-i Saadet Suyu” diye satmaya başlamış, sudan bir kazanç yolu tutmuşlardı.18

Hz. Muhammed’in Nalın-ı Saadetleri

Peygamber efendimizin potin giydikleri konusu, tarihi bir gerçektir. Kendilerine iki ayrı yerden potin hediye edilmiştir. Bunlardan birisi devrin Habeşistan Necaşisi tarafından gönderilmiştir. Diğeri de, ashabdan Dihyet’ül -Kelbi’nin hediyesidir. Resulullah efendimiz, her iki potini de eskiyinceye kadar giymişlerdir. Resulullah’a hediye gönderilen yerlere bakarak, potinin Hicaz bölgesinde imal edilmediğini ve ithal malı bir giyecek olduğunu söyleyebiliriz. Zira Habeş Necaşisi Ashame, hicretin altıncı senesinde, Resulullah’a oldukça zengin bir hediye göndermişti ki, bunlar arasında bir çift de siyah potin yer almakta idi. Diyhet’ül- Kelbi ise yine hicretin altıncı senesinde Bizans Hükümdarı Herakliyus’a yazılan mektubu Şam’a götüren elçidir. O Hazret-i Muhammed’e hediye ettiği potini Şam dönüşü getirmiş olmalıdır.19

Büreyde (r.a) anlatıyor; Necaşi (Devlet başkanı unvanı olup Habeşistan Hükümdarına verilen isimdir). “Peygamber Efendimiz’e bir çift sade nakışsız siyah mest (potin) hediye etmişlerdi.”

Muğire b. Şu’be (r.a) anlatıyor; “Dihyet’ül- Kelbi (r.a) Peygamber efendimize bir çift mest hediye etmiş, o da onları giymişti.”

Hz. Muhammed (s.a.v) iki tip ayakkabı giymişlerdir. Biri potin veya mest türü, diğeri pabuç türü ayakkabıdır. İkinci tür giydiği ayakkabılar “nalın” olarak ta anılır. Nalın takunya denen ağaçtan yapılmış, üstü tasmalı ve daha çok bina dışında abdest alırken kullanılan ayakkabıya verilen isimdir. Hz. Muhammed’in “Na’leyn” ismi verilen pabuçlarının modeli ise, sandal denilen tiptedir. Altı tek veya çift köseleden yapılmıştır. Ayağın üstüne gelecek şekilde köprü gibi bir tasması vardır. Şirak ismi verilen bu

tasma,tek veya çift katlı deriden imal edilmiştir. Aynca biri baş parmakla yanındaki parmak, diğeri de orta parmakla onun yanındaki parmak arasından geçen iki tanede bağın (band) bulunması, pabuçlarının en bariz özelliğidir. Kibal (parmak atkısı) adı verilen bu bağlar, önde zemin köseleye tutturulmuş, üstte de tasmaya dikilmiş vaziyettedir. Kullanılan malzeme ise iyice tabaklanmış kösele ve deridir. Sandal tipi bu model pabuçlar, biraz daha geliştirilip stilize edilerek Mekke ve Medine halkı tarafında, iklim koşullarının da etkisiyle zamanımıza kadar giyilegelmişlerdir.

Aliyyu'l-Kari'nin el Gezeri'den nakline göre; "Resulullah'ın ayakkabısında iki sırım vardı. Birini baş parmağı ile onu takip eden parmağın arasına geçirirdi, diğerini de orta parmakla onu takip eden parmağın arasına geçirirdi. Bu iki sırımın birleşme yeri, ayağın üst yüzünün üzeri idi. Bu ayakkabının 'Şırak' denen bağlama takımını teşkil ediyordu." Kıbal'ı, Cevheri şöyle açıklamıştır; "Ayakkabı atkısı, orta parmakla onu takip eden parmak arasında bulunan zimam (yular) dır."

Hz. Enes (r.a) anlatıyor; "Resulullah aleyhissalatu vesselam'ın ayakkabısında parmak arasına geçen atkısı vardı." Buhari, libas 41; Ebu Davud, libas 44; Tirmizi, libas 33; Nesai zinet 117. İbn Abbas (r.a); "Hazreti peygamberin pabuçlarının ikişer kibal'ı vardı. Tasmaları da çift katlı idi." buyurmuşlardır.

Tarihi kaynaklardan ve Hadis-i Şeriflerden yola çıkarak Hz. Muhammed efendimize ait mes ve pabuçların tariflerini verdikten sonra Topkapı Sarayı Mukaddes Emanetler Bölümünde yer alan ve bu tariflerle örtüşen mes ve pabuçlar envanter defterindeki yazılımlarıyla aynen şunlardır:

Nalın-ı Saadet; T.S.M. Env. No; 21 /190. Meşinden imal edilmiş ve yine meşinle dikilmiştir. Bir kat meşin topukludur. Üstü açık olup bir bağı vardır. Sol ayağa aittir. Gümüş işlemeli ve üzeri Kelime-i Tevhid yazılı yedi adet

yeşil renkli bohçaya sarılıdır, İsmail Hami Danışmend “Naleyn-i Saadet” şeklinde. Ahmed Rasim ve Eyüp Sabri “İki Naleyn-i Saadet ki bir teki zaman-ı Abdülaziz Han’da vürud etmiştir” diye belirtmektedir.

Nalın-ı Saadet Mahfazası; T.S.M. Env. No; 21 / 191. Önceki Nalın-ı Saadet’in mahfazasıdır. Beyzi şekilde etrafı oymalı, üstünden kapaklı. İki kulpludur. Kilidinin yanında “Pertevniyal-1289” tarihi yazılıdır. İç kısmı atlas kaplıdır. Kapağın içinde “Seyyidel Mursel’in Sallallahu aleyhi vesselam Efendimiz Hazretleri’nin na’lını şerifleridir.” yazısı yer almaktadır.

Medas: T.S.M. Env. No; 21/528. Meşinden yapılmış olup, bağı da meşindendir. Etrafı dikişlidir.

Başmak: T.S.M. Env. No; 21/518. Siyah meşinden yapılmıştır. Sivri ve ökçe tarafı sökülmüştür. Bohçalara sanlıdır.

Başmak: T.S.M. Env. No; 21/508. Meşinden yapılmıştır. Tasma yeri kopuktur.20

Na’lı Resul’un birisi Abbasi soyundan Derviş Muhammed adlı bir şahısta idi. Derviş Bey, 1289 (1872)’ de elindeki emanetten devlet yetkililerini haberdar etmiş ve O’nun İstanbul’a götürülmesini istemiştir. Daha sonra Na’li Resul sahibinden alınmış ve uzun süren bir yolculuktan sonra İstanbul’a ulaştırılmıştır.21 Na’li Resul’un Diyarbekir’den İstanbul’a kadar olan yolculuğu Şirin- zade Hafız Saded’din tarafından 235 beyitlik manzumeye de konu edilmiştir. Na’li Resul manzumesi halen İstanbul Millet Kütüphanesi Manzum Eserler bölümü I407 numaraya kayıtlı olarak muhafaza edilmektedir. Manzüme “Sahibü’t te’lifu ve’t tahrir Şirinzade Hafız Sadeddin gufıra lehu ve livalideyhi ecme’in sene 1289” ibareleriyle son bulmaktadır.

Hırka-i Şerif ve Hırka-i Şerif Camii

Hz. Muhammed’in Topkapı Sarayı Mukaddes Emanetler Bölümü’nde muhafaza edilen Hırka-i Saadet’inden başka yine İstanbul’ da Hırka-i Şerif Camii’nde muhafaza edilen ikinci bir hırkası daha mevcuttur.

Hz. Muhammed’in vasiyeti üzerine Hz. Ömer ile Hz. Ali’nin Yemen’deki Karen köyüne giderek Veysel Karani Hazretlerine hediye ettiklerine inanılan bu hırka krem renginde yünlü bir kumaştan yapılmıştır. Yen ve yakalarında şemseli bordur motifleri bulunan hırka, geçmeli çark-ı felek deseni delikli dokuma şeklindedir. Yer yer yıpranmıştır. Hırka-i Şerif, bugün sakal-ı şerif ve Veysel Karani’ye ait kemer ve takke ile birlikte bir mahfaza içerisinde özel bir mekanda korunmaktadır.

Veysel Karani, < Hz. Ali’nin saflarında şehid olunca hiç evlenmediği ve çocuğu da olmadığı için Hırka-i Şerif kardeşi Şehabeddin el-üveysi’ye intikal etmiştir.

Daha sonraları Üveys ailesinin Irak ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde ikamet ettiği dönemlerde burada sık sık meydana gelen çarpışmalar yüzünden huzuru kaçmış ve Ziver el-Üveysi zamanında kesin olarak bilinmeyen bir tarihte Kuşadası’na göçüp yerleşmiş, uzun müddet tarımcılıkla meşgul olup aşiret halinde yaşamıştır. Ellerinde Hz. Muhammed’in hırkasının bulunması nedeniyle aileye karşı daima saygı gösterilmiştir. Daha sonra Sultan I. Ahmed’in isteği üzerine aile İstanbul’a gelmiş ve reisleri olan Şükrullah el-Üveysi’nin Fatih civarındaki Yavuzselim’de kiraladığı evde İstanbul halkının Hırka’yı ziyaret etmesi sağlanmıştır. Bu ziyaretlerin her yıl fazlalaşması üzerine önce Sultan I. Abdulhamid, Fatih semtinde tek odadan ibaret bir Hırka-i Şerif dairesi yaptırmış, arkasından Sultan Abdülmecid bir cami (Hırka-i Şerif Camii) inşa ettirerek (1851) Hırka-i Şerif burada muhafaza edilmeye başlanmıştır. Camide aşağıdaki satırları ihtiva eden bir levha yer almaktadır.

“Ziyaret kılsın ümmetler, ridai can behadır bu

Cenabı Üveys ihsanı atayı Mustafadır bu…”

Özellikle Ramazan ayının ikinci yarısında Valide Sultan tarafından burada ziyarete açılan Hırka-i Şerif, Osmanlı devlet erkanının Topkapı Sarayı’ndaki Hırka-i Saadeti ziyaret ettikten sonra bu camiye gelerek Hırka-i Şeri

fi de ziyaret etmeleri geleneğini başlatmıştır.

Ramazan ayının ilk haftasından başlanarak arefe gününe kadar halkın ziyaretine açık bulundurulan Hırka-i Şerif ziyaretleri için günümüzde herhangi bir resmi protokol mevcut değildir.22

Kabe Kilit ve Anahtarları

Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethinden sonra Mekke Şerifi Ebü’l Berekat, Harem-i Şerif’in anahtar ve kilidini İstanbul’a göndermişti. Bu durum sonradan gelenekselleşmiş ve yüzyıllar boyunca da sürüp gitmiştir. Bu son derece sanatkarane eserler, Miftah Alayı diye isimlendirilen alayla beraber özel kılıflar içinde İstanbul’a gönderilir, yerine göre bazen Davut Paşa’dan, bazen de Sarayburnu ‘ndan törenle karşılanırdı.

Altın ve gümüş kakmalı kilit ve anahtarların üzerinde padişahların isimleri, tarihler, Kur’an-ı Kerim’den ayetler ve çeşitli mısralar yer alırdı.

Mukaddes emanetler, yüzyıllar içerisinde tarihin çeşitli cilveleri ile vücut bulmuş emanetlerdir. Emanetler imandan doğan teşebbüslerle ve tevafuklarla damla damla Türk elinde toplanmış maddi ve manevi hazinelerdir. Bu kutlu emanetler sadece dini bir inanç, sevgi yüzünden toplanmış ve korunmuş olmakla kalmamakta, sanat ve tarih açısından da Dünya ölçüsünde birer hazinedirler. Bu kutlu ve mübarek emanetlerin korunmasında, günümüze kadar gösterilen itina ve ananeye hürmet sonsuzdur. Türk milleti varoldukça bu mukaddes ve ulvi vazifeyi sevgi, saygı ve hürmetle yerine getirecektir.

AÇIKLAMALAR

Resim I - Has Oda ‘da Hırka-i Saadet Sandığı’nın içerisinde sergilendiği saltanat tahtı, gümüş şebeke ve II.Mahmud tuğralı şömine: Üzeri altın yaldızlı şebeke I6II -1681 tarihleri arasında yaşamış meşhur Türk Seyyahı Evliya Çelebi’nin babası Derviş Zilli Mehmed Efendi’nin eseridir. Zilli Mehmed Sultan IV.Murad zamanında Sarayın kuyumcu başısı idi.

Resim 2- Has Oda’ nın içerisinden görünüm. Oda ‘nın iç duvarları 16. yüzyılın sonlarına ait İznik Çini panolarıyla kaplıdır. Her karo ortasından çiviyle duvara çakılmış, çivi başlarına da altın varak yapılmıştır. Panoların üzerindeki çini yazı kuşağında “Kaside-i Burde” yazılıdır. Bu kasidenin burada yer alması Hz. Muhammed (s.a.v)’ in Hırka-i Saadetleri’nin burada yer almasından dolayıdır.

Resim 3- Yüzyıllardır Kutsal Emanetlerin içerisinde muhafaza edildiği Has Oda’nın kubbesinin içten görünümü.Kubbenin tam ortasında Nur Suresi’nden (24) iki ayet yazılıdır. Kubbe eteğinde ise Fetih Suresi’nden (48) ilk sekiz ayet yer almaktadır.

Resim 4- Hz. Muhammed’ in ayak izi. (Env.No: 2I / 466).Yeşil somaki bir taş üzerine Hz. Muhammed’in sol ayağının basılmış şeklidir. Etrafında renkli boyalar görülmektedir.

Resim 5- Hz. Musa’nın asası (Env.No: 21 / 65). 122 cm uzunluğunda, hurma ağacındandır. Kısas-el Enbiya ‘ya göre asa cennetten gelmiştir. Taberi’ ye göre, asayı bir melek getirerek Hz.Musa’nın hanımına vermiştir.

Resim 6- Hz. Osman’ın kılıcı (Env.No: 21 / 136). 98 cm uzunluğundadır. Kabzası siyah taştan, balçağı altın ve savatlı kabartma süslemelidir.Tabam “Zülfikar” denilen tarzda, ince oluklu ve iki uçludur.Tabanı’nın her iki yüzünde de çeşitli yazılar yer almaktadır. Kını 88 cm uzunluğundadır. Ağızlığı, çamurluğu ile iki tokası altından ve kabartma süslemelidir.

Resim 7- Hümeze Suresi (IO4) (Env.No: 21 / 395). Kur’ an-ı Kerim’ in vahiy katipleri tarafından yazılmış nüshalarından olduğu tahmin edilen surelerindendir.

Resim 8- Hilye -i Saadet (Env.No: 2I / IO2). Yükseklik 49 cm, çap 32 cm. Altından yapılmıştır. Ön yüzünde Arapça yazılmış yirmi sekiz satır vardır. Hilye’nin göbek kısmındaki yazının alt bölümünde daha küçük harflerle Osmanlıca Hz. Muhammed ‘in fiziksel özellikleri anlatılmıştır. Arka yüzü tamamen düzdür.

Resim 9- Veysel Karani Hazretlerinin külahı (Env.No: 2I / 477). Beyaz keçedendir. Kenarı yeşil bezle çevrilmiştir.Sonradan yapıldığı anlaşılan yeşil renkli mahfazasının üzerine Kelime-i -Tevhid ve “Veysel Karani Hazretleri”nindir”, yazıları işlenmiştir.

Resim l0- Kabede yer alan Tövbe Kapısı (Env.No: 2I / I28).Üzerindeki etikette “Dahil-i Beytullahül Haramda tevbe kapısıdır.Kabe-i Şerif hedm olup tamir olunduğu zamanda Hicretin binbir tarihinde bu mahalle vaz’ olunmuştur” yazıları yer almaktadır.

Resim 11- Üzerinde Ayet-i Kerimeler ve Kelime-i Tevhid yazılı altından yapılmış Kabe’nin su oluklan.

Resim I2- Kutsal Emanetler Dairesinde teşhir edilen Hz.Muhammed ‘in kabrinin (Mescid-i Nebevi) maketi. II/II6. makette Mescid-i Nebevinin Sultan Abdulmecid dönemindeki durumu görülmektedir. Makette Babüsselam, Babürrahme, Mecidiye, Süleymaniye, ve Reisi’ye minareleri, Ortadaki bahçe içinde Hz. Fatıma ‘ya ait olduğu söylenen hurma bahçesi yer almaktadır.

Resulullah üzerinde yeşil kubbenin göründüğü oda da medfundur. Hz. Muhammed zamanındaki asıl mescit ise bu kubbenin yanında küçük kubbeler ile kaplı kısma denk geliyor.

Resim 13- Kubbet-üs Sahra'nın Sedefli maketi. II / 114. Kudüs Patriği tarafından Sultan II. Abdulhamid'e 25. Saltanat yılı armağanı olarak gönderilmiştir.

Resim 14- Kabe Kilidi ve Anahtarı. I7. yüzyıl başlarında Sultan I.Ahmed adına yapılmıştır.

Resim 15- Kabe Anahtarları. Abbasi Dönemi, 12. yüzyıl.

Resim 16- Kabe Kilidi.Sultan II. Beyazıd adına Yapılmıştır. H.9I5/I5O9 Tarihli

Resim 17- Kabe Kilit ve Anahtarı. Sultan Abdulaziz adına H.I287/187O tarihlerinde yapılmıştır.

Resim 18- Osmanlı Kabe Anahtarları 16-17. yüzyıl.

Resim 19- Kur-an'ı Kerim'in ilk vahiy Nüshalarından Tekasür Suresi. 21/393.

Resim 20- Name-i Saadet, Hz. Muhammed tarafından El Munzir bin. Sava'ya gönderilen mektup.21/397.

Resim 21- Nalın-ı Saadet.21/19O.

Resim 22- Hacer-ül Esved'in altın mahfazası. 2/3521.

70 cm yüksekliğindedir. El sürülmesinden dolayı aşınmıştır. Hacerü'l Esved, Kabe'nin doğu köşesinde yerden 1,5 metre kadar yüksekte siyah bir taştır. Cennet 'ten geldiği rivayet olunur. Hazreti İbrahim, Kabe'yi inşa ederken Ebû Kubeys Dağı'ndan getirip tavafa başlama işareti olarak binanın köşesine yerleştirmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v) henüz 35 yaşında iken peygamberlik devrinden 5 yıl önce Kabe ile ilgili bir meselede hakemlik yapmıştır. O tarihlerde Kabe'de yangın çıkmıştı. Esasen yağan yağmurlardan, dağlardan gelen sellerden, binanın ana temelleri de yerinden oynamıştı. Yıkılan Kabe binası yeniden yapılırken Hacerü'l Esved 'i yerine oturtma işi çok önemli bir sorun halini almıştı. Kureyş'in bütün ileri gelenleri bu şerefli işi yapmak isteyince, aralarındaki anlaşmazlık giderek

büyümüş ve kan dökülme derecesine gelmişti. Bunun halli için Huzeyfe'nin teklifi üzerine Harem-i Şerife ilk girecek şahsın hakemliğini kabul ettiler. O sırada "Muhammedü'l Emîn (s.a.v)" çıkageldi. Herkes O (s.a.v)' nun doğruluğunda birleştiği için ittifakla O (s.a.v)' nu hakem yaptılar. Hz. Muhammed (s.a.v.) sırtından çıkardığı ridasını yere serdi. Hacerü'l Esved 'i ortasına koydu, uçlarından 4 büyük kabilenin reislerine tutturarak taşıttı. Tam yerine gelince taşı bizzat kendisi alarak yerine koydu ve böylece sorun halledildi. 756 senesinde Emevilerin Mekke kuşatmasında mancınıkla atılan taşlardan biri isabet ettiği için Hacerü' l Esved parçalandı. Abdullah bin Zübeyr, kınlan parçalan gümüş bir çerçeve ile birleştirdi. Osmanlılar devrinde, hacıların el ve yüz sürmeler i sonucu aşınan çerçeveler altın ya da gümüşten mamul yenileriyle değiştirildikçe eskileri Mukaddes Emanetler arasında muhafazaya alındı.

Resim 23- Hz. Muhammed'in (s.a.v) Kılıcı

99 cm uzunluğundaki kılıcın kabzası altındandır. Yukarı doğru hafif kıvrıktır. Kabza ve balçak üzeri kendinden kabartma çiçekli olup, altın yuvalar içine yakut ve firuzeler yerleştirilmiştir. Düz ve sivri uçlu tabanının üzerinde oldukça silinmiş "Resulullah" yazısı okunabilmektedir. Tamamen altından 85 cm uzunluğundaki kınının bir yüzü kabartma çiçeklidir. Yuvalar içinde yine yakut ve firuzeler yer almaktadır.

T.S.M. 21/129

Resim 24- Hz. Muhammed'in (s.a.v) kılıcı 21/130

100 cm uzunluğundaki bu kılıç siyah deri kabzalı olup, kabza, tepesi ve balçağı altından kabartma çiçeklidir. Tabanı bir ağızlı ve demirdendir. Üzerinde gümüş kakma olarak "Muhammedurresullullah Muhammed bin Abdullah bin Abdülmuttalib" yazısı okunabilmektedir. Deri kaplı kınının ağızlığı, çamurluğu ve süslemeli iki tokası altındandır

1 Prof. Dr .Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul, I98O.

2 J. A., Mac Culloch; “Relics” ERE (Encyclopedia of Religon and Ethics,Editör, James Hastings), X, 65O vd.

3 J. A., Mac Culloch; a.g.e.

4 Doç. Dr. Nebi Bozkurt, “Mukaddes Emanetlerin tarihi ve Osmanlı Devletine intikali”, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı; I3-I5. İstanbul, I997, s. 7-26.

5 Doç. Dr. Nebi Bozkurt; a.g.e.

6 Süleyman Beyoğlu; “Emanetler Mukaddes ama hangileri?” Tarih ve Düşünce Dergisi, sayı; 2OOO / OI. İstanbul, 2OOO, s. 12-27.

7 Hilmi Aydın; “Mukaddes Emanetler” Osmanlı, cilt, 11, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 543-551.

8 Hilmi Aydın; “Hırka-i Saadet Dairesi ve Kutsal Emanetler”, Topkapı Sarayı, Akbank, Kültür ve Sanat Kitapları, 68, İstanbul, 2OOO, s. 152-171.

9 Nedret Bayraktar; “Topkapı Sarayı Müzesi’nde Hagiaos lonnes Prodromos’a (Vaftizci Yahya) ait Rölikler” Topkapı Sarayı Müzesi, Yıllık l, İstanbul, 1986, s. 9-20.

10 Başbakanlık Osmanlı Arşivi; Hatt-ı Hümayunlar (HH) nr.3793.A.

11 B.O.A; Cevdet Dahiliye,nr. 9994,411O; hh. 38O4 B.

12 B.O.A; Yıldız Mütenevvi Evrakı numara, 193/153.

13 Zekariya Kurşun, Necid ve Ahşada Osmanlı Hakimiyeti, Ankara 1998.

14 Zekariya Kurşun; a.g.e.

15 B.O.A., HH. Numara, 25751, 36O96, 36O68.

16 Hilmi Aydın; “Topkapı Sarayı’nda Muhteşem Teşhir”, Tarih ve Medeniyet Dergisi, sayı 34, İstanbul, 1997, s. 8-13.

17 Esad Efendi; Osmanlılar’da Töre ve Törenler (Teşrifat-ı Kadime), İstanbul, 1997, s. 3O-33.

18 Reşad Ekrem Koçu, Topkapu Sarayı, İstanbul, I96O, s. 77-87.

19 Prof. Dr. Ali Yardım, Peygamberimizin Şemaili, Damla Yayınevi,İstanbul,1997.

20 Hilmi Aydın; “ Nalın-ı Saadet” Tarih ve Düşünce Dergisi, sayı, 2OO1 / O4, İstanbul, 2OOl, s.4-25.

21 İstanbul Millet Kütüphanesi, 14O7.

Osmanlı Toplumunda Kitap (XIV-XVI. Yüzyıllar) / Ali İhsan Karataş [s.896-908]

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Her millet, ilim ve kültür hayatını devam ettirecek âlimlerini yetiştirir. Yetişen bu kadro, mevcut bilgilerin üzerine yenilerini koyarak ilmin yükselmesine yardımcı olurken daha sonra gelecek kuşaklar için yeni kapılar açarlar.

Bilginin kaynakları arasında zikredilen unsurlardan en önemlisi kitaptır. Âlimler tarafından kaleme alınan kitaplar sadece kendi toplumunu aydınlatmakla kalmaz, tercümeler yoluyla bir bakıma evrenselleşip bütün insanlığa ışık tutarlar. Dolayısıyla ilim adamlarının dinine ve meşrebine bakılmaksızın ortaya koyduğu eserlerden önemine göre istifade edilmeye çalışılır.

Özellikle ilk üç asırda bu anlayışa sahip olduğunu düşündüğümüz Osmanlı idarecileri, kuruluşundan itibaren ilim adamlarına hazırladığı olumlu ortam sebebiyle Osmanlı Devleti’ni ilmi cazibesi yüksek bir merkez haline getirmişlerdir. Taşköprüzâde’nin eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye adlı eserinde ismi geçen alimleri sultanların dönemlerine göre tasnif eden Cevat İzgi, kuruluşundan XVI. asrın sonuna kadar yetişen âlim sayısını beş yüz yirmi olarak belirtmektedir.1 Bu eserde ismi geçmeyenleri de dikkate alırsak şüphesiz bu rakam yükselecektir. Osmanlı sultanlarının ilim adamlarını teşvik edici uygulamalarıyla farklı alanlarda te’lif, tercüme, şerh,

haşiye vb. çalışmalarda adeta bir rekabet ortamı oluşmuştur. Bunun sonucu olarak gerek akli ilimler gerekse nakli ilimlerde binlerce eser meydana getirilmiştir. Bu eserlerin bir kısmı medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, bir kısmı tekke ve zaviyelerde rağbet görmüş, bir kısmı da halk arasında evlerde okunan kitaplar olarak kabul görmüştür.

Osmanlı Devleti'nde kitap konusunun ele alındığı bu yazı iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, kuruluşundan XVI. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı sınırları içerisinde yazılan veya tercüme edilen eserler özet olarak belirtilmeye çalışılacaktır.

İkinci kısımda ise, müelliflerinin tabiiyetlerine ve yaşadıkları döneme bakılmaksızın kitapların farklı sınıflardan insanların oluşturduğu Osmanlı toplumuna nasıl yansıdığı konusu üzerinde durulacaktır. Osmanlı insanının elinde ne tür kitapların bulunduğu, dolayısıyla neler okudukları irdelenmeye çalışılacaktır. Bu konu için Osmanlı Devleti'nin önemli merkez şehirlerinden biri olan Bursa'nın XVI. asırdaki durumu örnek olarak ele alınacaktır.

I. Kuruluşundan XVI. Yüzyılın Sonlarına Kadar Osmanlı'da Kitap

Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan XVI. yüzyılın sonuna kadar geçen üç yüz yıllık dönem genellikle Fatih öncesi, Fatih dönemi ve Fatih sonrası diye üç bölümde ele alınırken kitaplarla birlikte yazarların hayatları hakkında da bilgi verilmektedir. Burada müelliflerin hayat hikâyelerine değinilmeden ilk üçyüz yıl içinde yazılan veya tercüme edilen eserlerden bir kısmı zikredilecektir.

A. Dînî ve Sosyal Bilimler

Osmanlı insanının dini ilimlere olan ilgisi bilinen bir gerçektir. Dini ilimlerin başında tefsir yer almaktadır. Osmanlı döneminde yazılan

tefsirlerle ilgili yapılan bir çalışmada dört yüz üç müfessir ve eserinin ismi belirtilmektedir.2

Osmanlı müfessirlerinin ilki olan Şihâbuddin Ahmad b. Mahmud es-Sivâsî (1378), Uyûnu't-Tefâsir li'l-Fudalâi's-Semâsir isimli tefsirini yazmıştır.3 XIV. yüzyılda yaşayan Bedreddîn Simâvî (1420) Nûru'l-Kullâb adlı bir tefsir4, XV. yüzyıl âlimlerinden Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî (1434)'de Aynu'l-A'yan ve Ta'likât alâ Tefsîri'l-Keşşâf adlı iki eser5 yazmışlardır.

XVI. asır müfessirlerinden Ebu's-Suûd Efendi (1574) tefsirle ilgili birçok çalışma yapmıştır. Bunlardan en önemlisi İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm'dir.6 Bu yüzyılın diğer bir müfessiri de Bayezid Halife olarak bilinen Bayezid halife b Abdillah er-Rûmî'dir. Tefsirinin ismi Secencelu'l-Ervah'tır.7

Klasik dönem Osmanlı zamanında Zemahşeri'nin (1143) el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Kâdî Beyzâvî'nin (1286) Envâru't-Tenzîl isimli eserleri üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır.

Fıkıhla ilgili olarak, XIV. asır fakihlerinden Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarayî (1388-89) Hâşiye-i Mülteka ve Kitâbu'r-Red alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn'i,8 İbn Melek olarak bilinen İzzeddîn Abdullatif b. Melek'de (1395)' Şerhu Menâri'l-Envâr, Şerhu Vikâye ve Şerhu Mecmai'l-Bahreyn9 adlı eserleri kaleme almışlardır.

XV. yüzyıl başlarında vefat eden Kutbuddîn Muhammed İznîkî (1418), Osmanlı toplumunda oldukça yaygın olan Mukaddime'yi,10 te'lif ederken Kutbuddîn'in çağdaşı olan Bedreddin Simâvî (1420), Letâifu'l-İşârât, Câmiu'l-Fusûleyn ve Câmiu'l-Fetâvâ'yı yazmıştır.11

XV. yüzyıl ulemasından Abdurrahman b. Yusuf Aksarâyî (1450)'nin İmâdu'l-İslâm'ı,12 Şeyh Ali b. Muhyiddin b. Mes'ud (1470)'un Tuhfetu'l-Mülûk, Kitâbu'l-Hudûd ve'l-Ahkâm, Şerhu'l-Hidâye ve Şerhu'l-

Vikâye'si13 ve Osmanlı Devleti'nin üçüncü şeyhulİslâmı olan ve Molla Hüsrev olarak bilinen Muhammed b. Feramuz b. Ali el-Hanefî (1480)'nin Mir'âtu'l-Usül fî Şerh-i Mirkâti'l-Vusûl ve Dureru'l-Hükkâm fî Şerh-i Gureri'l-Ahkâm14 adlı eserleri bu dönem fıkıh kitaplarındandır.

Zembilli Ali Efendi (1526)'nin el-Muhtasar mine'l-Fetâvâ'sı,15 Ebussuud'un Fetâvâ'sı ve Ma'rûzât'ı16, Pir Mehmed'in Muînu'l-Müftî'si17 ve Şemsuddîn Molla Fenâri'nin Usul-i fıkha dair Fusûli'l-Bedâyi' li-Usûli's-Serâyi'18 adlı eserleri XVI. asırda kaleme alınan fıkıh kitaplarından bazılarıdır.

XV. yüzyıl bilginlerinden olup İbn Hümam olarak tanınan Kemâleddin İbn Hümam (1456), kelamla ilgili olarak Kitâbu'l-Muyâsere19 adlı eserini yazmıştır. Yine bu yüzyıl alimlerinden Hızır Bey (1459), el-Kasîdetü'n-Nûniyye'yi te'lif etmiş20, Hayali Ahmed Efendi (1470), Ömer en-Nesefî'nin Akâid-i Nesefiye'sine Taftazânî'nin yazdığı şerhe haşiye ve Hızır Bey'in Kasîde-i Nûniyye'sine şerh21 yazmıştır.

Sultan Mehmed dönemi önemli alimlerinden biri olan ve Hocazâde olarak tanınan Muslihiddîn Mustafa b.Yusuf b. Salih el-Bursevî (1487), Fatih'in emri ile Tehâfütü'l-Felâsife'yi yazarken22 Kelamla ilgili olarak Şerh-i Mevâkıf'a bir haşiye kaleme almıştır.23 Hocazade'nin çağdaşı olan Muslihiddîn Mustafa Kastalanî (1495), Ömer en-Nesefî'nin Akâid'ine Taftazânî tarafından yapılan şerhe bir haşiye yazmıştır.24

XVI. asır ilim adamlarından Kemal Paşazâde (1553)'nin kelam ve felsefeyle ilgili çok sayıda eseri vardır. Risâle fî Ziyâdâti'l-Vucud ale'l-Mahiyet, Risâle fî Beyâni'l-Akl, Risâle fî Kaza ve Kader ve Risâle fi'l-Vâcib Mûcibun bi'z-Zâd adlı eserleri bunlardandır.25

Osmanlı tarihi boyunca en çok rağbet gören eserler Kur'an-ı Kerim'den sonra tasavvufi, edebi ve ahlaki kitaplardır. Osmanlı Sultanlarının da

değişik mahlaslar kullanarak şiirler yazdıkları, edebiyatla meşgul oldukları bilinmektedir. Bu sahayla meşgul olan şahısların her biri çok sayıda tasavvufi-edebi eser kaleme almışlardır.

XIII. asrın sonlarında ve XIV. asrın başlarında yaşamış olan Gülşehri (1317), 1301’de Felekname’yi, 1317’de de Ferîdüddin Attar’ın eserini esas alarak yeni ilavelerle Mantıku’t-Tayr adlı eserlerini yazmıştır26.

XIV. asır ulemasından Âşık Paşa (1332), Garibnâme, Fakrnâme, Vasf-ı Hal gibi eserler27 kaleme alırken bu yüzyılın önemli şahsiyetlerinden biri olan Ahmedi (1412-13), İskendernâme, Tervîhu’l-Ervâh ve Cemşîd ü Hurşid’i te’lif etmiştir.28

Ahmed Dâî’nin (1421) Çengnâme, Vasiyyet-i Nûşirevân’ı29, Şeyhi (1434)’nin Dîvân, Harnâme ve Hüsrev ü Şirin’i,30 Süleyman Çelebi (1422)’nin Mevlid’i,31 Yazıcıoğlu Mehmed Bîcân (1451)’ın Muhammediyye’si,32 Eşrefoğlu Rûmi (1469)’nin Müzekkinnüfus’u,33Sinan Paşa (1486)’nın Tazarrunâme, Maarifnâme ve Tezkiretü’l-Evliya’sı,34 Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân (1466)’ın Enverü’l-Âşıkîn’i,35 Akşemseddîn (1459)’in Makâmât-ı Evliyâ’sı36 XV. yüzyıl Tasavvufî eserlerinden bazılarıdır.

Bu dönemde çok sayıda tasavvuf kitapları da tercüme edilmiştir. Necmüddî-i Râzî’nin Mirsadu’l-İbâd’ı Karahisarlı Kâsım tarafından İrşâdu’l-Mürîd adıyla, Sühreverdî’nin Avârîfu’l-Maârîf’i Bigalı Hacı Ahmed, İrâkî’nin Lemaât’ı Kızılca Bedreddîn, Sa’di’nin Bostan’ı Hoca Mes’ud b. Ahmed, yine Sa’di’ni Gülistan’ı Mahmud b. Kâdı Manyas, Şebusterî’nin Gülşen-i Râz’ı Elvan Şirâzî tarafından Türkçeye tercüme edilen eserlerden bir kısmıdır.37

XVI. asrın tanınmış ilim adamlarından Taşköprüzâde, şeyh, ilim adamları ve şairler hakkında bilgi verdiği Şakâik-i Nûmaniyye’nin yanında

yalnızca şairlerin hayatlarını anlatan Tezkiretü'ş-Şuara isimli eserini yazmıştır38.

Bu dönem alimlerinden Sehî Beğ (1548), Lâtifî (1582), Âşık Çelebi (1571) ve Hasan Çelebi'nin (1604) de birer tezkireleri vardır.39

Yine bu yüzyılın önemli simalarından Lamiî Çelebi'nin (1532) tasavvufla ilgili çok sayıda eseri vardır. Hüsn-i Dil, Şerefü'l-İnsan, Şevâhidü'n-Nübüvve Ferhadnâme ve Gûy u Çevgân Lamiî'nin eserlerindendir.40

Ahlakla ilgili olarak Kınalızâde Ali Efendi (1572) tarafından yazılan Ahlâk-ı Âlâiyye41 asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Osmanlı Devleti'nde tarih yazıcılığı Tevârîh-i Âli Osman, şehnâmecilik, biyografik eserler, menâkıbnâmeler, seyâhatnâmeler ve şehir tarihleri gibi değişik usüllerle ortaya çıkmıştır. Osmanlı tarihiyle ilgili bilinen ilk eserler Yahşi Fakih'in Menâkıbnâmesi42 ve Ahmedî'nin İskendernâme'sine ilave ettiği Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âli Osman'dır.43

Fatih devri tarihçilerinden Şükrullah b. Şihâbeddîn Ahmed (1488), Behçetü't-Tevârîh'i Farsça olarak yazmıştır.44 Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa'nın (1481) Arapça olarak yazdığı Osmanlı Sultanları Tarihi, Enverî'nin Düsturnâme'si, Tursun Bey'in Târih-i Ebu'l-Feth'i bu dönem tarih kitaplarındandır.45

XV. asır tarihçilerinden Âşık Paşazâde (1489),46 Neşri Mehmed Efendi (1520) 47, Uruç b. Adil48 birer Tevârîh-i Âli Osman yazmışlardır. Ayrıca Neşrî'nin Türkçe olarak yazılan ilk dünya tarihi olması bakımından önemli olan Cihannüma adlı bir eseri vardır.49 II. Bayezid döneminde yaşayan İdris-i Bitlîsi (1521), Heşt Bihişt'i,50 Kemal Paşazâde'de Tevârîh-i Âli Osman'ı te'lif etmiştir.51

XVI. yüzyılda yaşayan Lütfi Paşa (1562)'nın Tevârîh-i Âli Osman,52 Celal-zâde Mustafa Çelebî (1567)'nin Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-

Mesâlik ve Selimnâme,53 Selânikî Mustafa efendi (1599)'nin Târih-i Selânikî,54 Hoca Sadeddîn Efendi (1599)'nin Tâcu't-Tevârîh55 ve Gelibolulu Mustafa Âli (1600)'nin Künhü'l-Ahbâr56 adlı eserleri bu dönemin başlıca tarih kitaplarıdır.

Fatih Sultan Mehmed, coğrafyayla ilgili olarak Rum bilgini Georgios Amirutus (1474) ve oğluna Batlamyus'un coğrafya kitabını Arapçaya tercüme ettirmiştir.57

XVI. yüzyılın büyük denizcilerinden Piri Reis (1553), Kitâb-ı Bahriye'yi,58 Seydi Ali Reis (1563) ise Kitâbu'l-Muhît fî-İlmi'l Eflâk ve'l Ebhur59 adlı coğrafya kitaplarını yazmışlardır. Yine bu yüzyılda Matrakçı Nasuh (1564), Beyân-ı Menâzîl-i Sefer-i İrakeyn adlı eserini,60 Emir Mehmed el-Suudî (1591), Tarih-i Hindi Garbi'yi,61 Muhammed b. Ömer b. Bayezid b. Aşık, Menâziru'l-Avâlim adlı coğrafya kitabını telif etmiş,62Mahmud el-Hatib el-Rûmi'de İbnü'l-Verdi'nin Herîdetü'l-Acâib ve Cerîdetü'l-Garâib adlı eserini Türkçeye tercüme etmiştir.63

XVI. yüzyıl bilginlerinden Kastamonulu Abdüllatif'in Evsaf-ı İstanbul'u64 ve Muhammed b. Ali Sipahizâde el-Bursevî (1598)'nin Esmâu'l-Buldan ve Mu'cemü'l-Buldân adlı eserleri de65 bu asırda yazılan coğrafya kitaplarındandır.

B. Fen Bilimleri

Osmanlı'da Astronomi, matematik ve tıpla ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. II. Bayezid döneminden XVI. asrın sonlarına kadar olan dönemde sadece astronomiyle ilgili olarak üç yüz yirmi iki eser yazıldığı belirtilmektedir.66

Astronomi sahasında öne çıkan ilk isim Kadızâde-i Rûmi olarak bilinen Selahaddîn Mûsa b. el-Kâdî Mahmûd el-Bursevî (1434-32)'dir. Astronomiyle ilgili çok sayıda eseri vardır. Bunlardan en önemlisi Mahmûd

b. Ömer el Çağmini el-Harezmî'nin el-Mulahhas fi'l-Hey'e adlı eserine yazdığı şerhtir.67

Çelebi Mehmed devri ulemasından Abdulvahhab b. Cemaleddîn b.Yusuf el-Mardâni, astronomiyle ilgili olarak Manzûme fî Silki^n-Nücûm, Urzûce fî Menâzili'l-Kamer ve Evkât-i Tulûihâ Fi Külli Asr eserlerini te'lif ederken68 şair Ahmed Dâî, Nasîruddîn el-Tûsi'nin Sî Fasl ve Muhtasar der Ma'rifet-i Takvim adlı eserlerini Türkçeye tercüme etmiştir.69

Büyük iltifatlara mazhar olarak Osmanlı Ülkesi'ne gelen ve Fatih döneminin en ünlü astronomi ve matematik bilgini olan Ali Kuşçü (1474), Zîc-i Uluğ Bey'e ve Kutbuddîn el-Şîrâzî'nin el-Tuhfe'sine birer şerh yazmış, ayrıca daha sonra el-Fethiyye fî İlmi'l-Hey'e adıyla genişleterek Fatih'e takdim ettiği Risâle der İlmü'l-Hey'e isimli eserini te'lif etmiştir.70

XV. asır bilginlerinden Abdulvâcid b. Muhammed (1415), Meâlîmu'l-Evkât ve Şerhehu adlı bir urzuce yazmış ve Çağmini'nin el-Mulahhas fi'ı-Hey'e'sini şerhetmiştir.71 Yine bu dönemden Sinan Paşa, Çağmini'nin astronomi risalesine bir şerh72 ve Kadızâde'nin Şerhü Mulahhas fi'l-Hey'e'si ve Kutbuddîn el-Şîrâzî'nin Nihâyetü'l-İdrâk fî Dirâyeti'l-Eflâk adlı eserine birer haşiye kaleme almıştır.73

Bu asrın alimlerinden Nalbandzâde Hüsâmeddîn el-Tokadî (1455), gökkuşağıyla ilgili Risâle fî Kavsi Kuzâh'ı adlı bir risale,74 Şeyh Vefa ismiyle bilinen Mustafa b. Ahmed el-Sadrî el-Konevî (1490), Ruznâme-i Şeyh Vefâ,75 Muhyiddîn Muhammed b. Kâsım (1498), el-İşkâlât fî İlmi'l-Hey'e76 adlı eserleri te'lif etmişler, Seydi Ali Reis olarak tanınan Ali b.Hüseyin el-Kâtibî'de Ali Kuşçu'nun el-Fethiyye'sini Hülâsâtü'l-Hey'e adıyla Türkçeye çevirmiştir.77

Astronomiyle ilgili olarak XVI. yüzyıl alimlerinden Muhammed b. Kâtib Sinan el Konevî (1523) on üç, Mirim Çelebi olarak bilinen Mahmud b. Muhammed b. Mûsa Kadızâde (1524) on beş eser yazmışlardır.78 Sinan el-Konevî'nin Kitâbu'l-Asli'i-Muaddil ve Mîzânu'l-Kevâkib adlı kitapları,79 Mirim Çelebi'nin de Uluğ Bey Zîc'ini Düstûru'l-Amel fî Tashîhi'l-Cedvel adıyla şerhi ve Ali Kuşçu'nun El-Fethiyye'sine yazdığı şerhi80 önemli eserleri arasındadır.

XVI asrın önemli bilginlerinden Takiyyüddîn Râsıd, farklı alanlarında eser veren şahıslardandır. Astronomiyle ilgili olanlar arasında Sidretü'l-Münteha'l-Efkâr fî Melekût-i Feleki'l-Devvâr, Âlâtu'r-Rasadiyye li-Zîc-i Şehinşâhiyya ve el Düstüru'r-Râcih li-Kavâid-i Tastih adlı eserleri zikredilebilir.81

Astronomide olduğu gibi matematikte de akla ilk gelen kişi Kadızâde-i Rûmi'dir. Matematikle ilgili eserleri arasında, Muhtasar fi'l-Hisâb, Şerhi Risâleti'l-Hüseyniyye ve Risâle fi'l-Misaha olmakla beraber bu konudaki en önemli eseri Risale fî İstihrâci Ceyb-i Derece Vâhide'dir.82

Yıldırım Bayezid devri matematikçilerinden Ali b. Hibetullah, Hulâsâtu'l-Minhâc fî-İlmi'l-Hisâb,83 Fatih devrinin ünlü bilginlerinden Ali Kuşçu, Risale der İlm-i Hesâb ve er-Risâletü'l-Muhammediyye fi'l-Hisâb84 ve Sinânuddîn Yûsuf b. Hızır Bey b. Celâleddîn Ârif (1486) ise Risâle fî Beyân-i Mes'eletin Hendesiyye85 adlı eserleri kaleme almışlardır. Yine bu dönem bilginlerinden Hamza Bâli b. Aslan (1493), Mesâbîhu'l-Künûz,86 Muhyiddîn Muhammed b. Hacı Atmaca el-Kâtib, Mecmeu'l-Kavâid fî-Beyân-i Müntehabi'l Fevâid87 ve Lütfüllah el-Tokâdî (Molla Lütfi), Taz'îfu'l-Mezbâh88 adlı kitapları te'lif etmişlerdir.

XVI. yüzyıl bilginlerinden Matrakçı Nasuh (1564), Cemâlu'l-Küttâb ve Kemâlu'l-Hüssâb ve Umdetü'l-Hisâb,89 Edirneli şair Emrullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Edirnevî (1574), Mecmeu'l-Garâib fi'l-Misâha90 ve

Takiyyüddîn'de Buğyetü't-Tüllâb min-İlmi'l-Hisâb, Kitâbu'l-Nisebi'l-Mütesâkile fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele91 adlı matematikle ilgili eserleri kaleme almışlardır.

Tıpla ilgili olarak XIV asırda yaşamış olan Şeyh Cemâleddîn el-Aksarâyî (1378), İbn Nefs'in Mu'cezu'l-Kânûn'unu Hallu'l-Mu'cez adıyla şerh ederken92 XV. yüzyılın tanınmış hekimlerinden Hacı Paşa (1413), Şifâu'l-Eskâm ve Devâu'l-A'lâm, Kitâbu't-Teâlim fi't-Tıb, Kitâbu'l-Ferîde, Kitâbu's-Saâde ve'l-İkbâl, Kitâbu't-Teshîl fi't-Tıb ve Müntehâb-ı Şifâ adlı eserleri93 te'lif etmişlerdir.

XIV ve XV. asır hekimlerinden İshak b. Murad, Edviye-i Müfrede ve Havâssu'l-Edviye'yi,94 Taceddîn İbrahim b. Hızır Ahmedî (1412), Tervîhu'l-Ervâh ve Risâle-i fî-Cesedi'l-İnsan'ı,95 Sinoplu Mukbilzâde Mü'min, Zahîre-i Murâdiye ve Miftâhu'n-Nûr fî Hazâinu's-Sürûr'u,96 Şerâfeddîn Sabuncuoğlu (1468), Mücerrebnâme'yi97 ve Akşemseddîn ismiyle meşhur Muhammed b. Hamza (1454)'da Maidetü'l-Hayât'ı98 yazmışlardır.

Dönemin ünlü hekimlerinden Ahi Ahmed Çelebi (1524), Risâle-i Hasâtü'l-Kilye ve'l-Mesâne, el-Fevâdü's-Sultâniye fi'l-Kavâidi't-Tıbbiyye, Ris^le fi't-Tıb ve Mesnevî fi't-Tıb adlı eserlerini te'lif etmiştir.99

XVI yüzyıl alimlerinden olup değişik alanlarda eser yazan Kemal Paşa (1533), tıpla ilgili olarak Râhâtu'l-Ervâh fî Def'i Afeti'l-Eşbâh adlı kitabını yazarken100 bu yüzyılın tıp bilginlerinden Kaysûnizâde Mahmûd b. Muhammed (1567), Edviye-i Müfrede, Cevher-i Tıb, el-Dürru'l-Meknûn, Nasihatnâme fi't-Tıb,101 ve Davud b. Ömer el-Antâkî (1599), Tezkiretü Uli'l-Elbâb ve'l-Câmî li'l-Acebi'l-Ucâb, el-Nüzhet fi't-Teşrîh ve Mücerrebât fi't-Tıb102 isimli eserleri kaleme almışlardır.

Fizikle ilgili olarak Alaaddîn el-Kirmânî, Bidâyetü'l-Amel fî Sanâyii'l-Hiyel adlı eserini yazmış103 ve Fatih'e sunmuştur. II. Bayezid devrinde

yaşayan Hasan ed-Dihlevî, Risâle-i Mir’âtiyye’yi,104 Muslihiddîn b. Sinan’da er-Risâletü’l-Eflâtûniyye’yi105 te’lif etmişlerdir.

Çok yönlü bilginlerden Takiyyüddîn, Nevru Hadîkatü’l-Ebsâr ve Nûru Hakîkati’l-Enzâr’ı te’lif etmiş, Mekanik konusunda da el-Kevâkibü’d-Dûriye fî Vâdi’l-Benkemâti’d-Devriye ve el-Turuku’s-Seniyye fi’l-Âlâti’r-Rûhâniye adlı eserleri yazmıştır.106 Ayrıca Mirim Çelebi’nin Risâle der Ru’yet-i Eşya ve İbn Kemal Paşa’nın Risâle fî Bahsi’l-Hareke adlı eserleri de fizikle ilgilidir.107

Ali Paşa b. İlyas (1332)’ın Risâle-i Âşık Paşa108 ve Fatih Sultan Mehmed devri alimlerinden Eşrefzâde İznîkî (1469)’nin Mecmûatu’l-Mücerrebât fi’l-Kimya109 adlı eserleri kimyayla ilgilidir.

XVI. yüzyıl ulemasından Mustafa b. Pir Muhammed el Aydınî (1569), Necâtü’l-Ehbâb ve Tuhfetü Zevi’l Elbâb, Ali Çelebi b. Hüsrev (1609), Cevâhiru’l-Esrâr fî Maârif-i Ehcâr, Dîvânu’l-Hikme, Kitâbu’l-Misbâh fî Esrâr-ı İlm-i Miftâh ve Hubeyş b. İbrahim el-Tiflisî’de Beyânu’s-Sınaât adlı eserleri yazmışlardır.110

II. Kitapların Osmanlı Toplumuna Yansıması

Burada örnek şehir olarak XVI. yüzyıl da Bursa’da yaşayan insanların durumu ele alınacaktır. Bu konunun temel kaynağını XVI. asır Bursa tereke kayıtları oluşturmuştur. Tereke, ölen kişinin bıraktığı şeylerdir.111

Buna “Muhallefat” da denir.112 Çoğunlukla “tereke” olarak kullanılan bu tabirin aslı “terike”dir.113 Tereke veya muhallefatın bir başka ismi de “Metrukat”tır.114

Tereke defteri, ölen şahısların bıraktıkları malların tespiti ile bu malların İslâm Hukuku’na göre “kassam” tarafından taksim edildiğini gösteren kadı defterleridir.115 Ölen şahısların tereke kayıtlarına eşyasıyla birlikte kitapları da yazılmaktaydı.

Kitapların adları genellikle isimleriyle yazılırken bazen yazarının ismi, bazen de kitabın adı ve yazarı belirtilmeden “kitâb”, “mecmûa”, “risâle” veya “kitâb mine’l-hesâb”, “kitâb mine’l-fıkıh” gibi ifadelerle belirtilmekteydi. Bu yüzyıla ait terekelerin incelenmesi sonucunda iki yüz kırk sekiz kişinin metrukatında iki binden fazla kitap tespit edildi. Burada ele alınacak kitaplar konuları tespit edilen eserler olacaktır.

Aşağıda adları verilecek olan kitapların metrukat içerisinde kaçar adet bulundukları, ilgili kitabın dipnotundaki belge sayısından anlaşılmaktadır.116

1. Kur’an-ı Kerim

Tereke kayıtlarının büyük çoğunluğunda Kur’an-ı Kerim bulunmaktadır. Kelâm-ı Kadim, Kelâm-ı Şerif, Kelâmullah, Kelâm-ı İzzet ve Mushâf-ı Şerif gibi isimlerle kaydedilen Kur’an-ı Kerim’le birlikte Kur’an-ın okunuşuyla ilgili olarak Havâss-ı Kur’an,117 Kavâid-i Kur’an,118 Kırâat,119 Vukûf-u Secâvendî120 ve Zelletü’l-Kâri121 gibi eserler de bulunmaktadır.

2. Tefsir

Tefsirden, Zemahşerî’nin Keşşâf’ı,122 Kâdı Beyzâvî’nin Tefsir-i Beyzâvî’si,123 Ebu’l-Leys Semerkandî’nin Tefsîr-i Ebu’l-Leys’i,124 Fahreddîn er-Râzî’nin Tefsîr-i Kebir’i,125 Necmüddîn Dâye’nin Tefsîr-i Necmeddîn Dâye’si126 ve İbrahim es-Sa’lebî’nin Keşfü’l-Beyân’ı127 yer almaktadır. Ayrıca adı belli olmayan ve Tefsîr,128 Fârisi Tefsîr129 ve Tefsîr-i Şeyh130 gibi ifadelerle kaydedilen kitapların yanında özellikle Cürcânî ve Taftazânî tarafından Keşşâf üzerine yazılmış şerh ve hâşiyeleri de bulunmaktadır.131

3. Hadis-Sünnet

Hadisle ilgili olarak İbn Muhammed Sağânî’nin Meşâriku’l-Envâr’ı132 ve Şerh-i,133 Begavî el-Ferrâ’nın Mesâbihu’s-Sünne’si134 ve Şerhi,135

İmamzâde’nin Şir’atu’l-İslâm’ı,136 ve şerh137 ve Buhâri’nin Sahîh’i138 çok sayıda bulunmaktadır. Bunlardan başka Ehâdis,139 Tercüme-i Ehâdis,140 Esmâu’r-Ricâl,141 Hadîs-i Erbâîn,142 Kitâb fî Beyân-ı Nebi,143 Min Kütüb-i Sitte144 ve Min Kütüb-i Hadis145 isimleriyle kaydedilen eserler de vardır.

4. Fıkıh

Rakam itibarıyla Kur’an-ı Kerim, tasavvuf ve edebiyat kitaplarından sonra üçüncü sırada fıkıh kitapları yer almaktadır. Oldukça çeşitlilik arzeden fıkhî kitaplardan Molla Hüsrev’in Durer-Gurer,146 Kâdîhân’ın Fetâvây-ı Kâdîhân,147 Ebû Hanife’nin Fıkhu’l-Ekber,148 İbn İmâdüddîn’in Fusûl-i İmâdi,149 Ebu’l-Leys Semerkandî’nin Hızânetü’l-Fıkıh150 ve Mukaddime,151 Kürlânî’nin Kifâye,152 Yusuf b. İbrâhim’in Kitâbu’l-Envâ,153 Hafîzuddîn en-Nesefî’nin Menâr,154 Abdullah el-Mevsılî’nin Muhtâr,155 Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî’nin Mukaddime-i Gazneviyye,156 Kutbuddîn İznikî’nin Mukaddime-i Kutbeddîn,157 Ahmed es-Sicistanî’nin Münyetü’l-Müftî,158 el-Kaşgarî’nin Münyetü’l-Musallî,159 Sadru’ş-Şerîa’nın Tavdîh,160 Taftazânî’nin Telvîh,161 Hasan Çelebî’nin Hâşiye-i Telvîh162 ve Muhammed b. Ahmed’in Tuhfetu’l-Fukahâ163 adlı eserleri sayısal olarak on’dan az olanlardır.

Yazarları belirtilmeyen Hızânetü’l-Fetâvâ,164 Kitâbu’l-Furu’,165 Mecmeu’l-Fetâvâ,166 Telhîsu’l-Menâr,167 Risale-i Fetâva,168 Fıkıh (Farisi),169 Şerh-i Adud,170 Şerh-i Fıkh-ı Ekber,171 Şerh-i Kutbeddîn,172 Şerh-i İhtiyâr,173 Şerh-i Muhtâr,174 Şerh-i Menâr,175 Şerh-i Kudurî,176 Şerh-i Kenz,177 Şerh-i Nukâye178 ve Şerh-i Mecma’179 adlı eserler de fıkıh kitapları arasında yer almaktadır.

Basit ilmihal konularını içeren ve yirmi sekiz tereke kaydında bulunan Kudurî’nin Muhtasâr’ının180 halk arasında en fazla rağbet gören fıkıh kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, özellikle medreselerde

okutulması dolayısıyla yaygın olan Saatî'nin Mecma'ı181 yirmi dört, Hafîzuddîn en-Nesefî'nin Kenz'i182 on dokuz, Cürcânî'nin Şerh-i Ferâyız'ı183 on altı, Secâvendî'nin Ferâiz'i184 on beş, Burhan eş-Şeria'nın Vikâye'si185 on dört, Merginânî'nin Hidâye'si186 on üç ve Sadru'ş-Şerîa'nın Sadru'ş-Şeria'sı187 on kayıtta bulunmaktadır.

5-Akâid-Kelâm-Felsefe

en-Nesefi'nin Akâid-i Nesefi'si,188 İsfehânî'nin İsfehânî adıyla kaydedilen eseri,189 Adûduddîn İcî'nin Mevâkıf'ı,190 Cürcânî'nin Hâşiye-i Tecrîd,191 Şerh-i Tecrîd192 ve Şerh-i Mevâkıf'ı,193 Taftazânî'nin Şerh-i Akâid194 ve Makâsıt'ı195 ve Hoca Zâde'nin Hâşiye-i Şerh-i Mevâkıf196 adlı kitapları Akâid ve Kelamla ilgili eserleri oluşturmaktadır. Felsefeden ise Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün197 yanında İhvân-ı Safa198 adıyla iki kitap bulunmaktadır.

7. Gramer

Gramerle ilgili olarak sarftan İbrahim ez-Zencanî'nin İzzî,199 Ebu Hanife'nin Maksûd,200 Ahmed b. Ali b. Me'sud'un Merah201 ve İbnü'l-Hacib'in Şâfiye'siyle birlikte202 Emsile,203 Tercüme-i İzzi,204 Şerh-i İzzi,205 Şerh-i Maksûd,206 Sarf,207 Şerh-i Sarf208 ve Şerh-i Şâfiye209 adlarıyla da eserler bulunmaktadır.

Nahivden ise İbn Hişam'ın Kavâid-i İrab'ı,210 İbnü'l-Hacib'in Kâfiye'si,211 Mutarrizî'nin Misbâh'ı,212 Birgivî ve Cürcânî'nin Avâmil'i213 ve Tercüme-i Avâmil,214 Mu'ribi Avâmil,215 Şerh-i Avâmil,216 Mu'rib-i Kâfiye,217 Şerh-i Kâfiye,218 Kitâb-ı İlm-i Nahiv,219 Şerh-i Misbâh,220 Şerhi Dîbâce-i Misbâh,221 Şerh-i Dîbâce222 ve Mutavassıt223 isimli kitaplar bulunmaktadır.

8. Belağat

Belağatla ilgili kitaplar, Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm,224 Müezzinî'nin Hâşiye-i Miftâh,225 Cürcânî ve Taftazânî'nin Şerh-i Miftâh,226 yine

Taftazânî'nin Muhtasar227 ve Mutavvel228 adlı kitapları ve Telhîsu'l-Miftâh,229 Mufassal,230 Hâşiye-i Mutavvel231 isimli eserlerden oluşmaktadır.

9. Tasavvuf-Edebiyat ve Ahlâk Kitapları

Tasavvuf-Edebiyat ve Ahlâk kitaplarını kesin hatlarıyla birbirinden ayırmak oldukça zordur. Bu sebeple birarada verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bu konuyla ilgili kitaplar sayı itibarıyla ilk sırada yer almaktadır. Arapça, Farsça ve Türkçeden oluşan bu eserlerin hem avâmın hem de havâssın elinde olduğu görülmektedir.

Müellif adlarına göre yazdığımızda; Ahmed b. Y. el-Enbârî'nin Ravdtü'l-Mürîdîn,232 Ebû Ali b. Miskeveyh'in Fevzü'n-Necât,233 Bûsirî'nin Kasîde-i Bürde,234 Cafer Çelebî'nin Hevesnâme-i Cafer,235 Câmi'nin Baharistan,236 Nefahâtü'l-Üns,237 Vâmık u Azra,238 Şevâhid-i Nübüvvet,239 Münşeât-ı Câmi,240 ve Dîvan-ı-Câmi,241 Ebu'l-Leys Semerkandî'nin Bustânu'l-Ârifin,242 Fahruddîn-i Irâkî'nin Lemaât,243 Ferîduddîn Attâr'ın Mantîku't-Tayr,244 Tezkiretü'l-Evliyâ,245 ve Musibetnâme,246 Gazalî'nin İhyâ-u Ulûmiddîn,247 Kimyây-ı Saâdet,248 ve Bidâyetü'l-Hidâye,249 Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlât,250 Harîrî'nin Makâmât-ı Harîrî,251 Hâtifi'nin Heft Peyker,252 İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem,253 ve İnşâu'd-Devâyir,254 Lâmiî'nin Ferhadnâme,255 Hüsn ü Dil,256 Kûy-i Çevgân,257 Münşeât-ı Lâmiî,258 Tercüme-i Nefahât,259 Vîs u Ramin,260 ve Yûsuf u Zelîha,261 Mevlânâ'nın Mesneî,262 ve Fîh-i mâ Fîh,263 Muhammed b. Eyyûb'un Fetâvâyı Sûfiyye,264 Muhammed b. İ.Konevî'nin Miftâhu'l-Gayb,265 Muhammed el-Kalabâdî'nin Risâle-i Taarruf,266 Necmüddîn-i Dâye'nin Mirsâdü'l-İbâd,267 Nizâmî'nin Hamse-i Nizâmî,268 Mahzenü'l-Esrâr269 ve Hüsrev ü Şîrin,270 Sa'dî'nin Külliyât-ı Sa'dî271 ve Gülistân,272 Salman'ın Külliyât-ı Salman,273

Senâî'nin Külliyât-ı Senâî,274 Süheylî'nin Kasîde-i Ayniyye,275 Serrâc Tûsi'nin Lum'a,276 Şebisterî'nin Gülşen-i Râz,277 Şihâbuddin Hamedânî'nin Zahîretü'l-Mülûk,278 Şeyh Hüsameddîn'in Esrâru'l-Ârifîn,279 Sinan Paşa'nın Marifetnâme,280 Sühreverdî'nin Avârifü'l-Maârif,281 Süleyman'nin Mevlîd,282 Sultan Veled'in Maârîf-i Sultan Veled,283 Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyye,284 Zeynüddîn el-Hâfî'nin Risâle-i Kudsiyye285 adlı eserleri devrin tasavvufî-edebî ve ahlâkî kitaplarının büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır

Ayrıca yazarlarını tespit edemediğimiz Fütüvvetnâme,286 Gunyetu'l-Evliyâ,287 Şerh-i Fusûs,288 Şerh-i Gülistân,289 Şerh-i Lemaât,290 Şerh-i Mesnevî,291 Şerh-i Kasîde-i Bürde,292 Şerh-i Kasîde,293 Kıyafetnâme,294 Tasavvuf,295 Necâtü'z-Zâkirîn296 ismli eserlerle birlikte peygamber kıssalarını, kahramanlıkları, aşkları ve menkıbeleri konu edinen Leylâ vu Mecnûn,297 Kasas,298 Kıssa-i Semek,299 Kıssa-i Yûsuf,300 Hikâye,301 Cönk,302 Battal Gâzi,303 Destân,304 Menâkıb-ı Bahâeddîn,305 Menâkıb-ı Ebû Hanife,306 Menâkıb-ı Eimme,307 Menâkıb-ı Hüseyn,308 Mev'ize309 gibi adlarla kaydedilen çok sayıda eserin varlığını da görmekteyiz.

Bunlardan başka Dîvân-ı Ahmed Paşa,310 Dîvân-ı Âşık Paşa,311 Dîvân-ı Celâl,312 Dîvân-ı Dehlevî,313 Dîvân-ı Enverî,314 Dîvân-ı Evhadî,315 Dîvân-ı Fârisi,316 Dîvân-ı Hâfız,317 Dîvân-ı Hasan,318 Dîvân-ı Hüsrev,319 Dîvân-ı Kâni,320 Dîvân-ı Kâsım,321 Dîvân-ı Kemâl,322 Dîvân-ı Lâmiî,323 Dîvân-ı Necâtî,324 Dîvân-ı Nizâmî,325 Dîvân-ı Salman326 ve Dîvân-ı Şehî327 gibi çok sayıda divanında XVI asır insanı tarafından okunduğu anlaşılmaktadır.

10. Tarih

XVI. yüzyıl Bursa toplumunun elindeki tarih kitaplarını İbn Hişâm'ın Siyer-i Nebi'si,328 Taberî'nin Târih-i Taberî'si,329 Nizamülmülk'ün

Siyerulmülûk’ü,330 Ahmedî’nin İskendernâme’si,331 Enverî’nin Düsturnâme’si,332 Ahmed b. Ebu Bekir’in Kuzîde’si,333 Âşıkpaşazâde’nin Tevârih-i Âli Osman’ıyla334 birlikte müelliflerini bilemediğimiz Feth-i İstanbul,335 Futûh-u Mısır,336 Kitâb-ı Târihât,337 Tevârîh-i Timur,338 Sîretnâme,339 Siyer-i Sağir340 ve Vakâyık’ul-Ahbâr341 adlı eserler oluşturmaktadır.

11. Lugat

Lügatle ilgili olarak Ahterî’nin Lugatı-ı Ahterî,342 Halimî’nin Lugat-ı Halimî,343 Cevherî’nin Lugat-ı Sıhâh-ı Cevherî,344 Şâhidî’nin Lugat-ı Şâhidî,345 Cürcânî’nin Tâ’rifât’ının346 yanında Lugat-ı Tercüme-i Sıhâh,347 Kâmus,348 Kânunu’l-Lugat,349 Lugat,350 Lugat-i-Ef’al,351 Lugat-ı Esmâ ve Ef’al,352 Lugat-ı Fârisi,353 Lugat-ı Fıkıh,354 Lugat-ı Izzî,355 Lugat-ı Müncit,356 ve Lugat-ı Sıbyan357 adlarıyla terekelere kaydedilen eserler görülmektedir.

12. Tıp

Tıpla ilgili olarak İbn Sina’nın Kânun,358 Demirî’nin Hayâtü’l-Hayavân,359 Yahya b. İsa’nın Minhâcü’l-Beyân,360 İbnü’n-Nefs’in Mu’cez,361 İbn Baytar’ın Müfredât-ı İbn Baytar,362 Hacı Paşa’nın Şifâ363 ve Teshîl,364 Hasan Ali b. İsa’nın Takvîmu’l-Ebdân,365 İbn Batlan’ın Takvîmu’s-Sıhha mine’t-Tıb366 ve Mümin b. Mukbil’in Zahîre-i Murâdiyye367 adlı kitapları göze çarpmaktadır. Bunlardan başka Baytarnâme,368 Edviye-i Ed’iyye,369 İlm-i Tıbdan,370 İhtiyârât mine’t-Tıb,371 Kitâbu’t-Tıb,372 Mine’t-Tıb,373 Minhâcu’t-Tıb,374 Minhâc,375 Şerh-i Mu’cez,376 Risâle-i İlm-i Tıb377 ve Tıbb-ı Nebevi378 adlarıyla yazılan ancak müellifini bilemediğimiz eserler de vardır.

13. Mantık

Mantıktan en-Nesefî’nin Mukaddime-i Burhâniye,379 Sirâcüddîn Mahmûd’un Metâliu’l-Envâr,380 Hüsâm-ı Kâti’nin Hüsam-ı Kâti,381

Necmüddîn Ömer'in Şemsiyye382 ve Cürcânî'nin Hâşiye-i Küçük383 ve Hâşiye-i Metâli384 eserlerinin yanında Hâşiye-i Tasdîkât,385 İsagoci,386 Mantık,387 Şerh-i Metâli,388 Şerh-i Şemsiyye,389 Şerh-i Mantık,390 Tasavvur-u Tasdîkât,391 Telhîsü'l-Metâli392 ve Kitâb-ı Ali-Mantıktan393 gibi yazarını tespit edemediğimiz eserler görünmektedir.

14. Astronomi-Matematik

Astronomi ve matematikten Uluğ Bey'in Zîc'i,394 Zekeriya Kazvînî'nin Acâibu'l-Mahlûkât'ı,395 Çağminî'nin Mulahhas'ı,396 Ali Kuşçu'nun Hâşiye-i Ali Kuşçu397 ve İlm-i Heyet398 adıyla kaydedilen eseri ve Yazıcıoğlu Selahaddîn'in Melhame'siyle birlikte399 Farisi Risale-İlm-i Hesab,400 Heyetten Risâle,401 İlm-i Nücûmdan Risâle,402 Kitâb (Mine'l-Hesap),403 Kitâb-ı Metni Hey'et,404 Mevâkıbu'n-Nücûm,405 Mücelled-İlm-i Hesab,406 Risâle-i Hey'et407 ve Tabsire fî İlm-i Hey'et408 adlarıyla kaydedilen kitaplar da dikkatimizi çekmektedir.

Yukarıda belirtilen kitapları konularına göre oranladığımızda aşağıdaki tablo ortaya çıkmaktadır.

Tablo 1: Çeşitli İlim Dallarına Göre Kitap Sayıları ve Oranları.

İlim dalı Kitap sayısı Kitap sayısı oranı (%)

Kur'an ve Kur'an Okunuşu 268 18.3

Tefsir 40 2.71

Hadis-Sünnet 64 4.34

Fıkıh 241 16.37

Akâid-Kelâm 46 3.12

Felsefe 11 0.74

Gramer 125 8.49

Belağat 39 2.64

Tasavvuf-Ahlâk, Edebiyat 363 24.66

Tarih 39 2.64

Lugat 62 4.21

Tıp 58 3.94

Mantık 50 3.39

Astronomi-Matematik 27 1.83

Toplam 1.472 99.93

Kitap sahibi 248 kişiden 199'u erkek 49'u kadındır. 199 erkekten 41'i azatlı köle ve 49 kadından 8'i azatlı cariyedir. Yine 248 kişiden 17'si ilmiye sınıfından 103'ü esnaf ve geri kalan 128'i ise muhtelif sınıflardan oluşmaktadır.

İlmiyye Mensupları

Tereke kayıtlarında bazı şahısların isimlerinin önünde müderris, mevlana, şeyh, imam gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bunlardan bazılarının XVI. asırda müderris olduğu, hangi medresede görev yaptıklarının yazılı olmasından409 anlaşılıyor. Ayrıca metrukatında kendisine herhangi bir unvan verilmediği halde, sahip olduğu kitaplarının gerek çokluğu, gerekse özellikleri dikkate alınarak ulema sınıfından olduğunu söyleyebileceğimiz şahıslar da vardır.

XVI. yüzyıl Bursa'sına ait tespit ettiğimiz kitapların büyük çoğunluğunu ilmiyyeye mensup kişilerin sahip oldukları eserler oluşturmaktadır. Bunların metrukatında yer alan kitapların özelliklerini daha iyi anlayabilmek için, bu yüzyılda yaşamış olan bir alimin kitaplarını liste halinde vermek faydalı olacaktır.

Sultan Murâd Mahallesinde ikâmet eder iken H. 939 yılında vefat eden ve Müftî Medresesi'nde müderrislik yapan Mevlânâ Mustafa Çelebi b. Mehmed'in metrûkatında şu kitaplar yer almaktadır: 410

Tefsîr-i Kâdî (2cilt), Mesâbîh, Hidâye (2 cilt), Sihâh-ı Cevherî, Sarf, Şerh-i Ferâiz li's-Seyyid, Şerh-i Miftâh li's-Seyyid, Şerh-i Mecma'li Musannif, Şerh-i Miftâh li's-Sadeddîn, Şerh-i Mecma', Sadru'ş-Şerîa, Şerh-

i Vikâye, Yakup Paşa, Tevfîk-i Vikâye, Kudurî, Dürer Gurer, Diğer Kudurî, Hâşiye-i Mutavvel-li Hasan Çelebi, Şerh-i Mevâkıf, Şerh-i Menâr, Muhtasâr-ı Telhis, Şerh-i Lübâb,

Yûsuf-u Zelîha li İbn Kemal Paşa, Şerh-i Metâli, Tasavvurât-ı Sadeddîn ve Tasdîkât, Külliyyât-ı Selmân, Şerh-i Ebyât-ı Îzah, Şerh-i Makâsıd, Hâşiye-i Sadru'ş-Şerîa, Gülistân, Dîvân-ı Celal, Hüsrev u Şirin, Şerh-i İhtiyâr, Sadru'ş-Şerîa, Hâşiye-i Metâli, Mu'cez, Şerh-i Miftâh, Münşeât-ı Hoca, Hâşiye-i Çelebi li Mutavassıt, Hâşiye-i Küçük li Sadeddîn, Hâşiye-i Mutavvel, Hatipzâde, Şâfiye fî Şerh-i Kâfiye, Seyyid Abdullah, Hâşiye-i Şerh-i Mevâkıf li Hasan, Metn-i Miftâh, Hâşiye-i Telvîh li Hasan Çelebi, Muînu'l-Hukkâm, Kitâbu'l-Envâr li Mezhebi'ş-Şâfiî, Ali Kûşî, Mutavvel, Mutavassıt, Hâşiye-i Tecrîd, Şerh-i Miftâh li'l-Allâme, Bidâye, Şerh-i Mevâkıf, Kâfiye, En'am maa Evrâd, Zîc, Şerh-i Mesâbîh, Tâbirnâme, Türessil, Metn-i Mecma', Metn-i Makâsıd, Şerh-i Tecrîd, Telhîs-i Miftâh, Hâşiye-i Şerh-i Miftâh li'l-Müezzinî, Telhîs, Telvîh, Şerh-i Akâid, Mufassal, Hâşiye-i Envâr ala Mezhebi'ş-Şâfiî, Seyyid Abdullah İsfehânî, Hevesnâme-i Cafer, Dîvân-ı Ahmed Paşa, İskendernâme, Dîvân-ı Necâtî, Sıhâh-ı Acem, Tezkiretü'l-Evliya li Sinan Paşa, Dîvân-ı Hâfız, Şerh-i Dîbâce-i Mesâbih, Şerh-i Metâli, Şerh-i Merâh li Hasan Paşa, Şerh-i Fıkh-ı Ekber li Dinkoz, Hâşiye-i Ali Kuşçu maa Resâil, Gunye, Hâşiye-i Metâli, Tabsıra fî İlm-i Hey'et, Ziyâdât-ı Kâdîhân, Gazaliyyât-ı Şuarâ, Şerh-i Mevâkıf, Şerh-i Metn-i İbnu'l-Hacib, Hüsrev u Şîrîn, Husâm-ı Kâti, Hâşiye-i Şerh-i Mevâkıf li Hocazâde, Hey'etten Bir Risâle, Kitâb-ı Manzum, Pâre-i Sihâh-ı Cevherî, Kenz, Evrâk-ı Hâşiye-i Keşşâf li's-Seyyid, Fârisi Mevâız, Pâre-i Şerh-i Câmiu'l-Kebîr, Metn-i Mevâkıf li Adûdiddîn, Dîvân-ı Kemal, Risâle-i Ali Kuşçu fi İlm-i Hey'et, Hâşiye-i Metâli, Şerh-i Kutbeddîn maa Hâşiye-i Küçük, Misbâh maa Şerh-i Dîbâce, Kitâb mine'l-Hey'et, Şerh-i İzzî li'z-Zencânî, Hâşiye-i Metâli, Kitâbu'l-

Ahlâk, Risâle Mine’t-Tasavvuf, Hâşiye-i Şerh-i Metâli li Mevlâna Ahmed, Tali’i Mevlid, Mesâbih maa Mu’rib-i Kâfiye, Resâil, Dîvân-ı Câmi, Mesâbîh-i Sinan Paşa, Maksûd.

Yukarıda kitapları liste halinde verilen müderrisin eserlerinden de açıkça görüldüğü gibi, o dönemde yaşayan bir alim, dini ilimler başta olmak üzere edebiyat, tarih, felsefe, astronomi, matematik, tıp gibi akli ve fenni birçok değişik ilim dalında eser okumaktaydı. Kitapları, içeriği bakımından avâmın ve havâssın okuduğu eserler diye ikiye ayıracak olursak, her iki türün de ulema tarafından okunduğu görülmektedir.

Esnaf

XVI. yüzyıl Bursa halkından büyük bir kısmının dokuma sanayii başta olmak üzere, ticaretle uğraştığı bilinen bir gerçektir. Aynı yüzyılda Bursa’da bin ipek tezgahının bulunması411 bunun açık bir delilidir. Bu durum tereke kayıtlarında açıkça müşahede edilmektedir.

Terekeler yazılırken, metrûkat sahiplerinin hangi işlerle uğraştıkları zaman zaman kaydedilmesine rağmen, çoğunlukla belirtilmemiştir. Ancak Metrukatının özelliklerine bakarak, büyük bir ihtimalle ticaretle uğraştığını söyleyebileceğimiz birçok şahısa rastlanmıştır. Eşyası arasında özellikle çok miktarda kumaş bulunan, çok sayıda köle ve cariyeye sahip olan kişilerin esnaf olması kuvvetle muhtemeldir.

Çok sayıdaki tereke kaydında “Hoca” ifadesine rastlanmıştır. “Hoca” kelimesi dini zümrelere mensup olanlara verilen isim olmasına rağmen, özellikle Osmanlı’nın ilk dönemlerinde büyük tüccar, patron ve müteşebbislere denilmekteydi.412 İsimlerinin başında geçen hoca kelimesinden ve sahip olduğu eşyanın özelliğinden hareketle XVI. yüzyılda kitap sahipleri olarak tespit ettiğimiz 248 kişiden 103’nün esnaf olduğunu söylememiz mümkündür.

Esnaf'ın sahip olduğu kitaplar, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere çoğunlukla Mumammediyye, Mevlîd, Kudurî, En'âm, Evrâd gibi halkın elinden düşürmediği ve daha çok insanların ahlâkının güzelleşmesine katkıda bulunan, iç dünyasına hitap eden eserlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, çeşitli ilim dallarına ait olan eserlere sahip olanlara da rastlanmaktadır.

Esnaf sınıfının bu kitaplarla olan ilişkileri onların ticaret ahlâkı konusunda bize müspet fikirler vermektedir. O devirde "ahi" teşkilatının bir ölçüde hâlâ varlığını devam ettirdiği ve ahilerin ahlâki eğitime önem verdikleri bilinmektedir.

Kadınlar

İncelediğimiz sicillerde çok sayıda kitap sahibi kadınlara da rastlanmıştır. Kadınların büyük çoğunluğunun sadece Kur'an-ı Kerim'e sahip oldukları görülmektedir. Bununla beraber Muhammediyye,413 Tezkiretü'l-Evliyâ,414 Hamâyıl,415 Mevlîd,416 Mesnevî417 ve sadece "Kitâb" ismiyle kaydedilen eserlere sahip olan birçok hanım da vardır.

XVI. asır Bursa'sındaki kadınların en azından Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere günlük hayatlarında lazım olan, dini ve ahlâki konuları içeren kitaplar okuduklarını söylememiz mümkündür.

Azatlı Köle ve Cariyeler

XVI. yüzyıl da Bursa'da yaşayan halk, özellikle esnaf, işlerinde köle ve cariyeleri çalıştırmaktaydılar.418 Bu durum esnafın metrukatında bulunan çok sayıda köle ve cariyenin var oluşundan anlaşılmaktadır. Azatlı köle ve cariyeler, bir müddet çalıştıktan sonra mükâtebe yoluyla efendileri tarafından âzad ediliyorlar ve bunlar daha sonra iş sahibi olabiliyorlardı. Terekelerde çok sayıda "atik=azatlı köle" veya "atîka= azatlı cariye" yer alması da bunu gösteriyor. Babalarından "Abdullah" diye söz edilen pek çok kişinin de "atik" Veya "atîka" olduğunu söyleyebiliriz.

XV. ve XVI. yüzyılda binlerce köle âzad edilmiştir. Âzat edilen kölelerin %90’ ı Müslüman olurken, %10’u eski dinlerini tercih etmişlerdir.419

Azatlı köle ve cariyelerin büyük çoğunluğunun sahip olduğu tek kitap Kur’an-ı Kerim’dir. Bununla birlikte Muhammediyye, Hamâyıl gibi daha çok avamın okuduğu kitaplar da zaman zaman bu sınıfın metrûkatında görülmektedir.

İncelediğimiz dönemde özellikle bazı yazarların kitaplarının daha çok olduğu görülmektedir. Bu kitaplardan bir kısmının medrese ile alakası olmasından dolayı, diğer önemli bir kısmının ise, halkın ihtiyaçlarını daha sade ve pratik yollardan gidermesi ve onların iç dünyalarına hitap etmesi sebebiyle çok okunduğu söylenebilir. Kitapları çok okunan müellifler, fikirleriyle toplumu yönlendiren, onların inanç, düşünce ve davranışlarının şekillenmesine önemli katkıda bulunan şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

XVI. yüzyıl, Osmanlı Devleti’nde henüz matbaanın kullanılmadığı bir dönemdir. Bu durum, ister istemez kitap fiyatlarının artmasına yol açmıştır. Buna rağmen XVI. yüzyılda, Bursa’da hemen her sınıf insanın kitap okuduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Sadece ilmiyye mensuplarının değil, esnaf, kadın, azatlı köle ve cariyelerin terekeleri arasında bile kitap bulunması, bu dönemde, Bursa halkının her kesiminde, kitabın önemli bir yer tuttuğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

1 İzgi, Cevat, Osmanlı Medreselerinde ilim, İstanbul, 1997, I, 130.

2 Abay, Muhammed, ”Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, Dîvan, Yıl. 4, Sy. 6, 1999/1, s. 2498-303.

3 Bursa’lı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 133, 3I, 90; Ateş, Süleyman, “Osmanlı Müfessirleri”, Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, VIII, 144; Abay, agm. 295.

4 Ateş, a.g.m., 144.

5 Mehmed Tahir, a.g.e., I, 341; Ateş, a.g.m., 146.

6 Mehmed Tahir, a.g.e., I, 225; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, TTK Ankara 1988, s. 235; Ateş, a.g.m., 151.

7 Mehmed Tahir, a.g.e., 5 I, 40; Ateş, a.g.m., 152.

8 Mehmed Tahir, a.g.e., I, 265; Öz, Mustafa, "Aksarâyî", DİA, İstanbul 1993, VII, 308; Cici, Recep, Osmanlı Devleti'nde İslâm Hukuku Çalışmaları, Arasta, Bursa 2001, s. 65.

9 Mehmed Tahir, a.g.e., I, 219; Cici, a.g.e., 69.

10 Katip Çelebi, Keşfu'z-Zünûn, İstanbul 1970, II, 1804; Mehmed, Tahir, a.g.e, I, 144; Öksüz, Y. Ziya, "Kutbeddîn b. Muhammed İznikî ve Mukaddime-i Kutbeddîn", Tayyip Okiç Armağan, Ankara 1978, s. 228; Cici, a.g.e 88.

11 Dindar, Bilal, "Bedreddin Simâvî", DİA, İstanbul 1992, V, 334; Cici, Recep, a.g.e 95.

12 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 256; Cici, a.g.e, 156.

13 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, TTK, Ankara 1972, II, 82; Cici, a.g.e, 171.

14 Mehmed Tahir, a.g.e I, 292; Babinger F. "Hüsrev", İA, İstanbul 1964, V (I), 606; Uzunçarşılı, a.g.e, II, 657; aynı mlf. İlmiye Teşkilatı, s. 229.

15 Mehmed Tahir, a.g.e I, 320.

16 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 225.

17 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 477.

18 Uzunçarşılı, a.g.e, s. 229.

19 Yazıcıoğlu, M. Said, "Osmanlı Dönemi Türk Kelam Bilginleri", Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, VIII, 179.

20 Mecdi Mehmed Efendi, Hadâiku’ş-Şakâik, İstanbul 1989, s. 113, 114; Yazıcıoğlu, a.g.m., 179; Yavuz, S. Sabri, “Osmanlı İlim Hayatında Bir Bürokrat: Hızır Bey (1407-1459) ” Osmanlı, VIII, 97.

21 Yazıcıoğlu, a.g.m. 180.

22 Uzunçarşılı a.g.e, s. 230; Yazıcıoğlu, a.g.m., 179.

23 Yazıcıoğlu, a.g.m., 181.

24 Mecdi Mehmed Efendi, a.g.e, 161; Yazıcıoğlu, a.g.m., 181.

25 Parmaksızoğlu, İsmet, İ. A, İstanbul 1950, VI, 506,; Yazıcıoğlu, a.g.m., 182.

26 Timurtaş, F. Kadri, “Türkiye Edebiyatı (XIII-XV. Yüzyıllar) ”, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1992, III, 111; Özkan, Mustafa, “Gülşehrî”, DİA, İsyanbul 1996, XIV, 250.

27 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 109; Timurtaş, a.g.e, s. 112; Kut, Günay, “Âşık Paşa”, DİA, IV, 1.

28 Kâtib Çelebi, Keşfü’z-Zünûn, I, 86; Mehmed Tahir, a.g.e, II, 73; Kut, Günay, “Âhmedî”, DİA, II, 165.

29 Mehmed Tahir, a.g.e, II, 171; Timurtaş, a.g.e, s. 116; Kut, Günay, “Âhmed Dâî”, DİA, İstanbul 1989, II, 57.

30 Timurtaş, a.g.e, s. 117.

31 Katip Çelebi, a.g.e, II, 1910; Uzunçarşılı, a.g.e, I, 528; Pala, İskender, “Mevlid-i Şerîf”, Osmanlı Ansiklopedisi, I, 156; Kara, Mustafa, “XIV ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar”, U. Ü. İ. F. D., Bursa 2000, c. 8, sy. 8, s. 43.

32 Katip, Çelebi, a.g.e, II, 1618; Uzun, Mustafa, “Muhammediyye”, O. A, İstanbul 1993, II, 100-101; Kara, agm, s. 45.

33 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 17; Timurtaş, a.g.e, s. 127; Kara, a.g.m., s. 46.

34 Uzunçarşılı, a.g.e, 230; Timurtaş, a.g.e, s. 128; Kara, a.g.m., s. 48.

35 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 16; Timurtaş, a.g.e, s. 128; Kara, a.g.m., s. 46.

36 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 13; Kara, a.g.m., s. 46.

37 Kara, agm, s. 37-58.

38 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 346; Uzunçarşılı, a.g.e, 234.

39 İpekten, H., İsen, M., "XVI. Yüzyıl Divan Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1992, III, 140-141.

40 Mehmed Tahir, a.g.e, II, 492; Öcalan, H. Basri, Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl), Bursa 2000, s. 241.

41 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 400; Uzunçarşılı, a.g.e, 234; İpekten, H., İsen, M., a.g.e., s. 137.

42 Babinger, Franz, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, (çev. Coşkun Üçok), Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000, s. 11; İpşirli, Mehmet, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 247.

43 Babinger, a.g.e, 12; İpşirli, a.g.m., 247; Kut, Günay, "Âhmedî", DİA, II, İstanbul 1989, 165; Öztürk, Nejdet, "Osmanlılarda Tarih Yazıcılığı Üzerine", Ankara 1999, VIII, 257.

44 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 332; Babinger, a.g.e, 21; Öztürk, a.g.m., 257.

45 Öztürk, a.g.m., 257.

46 Babinger, a.g.e, 38; Özcan, Abdülkadir, "Âşık Paşazâde", DİA, İstanbul 1991, IV, 6.

47 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 150; Babinger, a.g.e, 42.

48 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 180; Babinger, a.g.e, 25.

49 Babinger, a.g.e, 42; Öztürk, a.g.e, 258.

50 Babinger, a.g.e, 51.

51 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 223; Babinger, a.g.e, 68; Parmaksızoğlu, a.g.m., VI, 565; Öztürk, a.g.m., 258.

52 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 132; Babinger, a.g.e, 89; Öztürk, agm, 258.

53 Babinger, a.g.e, 113.

54 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 68; Babinger, a.g.e, 150.

55 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 66; Babinger, a.g.e, 137.

56 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 86; Babinger, a.g.e, 141; Kütükoğlu Bekir, “Âli Mustafa Efendi”, DİA, İstanbul 1989, II, 415; Öztürk, a.g.m., 259.

57 Adıvar, Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 34; Şeşen, Ramazan, “Osmanlılarda Coğrafya”, Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 322.

58Adıvar, a.g.e, s. 86; İzgi, a.g.e, II, 256; İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Osmanlı Bilim Literatürü”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, II, s. 410; Kazancıgil, Aykut, Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul 1999, s. 138; Yurdaydın, H. Gazi, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600) ”, Türkiye Tarihi, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, II, 259.

59 Adıvar, a.g.e, s. 86; İzgi, a.g.e, II, 256; Kazancıgil, a.g.e, s. 138; Yurdaydın, II, 259.

60 Adıvar, a.g.e, s. 96; İhsanoğlu, a.g.e, II, 411.

61 Adıvar, a.g.e, s. 94; İzgi, a.g.e, II, 243; Şeşen, agm, 322.

62 Adıvar, a.g.e., s. 93; İzgi, a.g.e., II, 262; İhsanoğlu, a.g.e., II, 409; Kazancıgil, a.g.e., s. 140.

63 Adıvar, a.g.e., s. 111; İhsanoğlu, a.g.e., II, 409.

64 İhsanoğlu, a.g.e., II, 409.

65 İhsanoğlu, a.g.e., II, 412.

66 İhsanoğlu, a.g.e., II, 389.

67 Adıvar, a.g.e., s. 19; İzgi, a.g.e., I, 373; İhsanoğlu, a.g.e., II, 368; Kazancıgil, a.g.e., s. 35; Yurdaydın, II, 238.

68 İhsanoğlu, a.g.e., II, 368.

69 İzgi, a.g.e., I, 424; İhsanoğlu, a.g.e., II, 369; Kazancıgil, a.g.e., s. 58; Kut, Günay, “Âhmed Dâî”, DİA, İstanbul 1989, II, 57.

70 Adıvar, a.g.e., s. 48; İzgi, a.g.e., I, 392-393; İhsanoğlu, a.g.e., II, 378; Kazancıgil, a.g.e., s. 92-93, Yurdaydın, II, 245; Aydın, Cengiz, “Ali Kuşçu”, DİA, İstanbul 1989, II, 409.

71 İhsanoğlu, a.g.e., II, 370.

72 Adıvar, a.g.e., s. 49.

73 İhsanoğlu, a.g.e., II, 380; Kazancıgil, a.g.e., s. 94.

74 Mehmed Tahir, a.g.e., I, 272; Adıvar, a.g.e., s. 29; İzgi, a.g.e., II, 135; İhsanoğlu, a.g.e., II, 380; Kazancıgil, a.g.e., s. 75.

75 İzgi, a.g.e., I, 427; İhsanoğlu, a.g.e., II, 399.

76 İhsanoğlu, a.g.e, II, 390.

77 Adıvar, a.g.e, s. 85 vd.; İhsanoğlu, a.g.e, II, 394; Kazancıgil, a.g.e, s. 138.

78 İhsanoğlu, a.g.e, II, 391-92.

79 İhsanoğlu, a.g.e, II, 391.

80 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 298; Adıvar, a.g.e, s. 61-63; İhsanoğlu, a.g.e, II, 392; Kazancıgil, a.g.e, s. 106.

81 Adıvar, a.g.e, s. 103-108; İhsanoğlu, a.g.e, II, 399-401; Kazancıgil, a.g.e, s. 128; Yurdaydın, a.g.e, II, 267.

82 Adıvar, a.g.e, s. 19; İzgi, a.g.e, I, 298; İhsanoğlu, a.g.e, II, 366-67; Kazancıgil, a.g.e, s. 35; Yurdaydın, a.g.e, II, 238.

83 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 283; Adıvar, a.g.e, s. 28; İhsanoğlu, a.g.e, II, 368; Yurdaydın, a.g.e, II, 241.

84 Adıvar, a.g.e, s. 48-49; İzgi, a.g.e, I, 224; İhsanoğlu, a.g.e, II, 376; Kazancıgil, a.g.e, s. 93; Yurdaydın, II, 245.

85 Mehmed Tahir, a.g.e, II, 223; Adıvar, a.g.e, s. 49-50; İhsanoğlu, a.g.e, II, 378.

86 İhsanoğlu, a.g.e, II, 385.

87 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 252; Adıvar, a.g.e, s. 98; İhsanoğlu, a.g.e, II, 385.

88 Mehmed Tahir, a.g.e, II, 11; Adıvar, a.g.e, s. 58; İzgi, a.g.e, I, 299; İhsanoğlu, a.g.e, II, 388; Yurdaydın, a.g.e, II, 249.

89 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 150; Adıvar, a.g.e, s. 95; İhsanoğlu, a.g.e, II, 388; Kazancıgil, a.g.e, s. 146; Yurdaydın, a.g.e, II, 264.

90 Mehmed Tahir, a.g.e, II, 77; İhsanoğlu, a.g.e, II, 388.

91 Adıvar, a.g.e, s. 104; İhsanoğlu, a.g.e, II, 398.

92 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 265; Şevki Osman, Beşbuçuk Asırlık Türk Tebabet Tarihi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 179; İzgi, a.g.e, II, 52; İhsanoğlu, a.g.e, II, 371; Kazancıgil, a.g.e, s. 102; Yurdaydın, a.g.e, II, 240.

93 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 211-213; Şevki, a.g.e, s. 179-180; İzgi, a.g.e, II, 84; İhsanoğlu, a.g.e, II, 370; Kazancıgil, a.g.e, s. 50.

94 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 203; Adıvar, a.g.e, s. 20; Şevki, a.g.e, s. 176; İzgi, a.g.e, II, 43; İhsanoğlu, a.g.e, II, 371.

95 Adıvar, a.g.e, s. 26; Kut, Günay, “Âhmedî”, DİA, İstanbul 1989, II, 165; İhsanoğlu, a.g.e, II, 371.

96 Mehmed Tahir, a.g.e, III, 235; Şevki, a.g.e, s. 203; İhsanoğlu, a.g.e, II, 372.

97 Mehmed Tahir, a.g.e, II, 220; Şevki, a.g.e, s. 186; İzgi, a.g.e, II, 20; İhsanoğlu, a.g.e, II, 381; Yurdaydın, a.g.e, II, 246.

98 Mehmed Tahir, a.g.e, I, 12-14; Şevki, a.g.e, s. 1172; İhsanoğlu, a.g.e, II, 381; Köprülü, O. F., Uzun, M., “Akşemseddin”, DİA, İstanbul 1989, II, 299.

99 Şevki, a.g.e, s. 186; İhsanoğlu, a.g.e, II, 383; Bayat, Ali Haydar, “Ahi Çelebi, Mehmed”, DİA, İstanbul 1988, I, 528.

100 İhsanoğlu, a.g.e, II, 403.

101 İhsanoğlu, a.g.e, II, 403.

102 Adıvar, a.g.e, s. 117; İzgi, a.g.e, II, 180; İhsanoğlu, a.g.e, II, 405; Yurdaydın, a.g.e, II, 269.

103 İzgi, a.g.e, II, 131; Kazancıgil, a.g.e, s. 107; Topdemir, Hüseyin Gazi, "Osmanlılarda Fizik Çalışmaları", Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 446.

104 İzgi, a.g.e, II, 129; Kazancıgil, a.g.e, s. 107.

105 İzgi, a.g.e, II, 168; İhsanoğlu, a.g.e, II, 406; Topdemir, a.g.m., 446.

106 İzgi, a.g.e, II, 128, 132; İhsanoğlu, a.g.e, II, 401; Topdemir, a.g.m., VIII, 447-49.

107 İhsanoğlu, a.g.e, II, 406.

108 İzgi, a.g.e, II, 147; İhsanoğlu, a.g.e, II, 374.

109 İzgi, a.g.e, II, 128, 167; İhsanoğlu, a.g.e, II, 384.

110 İhsanoğlu, a.g.e, II, 406.

111 Cürcanî, Ta'rifat, İstanbul 1300, s. 38; Sami, Şemseddin, Kamus-i Türkî, İstanbul 1989, s. 339; Pakalın, M. Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri Sölüğü, İstanbul 1971, III, 460; Bilmen Ö. Nasuhi, Hukuki Islâmiyye ve Islahat-ı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul 1976, V, 209.

112 Pakalın, a.g.e, III, 460; Bilmen, a.g.e, V, 209; Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 208; Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara 1980, s. 797.

113 Pakalın, a.g.e, III, 460.

114 Sami, a.g.e, s. 1177; Muallim Naci, Naci Lugatı, İstanbul 1987, s. 689.

115 Pakalın, a.g.e, III, 564.

116 Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bakınız: Karataş Ali İhsan, XVI. Yüzyılda Bursa'da Yaygın Olan Kitaplar, U. Ü. S. B. E. Bursa 1995.

(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

117 B. Ş. S. A22/17a; A165/184b, 22a; A178/98b; A191/12a.

118 B. Ş. S. A176/98b; A191/40a.

119 B. Ş. S. A165/176b (2 adet), 181a.

120 B. Ş. S. A71/53a; A165/10b; A191/12b.

121 B. Ş. S. A191/12b.

122 B. Ş. S. A31/1b; A71/26b (2 adet), 49a, 53a; A163/52b; A165/176b; A191/20b.

123 B. Ş. S. A31/1b; A56/11a; A91/30a (2 adet); A137/122b; A165/189b.

124 B. Ş. S. A71/20b, 53a.

125 B. Ş. S. A191/20b.

126 B. Ş. S. A191/20b.

127 B. Ş. S. A191/20b.

128 B. Ş. S. A165/236a, 252b; A191/12a, 12b (2 adet), 20b, 59a.

129 B: Ş. S. A71/61a; A165/176b.

130 B. Ş. S. A56/11a; A71/53a.

131 A56/11a (2 adet), 65a; A71/49a (2adet) A91/30a (2adet).

132 B. Ş. S. A56/11a; A71/10a (2 adet), 26b, 53a, 61a; A137/122b; A165/176b (2 adet), 181a, 251a.

133 B. Ş. S. A71/49a (2 adet); A137/122b; A165/181a; A191/20b.

134 B. Ş. S. A28/138b (2 adet); A71/53a, 90b; A91/30a (2 adet); A137/22b; A163/52b; A165/176b, 181a (2 adet), 189b, 251a; A191/20b.

135 B. Ş. S. A91/30b.

136 B. Ş. S. A31/1b; A71/59a, 79a; A137/122b (2 adet); A165/181a, 239a; A176/98b; A191/12b.

137 B. Ş. S. A71/53a; A91/56b; A191/20b.

138 B. Ş. S. A71/26a (2 adet); A165/189b; A191/20b (2 adet).

139 B. Ş. S. A91/56b; A165/176b.

140 B. Ş. S. A71/79a.

141 B. Ş. S. A191/20b.

142 B. Ş. S. A71/10a, 21a, 52b, 61a.

143 B. Ş. S. A28/138b; A41/120b; A71/59a, 65a; A165/251a; A176/98b.

144 B. Ş. S. A71/59a.

145 B. Ş. S. A71/65a.

146 B. Ş. S. A71/49a (2 adet); A91/30a; A137/122b; A191/20b.

147 B. Ş. S. A56/65a; A71/26a, 26b (2 adet), 53a; A137/122b; A91/30a; A165/251; A191/20b.

148 B. Ş. S. A71/61a (3 adet); A137/87a.

149 B. Ş. S. A71/26b, 53a.

150 B. Ş. S. A71/10a; A71/65a.

151 B. Ş. S. A22/14b, 19a, 59b; A31/105a; A71/53a; A165/35a, 114b; A191/21b.

152 B. Ş. S. A56/11a; A71/59a; A191/20b (2 adet).

153 B. Ş. S. A91/30b; A191/20b.

154 B. Ş. S. A31/105a; A56/65b; A71/53a; A137/40a.

155 B. Ş. S. A22/23a; A28/138b; A71/53a; A91/56b; A137/122b; A163/52b; A165/181a, 207b, 251a.

156 B. Ş. S. A165/35a.

157 B. Ş. S. A22/19a; A56/25a; A165/35a.

158 B. Ş. S. A91/30a, 42b.

159 B. Ş. S. A22/23a; A71/10a.

160 B. Ş. S. A71/79a; A137/122b; A165/189b.

161 B. Ş. S. A71/79a; A137/122b; A191/30a, 33a.

162 B. Ş. S. A91/30a.

163 B. Ş. S. A71/53a.

164 B. Ş. S. A71/65a.

165 B. Ş. S. A22/59b, 177b; A56/29b.

166 B. Ş. S. A165/181a.

167 B. Ş. S. A71/53a.

168 B. Ş. S. A165/176b.

169 B. Ş. S. A71/61a; A91/24a; A191/26b.

170 B. Ş. S. A31/1b; A91/30a.

171 B. Ş. S. A71/59a; A91/30a.

172 B. Ş. S. A56/29b; A91/30a.

173 B. Ş. S. A91/30a; A191/20a.

174 B. Ş. S. A165/181a.

175 B. Ş. S. A91/30a.

176 B. Ş. S. A71/49a (2 adet).

177 B. Ş. S. A71/59a; A165/251a.

178 B. Ş. S. A28/138/b; A165/176b, 251a.

179 B. Ş. S. A71/26b, 53a; A91/30a (2 adet); A165/176b, 181a, 251a (2adet); A191/48a.

180 B. Ş. S. A31/86a, 105a; A41/120b; A56/25a; A71/10a (2adet), 49a (2 adet), 53a, 86a; A91/30a (2 adet), 42b, 56a; A106/91a; A137/110b (2 adet); A163/52b; A165/114b, 176b (2 adet), 181a, 207a, 251a, 252a (2 adet); A191/26b, 40a, 47b.

181 B. Ş. S. A22/76a; A28/138b; A71/59a (2 adet); A90/6a; A91/30b, 42b, 56b; A137/122b; A163/52b; A165/36a, 67b (2 adet), 114b, 176b, 181a (3 adet), 184b, 228a, 252a (2 adet); A191/12b; B9/183a.

182 B. Ş. S. A22/14b; A28/138b; A56/29a, 65b; A71/10a, 53a, 65a, 87a; A91/30a, 48a; A165/127a, 176b, 181a, 207b, 251a; A176/98b, A191/12b, 26b, 48a.

183 B. Ş. S. A56/65b; A71/26b; A91/30a; A137/122b (3 adet); A165/176b (2 adet), 181a (2 adet), 189b (2 adet), 251a; A191/20b, 33a, 40a.

184 B. Ş. S. A56/29b, 65b; A71/53a, 59a, 65a; A91/56b (3 adet), A137/87a, 122b; A165/14a, 181a, 189b; A176/98b; A191/22a.

185 B. Ş. S. A22/14b; A28/138b; A71/10a (2adet), 53a, 79a; A91/42b, 56b; A163/52b (2adet); A165/114b, 181a; A191/26b, 48a.

186 B. Ş. S. A31/1b; A71/26b, 49a (2 adet), 53a, 59a; A91/30a, 56b; A137/122b (2 adet); A165/181a, 251a, A191/20b.

187 B. Ş. S. A56/11a; A71/53a; A91/56b (2adet), 30a (2adet); A137/87a; A165/181a, 251a; A191/33a.

188 B. Ş. S. A137/123b; A165/176b, 181a; A178/98b; A185/8b.

189 B. Ş. S. A71/10a; A91/30a, 56b; A165/189b, 252a; A176/98b; A191/12b.

190 B. Ş. S. A56/65b; A71/59a; A91/30a; A163/52b.

191 B. Ş. S. A91/30b, 56b.

192 B. Ş. S. A91/30a (2adet); A137/122b.

193 B. Ş. S. A71/79a; A91/30a (2adet), 30b, 56b; A137/122b; A165/181a.

194 B. Ş. S. A22/55b; A56/29b; A71/10a, 49a (3adet), 90b; A91/30a; 56b; A137/87a; A165/176b, 189a, 251a, 252.

195 B. Ş. S. A91/30b.

196 B. Ş. S. A91/30b.

197 B. Ş. S. A171/26b; A91/30a; A191/12b (7adet).

198 B. Ş. S. A165/176b, 181/a.

199 B. Ş. S. A22/14b, 59b, 64b; A28/138b; A37/110b; A91/42b (3adet); A165/181a (2adet); A191/40a.

200 B. Ş. S. A22/64b; A28/38b; A91/30a, 42b; A137/22b; A165/67b (2adet), 81a.

201 B. Ş. S. A22/64b, 55b; A28/138b; A91/42b; A71/53a; A165/35a, 114b, 181a.

202 B. Ş. S. A91/30a; A165/176b; A176/98b; A191/40a.

203 B. Ş. S. A71/59a.

204 B. Ş. S. A71/61a.

205 B. Ş. S. A22/64b; A28/138b; A91/30a, 42b, 56b; A165/67b; A191/58b.

206 B. Ş. S. A56/65b; A91/30a.

207 B. Ş. S. A71/53a; A91/30a, 56b; 176/98b; A191/22a, 26b.

208 B. Ş. S. A71/53a.

209 B. Ş. S. A71/53a; A163/52b.

210 B. Ş. S. A71/10a; A191/12b (2adet).

211 B. Ş. S. A22/14b; A56/29b; A71/10a, 53a, 65a; A90/61b; A91/30b, 56b, 61b; A137/87a; A163/52b; A165/67b, 181a; A176/98b; A185/8b; A191/12b, 40a.

212 B. Ş. S. A22/14b, 64b; A71/10a, 26b, 53a (3adet); A91/30a, 56b; A137/87a; A165/67b; A191/12b, 40a.

213 B. Ş. S. A22/64b; A71/10a; A91/42b, 56b; A165/67b, 181a.

214 B. Ş. S. A176/98b.

215 B. Ş. S. A137/122b; A191/12b.

216 B. Ş. S. A165/67b, 181a (2adet).

217 B. Ş. S. A91/56b.

218 B. Ş. S. A91/56b; A165/181a (2adet), 251a.

219 B. Ş. S. A22/55b; A71/59a.

220 B. Ş. S. A71/49a.

221 B. Ş. S. A91/30a, A191/40a.

222 B. Ş. S. A91/30, 56b (2adet).

223 B. Ş. S. A56/48a, 65b; A71/10a, 26b; A90/6a; A91/30a, 56b, 130a; A137/87a; A165/67b, 181a, 207b, 232a; A176/98b; A191/12b.

224 B. Ş. S. A91/30a; A137/122b; A165/189b.

225 B. Ş. S. A56/65b; A91/30a.

226 B. Ş. S. A56/65b; A71/49a (2adet), 87a; A91/30a (4adet); A137/122b; A191/33a.

227 B. Ş. S. A71/26b; A91/56b (2adet); A165/189b; A176/98b; A185/8b.

228 B. Ş. S. A56/65a (2adet); A91/30a (3adet); A137/122b (2adet); A163/52b (2adet); A165/181a.

229 B. Ş. S. A91/30a.

230 B. Ş. S. A56/65b; A71/26b; A91/30a; A137/122b; A165/181a.

231 B. Ş. S. A71/79a; A91/30a.

232 B. Ş. S. A71/61a.

233 B. Ş. S. A191/20b.

234 B. Ş. S. A71/61a; A137/122b; A165/67b.

235 A91/30a.

236 B. Ş. S. A191/40a.

237 B. Ş. S. A191/20b.

238 B. Ş. S. A191/20b.

239 B. Ş. S. A191/20b.

240 B. Ş. S. A191/20b.

241 B. Ş. S. A22/59b; A71/30a, 61a; A91/30a; A165/67b, 181a.

242 B. Ş. S. A71/52b, 65a.

243 B. Ş. S. A165/176b, 181a.

244 B. Ş. S. A22/59b; A165/176b; A191/59a.

245 B. Ş. S. A91/30a; A134/39b (2adet); A163/52a; A165/14a, 184b, 251a; A191/42b, 59a.

246 B. Ş. S. A191/20b.

247 B. Ş. S. A71/52b, 59a; A165/127a, 176a; A191/40a.

248 B. Ş. S. A22/59a; A71/61a; A165/166b, 181a.

249 B. Ş. S. A28/138b; A71/65a; A91/30b; A163/52b.

250 B. Ş. S. A91/27a; A165/184b.

251 B. Ş. S. A56/11a; A71/59a; A165/181a; A191/20b.

252 B. Ş. S. A191/20a.

253 B. Ş. S. A31/1b; A56/14b (2adet); A71/49a.

254 B. Ş. S. A191/20b.

255 B. Ş. S. A191/20b.

256 B. Ş. S. A71/52b (2adet), 61a; A137/122b; A191/20b.

257 B. Ş. S. A191/20b.

258 B. Ş. S. A191/20b.

259 B. Ş. S. A191/20b.

260 B. Ş. S. A191/20b (2adet).

261 B. Ş. S. A91/30a; A137/122b; A191/20b; A191/40a.

262 B. Ş. S. A134/39b (2adet); A165/166b, 181a; A191/20b.

263 B. Ş. S. A191/20b.

264 B. Ş. S. A191/20b.

265 B. Ş. S. A191/20b.

266 B. Ş. S. A191/20b.

267 B. Ş. S. A191/20b, 59a.

268 B. Ş. S. A22/59b; A71/52b; A165/181a; A191/20b.

269 B. Ş. S. A165/17b.

270 B. Ş. S. A22/23a; A71/52b, 79a; A91/30a (2adet); A165/14a, 67b (2adet).

271 B. Ş. S. A71/52b; A165/181a, 166b.

272 B. Ş. S. A22/14b, 55b, 59b, 106b; A71/26a, 53a (2adet), A91/30a; A137/122b; A146/14a; A165/36a, 181a; A191/40a.

273 B. Ş. S. A91/30a, A165/181a.

274 B. Ş. S. A191/20b.

275 B. Ş. S. A163/52b.

276 B. Ş. S. A165/176b.

277 B. Ş. S. A165/22a, 124a; A191/59a.

278 B. Ş. S. A71/61a.

279 B. Ş. S. A191/59a.

280 B. Ş. S. A71/52b; A191/20b.

281 B. Ş. S. A71/49a; A91/20b; A163/52b; A165/17b.

282 B. Ş. S. A22/64b; A31/86a (2adet); A90/80b, 101b (2adet), 105a; A41/120b; A71/87a; A90/61b; A134/9b; A137/87a (3adet); A165/28a, 35a (2adet), 114b, 124a (2adet), 239a, 248a, 251a, 259a (2adet); A172/76b; A176/98b (2adet); A190/242b; A191/12b (3adet), 26b (2adet), 47b, 59a; A194/4a; A202/7a.

283 B. Ş. S. A71/61a (2adet).

284 B. Ş. S. A22/14b; A37/40b (4adet), 96a (2adet), A71/50a; A134/37a, 122b; A158/24b; A163/5b; A164/4b;. A165/124b, 259a; A176/16b; A191/12b, 59a; A202/70a; B9/183a.

285 B. Ş. S. A65/14b; A71/1a; A191/59a; A31/1b; A75/53a; A165/181a.

286 B. Ş. S. A22/132b.

287 B. Ş. S. A71/26b; A91/30a; A163/52b; A165/181a, 251a; A191/12b.

288 B. Ş. S. A71/61a; A191/20b.

289 B. Ş. S. A137/87a, 122b; A191/20b (2adet).

290 B. Ş. S. A191/20b.

291 B. Ş. S. A191/20b.

292 B. Ş. S. A71/59a, 61a (2adet).

293 B. Ş. S. A71/59a; A165/176b.

294 B. Ş. S. A191/59a.

295 B. Ş. S. A91/30a; A191/20b.

296 B. Ş. S. A165/176b.

297 B. Ş. S. A71/61a (2adet); A165/176b; A185/8b; A191/20a.

298 B. Ş. S. A71/61a; A91/42b; A191/59a.

299 B. Ş. S. A71/61a.

300 B. Ş. S. A22/19a, 55b; A165/176b (2adet).

301 B. Ş. S. A22/52b, 59b; A71/52b, 61a; A165/35a, 114b, 144a, 184b (2adet), 251a; A191/22a (2adet), 27a.

302 B. Ş. S. A56/11a; A71/49a, 52b (2adet), 53a (3adet), 61a (7adet), 65a, 90b; A91/42b (2adet); A163/52b; A265/176b; A176/98b.

303 B. Ş. S. A28/141a; A71/75b; A165/248a, 251a; A191/22a, 27a (2adet).

304 B. Ş. S. A71/79a; A91/56b; A191/26b.

305 B. Ş. S. A191/20a.

306 B. Ş. S. A165/176b.

307 B. Ş. S. A165/176b.

308 B. Ş. S. A31/105a.

309 B. Ş. S. A91/30a; A165/176b.

310 B. Ş. S. A71/61a; A91/30a.

311 B. Ş. S. A22/19a; A191/59a.

312 B. Ş. S. A91/30a.

313 B. Ş. S. A71/59a.

314 B. Ş. S. A71/61a; A191/20b.

315 B. Ş. S. A165/181a.

316 B. Ş. S. A22/23a; A165/207b, 252a.

317 B. Ş. S. A22/59b (2adet); A71/59a; A91/30a; A137/87a, 122b; A165/36a, 166b, 252a.

318 B. Ş. S. A165/166b.

319 B. Ş. S. A165/181a.

320 B. Ş. S. A71/61a.

321 B. Ş. S. A165/166b.

322 B. Ş. S. A71/61a; A91/30b; A191/20b.

323 B. Ş. S. A191/20b (2adet).

324 B. Ş. S. A22/23a; A91/30a.

325 B. Ş. S. A22/10b.

326 B. Ş. S. A22/59b; A71/61a (2adet).

327 B. Ş. S. A165/67b.

328 B. Ş. S. A22/19a; A71/61a; A911/56b; A143/39b; A165/176b, 184b; A191/20b.

329 B. Ş. S. A31/1b; A71/61a; A90/4a (2adet); A165/181a.

330 B. Ş. S. A71/61a.

331 B. Ş. S. A71/61, 75b; A91/30a, 42b; A165/166b; A191/59a (2adet).

332 B. Ş. S. A191/22a.

333 B. Ş. S. A165/251a; A191/59a.

334 B. Ş. S. A191/59a.

335 B. Ş. S. A191/20b.

336 B. Ş. S. A191/42b.

337 B. Ş. S. A77/21b (7adet); A176/98b.

338 B. Ş. S. A191/20b.

339 B. Ş. S. A165/14a.

340 B. Ş. S. A172/1b.

341 B. Ş. S. A165/35a; A191/59a.

342 B. Ş. S. A56/65b; A71/79a.

343 B. Ş. S. A71/52b; 191/20b.

344 B. Ş. S. A71/26b, 53a, 65a (2adet); A91/30a, 30b; A137/122b; A165/176a, 181a (2adet); A191/20b; A22/14b, 64b; A91/30a; A106/33a; A137/87a, 122b; A165/67b, 114b (2adet), 145a; A191/40a.

345 B. Ş. S. A137/87a.

346 B. Ş. S. A71/49a; A137/87a; A165/252b; A176/98b.

347 B. Ş. S. A176/98b.

348 B. Ş. S. A137/122b.

349 B. Ş. S. A191/20b.

350 B. Ş. S. A71/59a; A91/42b; A165/36a, 114b, 181a (2adet), 207b, 251a; A191/12b, 26b, 40a (3adet).

351 B. Ş. S. A56/14b; A71/10a, 79a.

352 B. Ş. S. A71/52b; A165/181a; A191/40a.

353 B. Ş. S. A71/61a (3adet); A71/98b (2adet).

354 B. Ş. S. A91/42b.

355 B. Ş. S. A22/14b.

356 B. Ş. S. A137/87a.

357 B. Ş. S. A91/42b.

358 B. Ş. S. A91/42b; A165/176b (3adet).

359 B. Ş. S. A137/122b.

360 B. Ş. S. A71/53a.

361 B. Ş. S. A31/1b; A71/53a, 65a; A91/30a; A165/176b; A191/20b.

362 B. Ş. S. A31/1b; A71/53a; A191/20b.

363 B. Ş. S. A71/26b; A165/181a; A191/20b.

364 B. Ş. S. A22/14b; A71/49a (2adet), 53a (2adet); A91/18b, 27a, 42b, 56b (Üç yerde Hacı Paşa).

365 B. Ş. S. A165/176b; A191/20b.

366 B. Ş. S. A191/20b.

367 B. Ş. S. A165/176a.

368 B. Ş. S. A22/55b; A165/181a.

369 B. Ş. S. A71/53a.

370 B. Ş. S. A137/122b (2adet).

371 B. Ş. S. A31/1b.

372 B. Ş. S. A22/177b; A31/86a; A65/14b; A71/59a; A165/207b, 228a.

373 B. Ş. S. A71/61a (2adet), 65a.

374 B. Ş. S. A176/98b.

375 B. Ş. S. A163/52b; A165/127a; A191/20b (2adet).

376 B. Ş. S. A31/1b; A191/20b.

377 B. Ş. S. A22/13a, 55b; A165/176b, 181a.

378 B. Ş. S. A165/176a.

379 B. Ş. S. A163/52b.

380 B. Ş. S. A191/12b.

381 B. Ş. S. A91/12b, 30a, 56b (2adet); A137/122b.

382 B. Ş. S. A137/122b.

383 B. Ş. S. A91/30a; A137/122b; A165/181a, 251a, 252a.

384 B. Ş. S. A56/65a; A71/49a (2adet); A91/30a (6adet), 56b; A163/52b; A165/252b.

385 B. Ş. S. A91/30b.

386 B. Ş. S. A137/122b (2adet).

387 B. Ş. S. A165/181a.

388 B. Ş. S. A56/65b; A91/30a (2adet); A165/252a; A191/12b.

389 B. Ş. S. A165/67b, 181a.

390 B. Ş. S. A137/122b.

391 B. Ş. S. A22/55b (2adet); A71/26b, 79a, 90b; A91/30a (2adet); A137/122b; A165/181a (2adet).

392 B. Ş. S. A71/49a (2adet).

393 B. Ş. S. A137/122b.

394 B. Ş. S. A77/21b; A91/30b; A165/176a.

395 B. Ş. S. A165/181a.

396 B. Ş. S. A71/27a.

397 B. Ş. S. A91/30a.

398 B. Ş. S. A56/65b; A91/30a (3adet).

399 B. Ş. S. A77/21b; A91/42b.

400 B. Ş. S. A22/55b (2adet); A71/65a; A163/52b; A165/181a.

401 B. Ş. S. A91/30b.

402 B. Ş. S. A31/1b, 105a.

403 B. Ş. S. A71/65a.

404 B. Ş. S. A91/30a.

405 B. Ş. S. A165/176b.

406 B. Ş. S. A163/52b.

407 B. Ş. S. A137/122b.

408 B. Ş. S. A91/30a.

409 B. Ş. S. A91/30a; A137/122b.

410 B. Ş. S. A91/30a.

411 İnalcık, Halil, “XV. Asır Sanayi ve Ticaret tarihine Dair Vesikalar”, Belleten, c. XXIV, sy. 93-96, s. 61.

412 İnalcık, Halil, “XV. Asır Türkiye İktisadi ve İctimai Kaynakları”, Iktisat Fakültesi Mecmuası, c. XV, sy. 1-4, s. 59.

413 B. Ş. S. A158/24b; A165/259a; A176/16b; A202/70a.

414 B. Ş. S. A134/39b.

415, 416 B. Ş. S. A31/11a; A202/70a, B Ş. S. A31/101b.

417 B Ş. S. A134/39b.

418 İnalcık, Halil, “Bursa”, DİA, İstanbul 1992, VI, 448.

419 Geni-bilgi için bk. Çetin, Osman, Sicillere Göre Bursa’da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları, T. T. K., Ankara 1994

Klasik Dönemde Osmanlı Kadınının Giyim Tarzı / Yrd. Doç. Dr. Sevgi Gürtuna [s.909-920]

İstanbul Üniversitesi Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi / Türkiye

üzyıllarca geleneksel ev giysisi olarak iki bölümde incelenebilecek kadın giyim tarzı, yüzyıllara göre genel özelliklerini zedelemeyecek küçük farklılıklar gösterir.1

Sokak giysisi olarak ferace, yaşmak ve her zaman olmamak koşuluyla peçenin kullanıldığı görülür. Ferace, önden açık, bedeni ve kolları bol, eteği yere kadar uzun, yakasının kesimi dönemlere göre biçim değiştirebilen ama XVI.-XVII. yy.'da boyna oturmuş yuvarlak veya hafifçe V yakalı, ön açıklığının iki yanında cepleri olan, sokağa çıkarken giyilen bir dış giyim çeşididir.2 Yaşmak, kadınların sokakta feraceyle kullandığı, genellikle bir parçası baştan çeneye diğer parçası çeneden başa doğru bağlanan iki bölümden oluşan, feracenin üstünden sarkıtıldığı gibi, yakanın içinde de olabilen; zenginlerin ve saraylıların kolalayarak kullandığı beyaz bir örtüdür.3

Gizemli Osmanlı dünyasına ilgi duyan, çeşitli meslek gruplarından gezginlerin gözlemleri ve günümüze kadar gelebilmiş yazılı ve resimli malzeme, belgesel değer taşıması açısından son derece önemlidir. Kadınlar ve giysileriyle ilgili yabancı yazılı kaynaklardan XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait bilgileri, genç yaşta Berberî korsanları tarafından esir alınıp Osmanlı sarayına satılan (1501), Cenevizli Menavino'nun kitabından almaktayız. II. Bayezid ve I. Selim'in padişahlığı döneminde sarayda içoğlanı olarak bulunan ve Çaldıran Savaşı'ndan sonra, kaçarak yurduna dönen Menavino, XVI. yy'ın ilk on beş yılındaki bilgileri kapsayan kitabında,4 kadınların beyaz, ince bezden bir giysi giydiklerini, şehre giderken yüzlerinin önüne at kılından yapılmış bir peçe taktıklarını; fakir kadınların ve kölelerin gözleri gözüksün diye peçe takmadıklarını, diğer kadınların bu konuda dönem kurallarına bağlı davrandıklarını yazar.5

Collège de France'ın ilk İbranice ve Arapça profesörü olan, bunun yanında Yunanca ve matematik dersleri veren; Fransa'da ilk Arapça dilbilim kitabını yayımlayan Guillaume Postel, ilk Fransız elçisi Gabriel d'Aramon'la birlikte 1535'te İstanbul'a gelir. Kral I. François, XVI. yy. gezginlerinin en yetkini olduğu söylenen Postel'den,

Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm dini hakkında bilgiler; ayrıca Fransa Sarayı'nın kitaplığı için de Doğu yazmaları ister. Postel, seyahatnamesinde giysilerle ilgili şu bilgilere yer verir: "Giysilerde kullanılan kumaş, altın ve gümüş satenden, brokardan, damasktan ve çeşitli ipek türlerindendir. Bunlar, zenginlerin ve kentsoyluların durumlarına göre yeğledikleri kumaşlardır; çünkü kentlerde yoksullar, köylüler denli kötü giyinmektedir. Giysileri kıvrımsız ve yere kadar uzundur. Türkler başlarını, kafanın etrafından bağlanan örtüyle örterler. Hotoza altın ya da gümüşten, bazen de altın veya gümüş karışımı yarı ayak uzunluğunda, başın önünden sarkan, elbisenin içine sokmadıkları bir kumaş parçası takarlar; bu, yüzlerinin görülmemesini sağlayacak biçimde, gözlerini ve başın kalan bölümlerini örten, ince siyah serj veya etamin, koyu siyah ipekten yapılmış, işlemeyle süslü bir parçadır. Kadınların tümü kente giderken giysilerinin üstüne beyaz, güzel bir kumaştan örtü örterler. Bu giysi kadınların birbirinden ayrılmasını olanaksızlaştırır; öyle ki, kadınlar bir arada bulunduklarında kocaları kendi karılarını tanıyamaz. Hem kadınlar, hem de erkekler üstten bağlanan ve alttan sıkılan küçük papuç giyerler. Bütün bunlar yalnızca kentsoyluların giysileridir. Tatarlarla Türkler birbirlerine son derece benzer; bu benzerlik giysilerde daha da belirgindir. Özellikle başlıklarda sürek avı giysileri modası öncü bir rol oynar. Bu tür başlıklar daha yüksek, daha sivri genellikle ipek ya da ince bir kumaşla bağlanırlar. Bu kumaşın cinsi Polonyalılarda ya da eski moda anlayışında olduğu gibi zenginliğin göstergesidir".6

Seyahatnamesinde yazdıklarına dayanılarak 1537-1540 yılları arasında Enderun'da içoğlanı olduğu sanılan İtalyan Luigi Bassano'nun yaşamı konusunda pek fazla bilgi yoktur. 1541'de İtalya'ya dönen Bassano, Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'ndeki İstanbul'un günlük yaşamından söz eder.7 Bassano Türk kadınının sokak giysileri konusunda şunları yazar: "Sokağa

çıkarken, hırkanın üstüne bembeyaz ketenden bir giysi, tırnaklarına kadar uzun ve dar yenli bir gömlek giyerler. Türkiye'de ne erkekler ne de kadınlar eldiven kullanmazlar. Başın etrafında, boynu saran, gözleri kapatan bir örtü sararlar. İnsanları görmek ama onlar tarafından görülmemek için bir karış genişliğinde peçe takarlar; peçe alnın üstünden üç tokayla başa tutturulur. Sokakta kadın kadına karşılaştıklarında yüzlerindeki peçeyi kaldırıp, öpüşürler. Türk erkekleri çok kıskanç olduklarından kadınların tırnaklarına kadar örtünmesini isterler".8

1535 tarihini izleyen yıllar, Osmanlı İmparatorluğu'yla Fransa arasındaki siyasi ilişkiler açısından önemli bir dönemi oluşturur. Alanlarında uzmanlaşmış kişilerden oluşan bir elçilik heyeti, Fransa Kralı II. Henri tarafından, Osmanlı halkının yaşamı ve çeşitli konularda inceleme yapmak amacıyla İstanbul'a gönderilir. İkinci kez İstanbul'a gelen Fransız elçisi Gabriel d'Aramon'un yönetimindeki heyetteki görevlilerden biri olan Nicolas de Nicolay'ın seyahatnamesi, görsel malzemenin zenginliği yönünden, XVI. yy. Osmanlı giysisi hakkında en fazla bilgiyi veren yabancı yayındır. Eylül 1551'de İstanbul'a gelen ve bir yıl kalan Nicolay, Türk giysilerini, modelden, aslına sadık kalarak, gençliğinde öğrendiği ressamlığın sayesinde kendisinin çizdiğini belirtir; yazdıklarının ve çizdiklerinin doğruluğunu, yetkili kişilere sorarak sonuçlandırdığını vurgular. Kitabında yararlandığı kaynakları ve çizim yöntemini de anlatan Nicolay; saraydan, Barbaros Hayreddin Paşa'nın eski hadımlarından Ragusa'lı Zafer Ağa ile dostluk kurduğunu, çocukluğundan beri sarayda yetiştirilmiş olan bu kişinin, saraylı kadınların giyim-kuşamlarını çizmesi için ona yardım ettiğini; model olarak, iki sokak kadınını Bedesten'den aldırttığı giysilerle, saraylı gibi süslediğini yazar.9 Gerçek yaşamda yaptıkları uğraşa göre daha onurlu bir meslek olan modelliği belli bir ücret karşılığında kabul eden bu kadınlar, göz alıcı giysiler giyip poz

vermişlerdir.10 İlk baskısı Fransızca olarak yayımlanan seyahatnamenin, XVI. yy. giysi tarihi açısından önemli bir belge olması nedeniyle çeşitli dillere çevirisi yapılmıştır. Nicolay'ın gravürleriyle değer kazanmış bu yapıtın, 1572'de Nürnberg'de yapılan Almanca baskısında, resimler ilk baskıdan kopya edilmiş ve renklendirilmiştir. İçinde 60 gravür bulunan kitap, giyim-kuşam albümlerine ve modaya gösterilen ilginin artmasına neden olmuş; yüzyılın ikinci yarısında basılan giyim-kuşam albümlerinin birçoğunda Türk giysilerine de bölümler ayrılmış ve Nicolay'ın çizimleri örnek alınmıştır.11 Nicolay'ın betimlediği sokak giysileriyle Türk kadınları çizimlerindeki ortak özellikler, üst kısmı vücuda oturan, önden bele kadar ilikli, alt kısmı açık bırakılmış bol kesimli, uzun veya kısa yenli feraceler; başı, boynu örtüp, omuzlardan arkaya sarkıtılmış uçları püsküllü yaşmaklardır. Gravürlerde sokak giysileriyle görülen betimlemelerdeki kadınların yüzünde peçe yoktur.

Manuel y Serrano Sanz'ın 1905'te Madrid'te yayımladığı ilk baskıda ve sonraki çeşitli baskılarda yazarı Cristobal de Villalon olarak gösterilen, 1980 baskısında yazarının Malta şövalyelerinden Juan de Ulloa Pereira olduğu ileri sürülen, Marcel de Bataillon'un yaptığı incelemelerdeyse Andreas Laguna adında bir doktor tarafından kaleme alındığı anlaşılan12 Viaje de Turquia adlı seyahatnameyse, üç kişi arasındaki söyleşiden oluşur. Kitabın yazarı konumunda olan Pedro, 1552 yılının İstanbul'undaki kadın giyimiyle ilgili, ülkesindeki arkadaşları Juan ve Mata'ya şunları aktarır: "Kadınların büründükleri çarşafların renkleri ve kumaşları değişebilir; kimi bu renk kimi şu renk, kimi ipekli kimi çuhadan.13 Kadınların baş örtüleri bir yana, erkekleri kadınları hep bir çeşit giyinirler. Bizde olduğu gibi boyuna giysi değiştirmezler. Koca erken kalkarsa karısının, kadın erken kalkarsa kocasının elbiselerini giyebilir. Terziye bir elbise ısmarlarken, modeli sorun olmaz, aslında elbiseyi

süslemezler; yalnız üste giyilene pek ince bir astar geçirirler. Terzi ölçü almaz, yalnızca diktirecek adamı görür veya örnek olarak kendisine başka bir elbise gösterilir. Terzileri de pek ucuz ve ustadır. Elbiseyi baştan aşağı dikerler; böyle olunca, elbise hem güzel oturur hem de iki kat dayanıklı olur (o devirde Avrupa'nın birçok yerinde elbisenin pek az kısmı dikildiği, dikilmeyen kısımların tutturulduğu; bu nedenle elbisenin dikişi ne kadar çok olursa o kadar değer kazandığı belirtilmektedir).

Türk kadınları saçlarını uzatarak, omuzlarının üzerine dökerler; alınlarının üstünü bizim papazlar gibi kırparlar. Başlarına sırma işlemeli, dört köşe, buruşmasın diye sertçe, zarif bir hotoz kondururlar. Uçlarını çenenin altından düğümleyerek, hotozun ön tarafını örtmeyecek şekilde bir yemeni bağlarlar. Bunların üzerine altın sırma ile işlenmiş bir tül atarlar. Alınlarına klaptandan tacı andıran bir şerit sararlar. Tülü boyunlarına iki veya üç kez dolarlar ve sık sık düzeltirler. Varlıklı olmayanlar bile, değerli taşlarla süslü altın gerdanlık, bilezik ve küpe takabilirler, çünkü taşlar ucuzdur; broştan hoşlanmazlar. Hamama veya düğüne gittiklerinde bile, üzerlerine 2000 duka değerinde altın ve mücevher taşıyanlara rastlanır. Orada samur ve zerdeva, buradaki kuzu derisinden boldur. Bütün Türkiye'de, Hıristiyan, Müslüman soğuklar bastırınca kürk giymeyen az bulunur. Kürk aramaya çıkarsanız, dünyada ne kadar çeşit varsa, hepsini görüp öğrenmiş olursunuz. İyi bir zerdeva 20-30 riyal; samur 100-150; köstebek 7, hem de zerdevayı andırır; tavşanla kül renginde ve havı bol kır faresi 4; erkek tilki 3; kuzu 2; en ucuzu olduğundan çok kimsenin aldığı çakal 1 duka eder ve havı erkek tilkininkine benzer.14

Yabancı ülkeler hakkında bilgi toplayan bir kuruluşta muhasebeci olarak çalışan Hans Dernschwam ise seyahatnamesinde, kadınların sokağa çıktıklarında başlarına, önünde küçük bir düğme olan ipekten ve altın süslemeli yuvarlak bir başlık taktıklarını yazar. Başlığın üstüne iyi cins

müslinden veya beyaz basmadan sırtlarını da kaplayan bir eşarp örttüklerini; bu eşarbın ön yüzüne bir karış uzunluğunda ve genişliğinde, tüm yüzü kapatacak, ancak görmeyi de önlemeyecek ince, siyah, ipek bir tül iliştirildiğini; kadın giysisinin üstünün erkeklerinkinin benzeri olduğunu; çok zarif ve şık, bağcıklarla bağlanan, yakasız ve düğmesiz ceketler giydiklerini; yoksullarınki dışında bu ceketlerin ipekten ya da kadifeden olduğunu; ceketin altına kadınların torba biçiminde bol, genellikle taftadan pantolon giydiklerini; ayaklarındaysa, deriden kırmızı, sarı, kahverengi veya mavi, topukları çivili terlikler bulunduğunu ve bu terliklerin ucunun Avrupalılarınkine göre daha dar olduğunu ve kolayca giyilip çıkarıldığını; kadın hizmetkarlar ve kölelerinse yalnızca gözlerini açıkta bırakan, çarşaf gibi beyaz bir kumaşla sarındıklarını yazar.15

Avusturya elçisi olarak üç kez İstanbul’da bulunan Flaman kökenli Ogier Ghiselin de Busbecq, ülkesindeki arkadaşına yazdığı mektuplardan birinde, kadınlar sokağa çıkmak zorunda kaldıklarında, son derece örtülü ve kapalı olduklarından onları bir hayalet sandığını; kadınların insanları keten yahut ipek peçeler arkasından gördüklerini, fakat vücutlarının herhangi bir bölümünü erkeğin görmesinin olanaksız olduğunu yazar.16 1555’te Busbecq’le birlikte Türkiye’ye gelen ve 1559’a kadar kalan Danimarkalı ressam Melchior Lorichs, Kanuni Sultan Süleyman Dönemi’yle ve Osmanlı yaşamıyla ilgili yapıtlar bırakmıştır.

1573 yılında İstanbul’da bulunan Fransız gezgini Philippe du Fresne-Canaye, kadınların sokak giysilerinin şıklıktan uzak olduğunu düşünür: “Kadınlar hamama giderken Pera’dan geçerler; halayıkların ellerinde bohçalar olur. Genellikle siyah ya da kırmızı ferace giyerler, bu rengin dışında bir feraceyi pek az kullanırlar. Sokakta ayakkabı yerine, mavi, sarı, kırmızı, altları kabaralı botlar17 giyerler. Siyaha boyanmış deve tüyünden bir kumaşla yüzlerini titizlikle saklarlar ve işlemeli bir kumaşla boyunlarını

örterler; bu nedenle güzel kadınlarla çirkinleri ayırt etmek olanaksızdır. Yüzlerini görmek söz konusu olmadığı için güzellikleri konusunda ancak sesleri ya da ince ve narin ellerine bakılarak bir fikir sahibi olunur; eldiven kullanmamalarına karşın her zaman ellerini görmek de olası değildir; çünkü ellerini giysilerin altına saklarlar. Türk kadınlarını sokakta yürürken gördüğüm gibi resimleme olanağı bulamadığımdan dolayı üzgünüm. Eğer bunları resimleyebilseydim, bu çizimlere bakan hiç kimse kalkıp da Venedik'ten bu kadınları görmek için yollara düşmezdi. Giysiler de o denli ağır ve şıklıktan yoksun ki, en şiddetli tutkuları bile köreltebilir. Ama, kadınlar evlerine varır varmaz üstlerindeki bu gülünç kılıktan sıyrılmakta, gözlerini örten insafsız peçeyi kaldırmakta ve o denli sevimli ve güzel bir entari ile kalmaktadırlar ki, bir an yaldızlı bir şafak parıltısının gecenin koyu karanlıklarını kovduğunu ve gün ışığının parlaklığını getirdiğini düşünebilirsiniz.

Kuşkusuz bu kadınlar yumuşakbaşlı, ince ve naziktirler. İpek üzerine altın işlemeli giysiler kullanırlar. Gözlerinin rengi siyah olduğu için saçlarını çeşitli yollarla siyaha boyarlar; ama bu siyah renk Venedikli kadınların sarışın örgülerinden daha az parlak değildir. Fransız kadınlarının yaptığı gibi perçem ya da lüle yapmazlar, yanağın ortasına kadar inen zülüf bırakırlar. Çorap giymezler, ellerine ve bileklerine olduğu gibi ayaklarına da son derece pahalı halhal takarlar. Uzun sorguçlu ve yaldızlı başlıklar kullanır; göğüslerini ölçülü bir biçimde açarlar. Göğüslerini ne Fransız kadınlarının yaptığı gibi sıkar ne de Venedikli kadınların yaptığı gibi iri gösterirler. Giysileri kendilerini olduklarından farklı göstermek için değildir, yalnızca örtünmek işlevi taşır".18

1577-1581 yılları arasında İstanbul'da papaz olarak bulunan Salomon Schweigger, kadınların saydam ipekten ya da başka tür iyi cins bir kumaştan bol şalvar, bunun üzerine aynı incelikte iyi cins kırmızı, sarı veya

mavi bol bir elbise giydiklerini; bol elbisenin üzerine, üstlerine tam oturan ve dizlere kadar uzanan, işli ve ipekten bir manto; bunun üzerine bir de Şam ipeğinden uzun manto aldıklarını yazar. Başlarına altın sikkelerle süslü, küçük ipek bir şapka taktıklarını, siyah ipekten bir kurdelenin şapkayı çevrelediğini; yarı saydam bir peçe takarak yüzlerini sakladıklarını, soyluların hanımlarının hep peçeli gezdiklerini, kadınların en büyük zevkinin iyi giysiler giymek ve sokakta gösterişli görünmek olduğunu, yalnızca çok yoksul kadınların baştan aşağı ipeklere bürünemediklerini belirtir.19

XVI. yy.'ın sonu XVII. yy.'ın başının tanığı olan Fynes Moryson, seyahatnamesinde20 kadın giyiminden şöyle söz eder: "Kadınlar, ince bezden elbiseler giyerler; bilekleri, etekleri, ipek iğne işi ile işlenmiştir. Bunun üstüne giydikleri, yine iğne işi süslü, uzun, kolları ve göğüsleri dar mantoları, boyunlarını çıplak bırakacak biçimdedir. Çorap ve ayakkabıları, çoğunlukla açık renk, deriden, altın ve gümüşle, eğer daha zengin ve önemli bir kişinin karısı iseler, mücevherlerle süslüdür.21 Saçlarını alışılmamış bir biçimde örüp, inci, altın çiçekler, mücevherler ve ipek iğne oyaları ile süslerler".22 Diğer bütün yabancılar gibi, Moryson da, Osmanlılarda kadınların giysileri ile erkeklerin giysilerinin çok benzediğini, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yaptığı gezi süresince nereye giderse gitsin hiçbir Türk kadınını evinin dışında başı açık görmediğini yazmadan geçemez ve tanımlamalarına şöyle devam eder: "Bellerine ipek veya ketenden yapılmış geniş bir bağı iki-üç kere dolarlar, bazen de altın veya gümüş tokalı ince deriden bir kemerle bellerini sıkarlar. Pantolon yerine uzun yünlü bir entari giyerler, gömleklerini bunun üzerine çıkarırlar. İç çamaşırı olarak çok ince keten veya pamukludan yapılmış koyu bej rengi, ama tertemiz uzun don giyerler, çorapları için diz bağı kullanmazlar. Giysiler, genellikle İngiltere veya Venedik'ten gelen satenden veya jorjet

gibi ince kumaşlardan ve Şam ipeğinden yapılır. Paltolar İngiltere'den getirtilen, dar giysilerde soğuğu, bol giysilerde de ısıyı geçirmediği için çok tutulan, siyah tavşan kürküyle astarlanır. Müslümanlar, Hıristiyanlar tarafından çok giyildiği için, siyah rengi hiç sevmezler."23

Osmanlı nakkaşlarının ürünleri olan minyatürler, birçok alanda olduğu gibi, Müslüman ve gayrimüslim kadınların toplumdaki konumları ve giysileri konusunda da belgesel değer taşır. XVI. yy. saray şahnamecisi Lokman b. Seyyid Huseyn al-Aşuri al-Urmevi tarafından Farsça ve manzum olarak yazılan Şahname-i Selim Han'da, Sultan II. Selim Dönemi'nin olayları anlatılır. Hattat İlyas Katip tarafından 1581'de yazılan ve 158 yapraktan oluşan yazmada 44 minyatür vardır.24 TSMK A. 3595'de kayıtlı olan yazmada yer alan minyatürlerden birinde, Divan'da, kadınların saraya gelip sorunlarını aktarmaları konu edilmiştir. Çok sayıdaki erkeğin arasında, başları ve boyunları beyaz yaşmakla örtülü iki kadın görülmektedir. Öndeki kadın pembe feracelidir; çocuklarından biri kucağındadır, diğerinin elinden tutmuştur. Lacivert giysili kadının başı yana dönüktür ve yanındaki kişiyle konuşuyor izlenimi vermektedir. Sadrazam ve vezirlerin önünde bulunan, pembe giysili kadının kulak hizasından bir tutam saçının gözükmesi, kadınların yüzlerinin açık olması, örtünmenin bugün sandığımız kadar katı olmadığını gösterir niteliktedir.

Sultan III. Murad'ın, oğlu III. Mehmed için 1582 yılında Sultanahmet Atmeydanı'nda düzenlettiği 52 gün 52 gece süren görkemli sünnet düğününü anlatan ve minyatürleri Nakkaş Osman yönetimindeki bir ekip tarafından yapılan Sûrname-i Humâyûn'un yazarı belli değildir ve tarihsizdir. TSMK H. 1344'te kayıtlı, 432 yapraktan oluşan yazmada 427 minyatür vardır.25 İbrahim Paşa Sarayı'ndan düğünü izleyen padişah ve şehzadesinin sol sayfada; saray ve elçilik görevlileri ile halkın sağ sayfalarda gösterildiği yazmada, çeşitli gösteriler yaparak geçen esnafı ve

düğünü izleyen halkı temsil eden figür grubu içinde kadınlar da yer alır. Genellikle ön sırada yer alan kadınların, her renkten ferace giydikleri ve bazılarının yüzlerine peçe örttükleri görülür. Daha önce minyatürlerde siyah peçeli kadınların görülmediği hatırlanırsa, bu modanın Araplardan geldiği ve yaygınlaştığı düşünülebilir.

Aynı tarz giyimli kadınlar Hünername minyatürlerinde de yer alır. TSMK H. 1523-1524'te kayıtlı olan iki ciltlik yazma, Seyyid Lokman tarafından yazılmıştır; minyatürler Nakkaş Osman ve ekibine aittir ve birinci cilt 1584'e tarihlenir. Bu ciltte saray törenleri, eski Türk tarihi, Yavuz Sultan Selim'e kadar olan padişahların tahta çıkışları, zaferleri ve hünerleri anlatılır. 1588'e tarihlenen ikinci ciltte ise, Kanuni Sultan Süleyman'ın hünerleri, adaleti, zaferleri, ölümü ve devrin önemli olayları anlatılır.26 Sultan III. Murad'a sunulan yapıtın ikinci cildinde, iki ayrı sahnede kadın figürleri yer alır. Sultan Süleyman Han bahar mevsiminde Bağdat civarında avdayken, bir kadının padişah'a sepet içinde nar hediye etmesinin anlatıldığı sahnedeki kadının giysisi beyazdır. Bir elinde içi nar dolu sepeti tutan beyaz giysili kadın, karşısındaki sakallı yaşlı kişiyle konuşmaktadır. Başını ve boynunu kapatan beyaz yaşmağı, gözlerini ve burnunu açık bırakacak biçimde bağlanmıştır. Aynı yazmada bulunan bir başka sahnede dört kadın figürü yer alır. Bir şikayet anının betimlendiği bu minyatürdeki kadınlardan biri, bir çift öküzün çektiği arabanın içindedir ve kucağında çocuğu vardır. Ellerini uzatarak konuşan soldaki şikayetçi kadının yaşmağından saçları gözükmektedir. Sağdaki iki kadın ellerini feracelerinin kollarının içine sokmuş sessizce durmaktadırlar. Sessiz durduklarında elleri gizli olan kadınların, konuşurken ellerini göstermekten sakınmamaları bu konuda bir yasak olmadığını, saygı gereği kadınların ellerini gizlediklerini düşündürür. Kadın figürlerin hepsinin yüzlerinin açık

olması, yaşmak bağlama biçimleri ve dış giysileri, dönemin kadın giyim-kuşamı konusunda önemli ipuçları verir.

Günümüze ulaşan giysiler ve betimlemeler, kadınların ev giysilerinin, vücudun alt kısmına giyilen ve çeşitli biçimlerde olan şalvarlar; topuklarına kadar inen, uzun yenli bürüncükten gömlekler, kısa veya uzun yenli hırka-ceketler ve yine uzun ya da kısa yenli olabilen genellikle yakasız, önden açık üstlükler-entariler olduğunu göstermektedir. Şalvarların, dar, bol, diz boyundan bileğe kadar değişik uzunlukta olanları, paçaları dar ve bol olanları, bileğe göre düğmeyle ayarlanarak daralanları vardır. Ayrıca kalçın denilen, kumaştan dikilmiş, uzun çorap biçiminde olanlarına da rastlanır. Şalvarların belinde, 5 cm yüksekliğinde, içinden uçları işlemeli uçkurlar geçirilen uçkurluklar bulunur.27

Yabancı yazılı kaynaklardan XVI. yy.'a ait ilk bilgileri veren İtalyan Menavino, kadınların ev giysileri hakkında şunları yazar: "Öncelikle, kadınların gömlekleri erkeklerinki gibidir; ama yakası, kolları ve tüm kenarları işlidir. Çoğunun hoşlandığı gibi taftadandır ve canlı kırmızı, yeşil ya da başka renklerdedir. Giysileri, kenarları kabartmalı süslemeli ipektendir; çok ince kumaştan astar geçirilmiştir. Entarinin üst kısmı dardır, yakası oldukça dekoltedir, önü yukarıdan aşağıya açıktır; bellerine altından kemer, ipekten işlemeli kuşak takarlar. Ayaklarına mercan kırmızısı ve diğer renklerde deriden, son derece şık, sırmalı Şam işi, işlemeli güzel ayakkabılar giyerler.28 Türk kadınlarının saçları uzun ve genellikle örgülüdür. Başlarına, omuzlarına kadar inen, taftadan bir örtü örtüp, üstüne çok sayıda altın ve mücevherle süslü, soyluluk belirleyen bir başlık takarlar. Bunlar, evin yaşlı hanımlarının, evli, dul soylu kadınların baş giysisidir. Diğerlerininki gümüş kaplı, ucu sivri ve üç karış yükseklikte; unicorn'a benziyor".29

XVI. yy.’ın diğer İtalyan tanığı Luigi Bassano ise Türk kadınının ev giysileri konusunda şunları yazar: “Türkiye’de kadınlar, özellikle Hıristiyanlar, Türkler ve Yahudiler gibi, son derece süslü ipekliler; erkekler gibi, yere kadar uzanan ceketler, şalvarlar ve altları kabaralı çizmeler giyerler. Gömlekleri, beyaz, kırmızı, sarı, türkuaz ve buna benzer renklerde, çok ince yelken bezindendir. Başlarına dik oturtulmuş, yuvarlak küçük bir tepelik giyerler; atlas ve damask kumaşla kaplıdır ve hepsi birbirine benzer renktedir; altına bir eşarp tutturulmuş ve kimisi bu eşarbı beyaz bir tepelik ile takıyor, üstüne de ipekten başka bir takke giyerler. Bu takke, yarım karış kadar yüksekliktedir; bunu başka ülkelerde de görmüştüm. Kemerleri ipekten, erkeklerinkine kuşak denir. Yüzük, bilezik, altın zincir gibi kadın takıları çok hoşlarına gider, küpe takmayı pek sevmezler.”30

Nicolas de Nicolay’ın seyahatnamesinin ikinci İtalyanca baskısı 1580 tarihinde Venedik’te yayımlanır ve bu baskıda kitaba 7 desen daha eklenir. 1567-1568 Fransızca baskılarındaki II. Henri’nin izin belgesine dayanılarak, bu ek desenlerin Nicolay’ın Türkiye Seyahatnamesi için hazırladığı özgün desenler olmadığı düşünülmektedir.31 Bu desenlerden biri olan Evinde Türk Kadını betimlemesi, o dönemde birçok ressama esin kaynağı olmuştur. Lambert de Vos’a ait 1574 tarihli albümdeki32 kadın, Jacopo Ligozzi’nin betimlemesi33 ve Pietro Bertelli’nin 1591 tarihli albümündeki kadının giysileri, ayrıntılar dışında aynı özellikleri taşırlar: Üç hanım da küçük bir halı üzerinde bağdaş kurmuş biçimde yana bakarak oturmaktadırlar; halının hemen yanında nalınları yer alır. Ligozzi, her figürünün yanına mutlaka Doğuya özgü olduğunu düşündüğü bir hayvan betimlemesi yerleştirmiştir; bu nedenle kadının yanında, pirelerinden temizlenmeye çalışan bir köpek görülür. Hanımların üçünde de aynı takılara rastlanır: Kulaklarında, boyunlarında taşıdıkları gerdanlıkla takım olan küpeler; kollarında bilezikler; ayak bileğinde halhal; belde kemer.

Başlıklarına değişik tüyler takılmış olan kadınların hotozlarının yükseklikleri farklıdır. Kadınların sokak giysisini şıklıktan ve incelikten uzak bulan Fransız gezgin Fresne-Canaye, onların evlerine varır varmaz son derece sevimli, ipek üzerine altın işlemeli güzel bir entari ile kaldıklarını belirtir.34

Sultan III. Murad, XIV. yy.'da Erzurumlu Darîr'in yazdığı, Hazreti Muhammed'in yaşamını konu alan Siyer-i Nebî'nin bir kopyasının hazırlanmasını ister. Yapıtın minyatürlenmesi sultanın ölümünden sonra bittiğinden, yapıt oğlu III. Mehmed'e sunulur. Bazı erkek giyimleri dışında Osmanlı giysilerini, eşyalarını ve çevresini yansıtan, toplam 814 minyatürü kapsayan altı ciltlik yazmada minyatür sanatçıları, Hz. Muhammed Dönemi konusunda bilgileri olmadığından, yaşadıkları yüzyılın giysi ve çevre özelliklerini minyatüre aktarmışlardır.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221'de kayıtlı, 499 yapraktan oluşan ikinci ciltte yer alan ve Hz. Muhammed'in aile büyüklerinin Hatice'yi istemeye geleceklerinin haber alınması üzerine Hatice'nin evinin süslenmesini konu alan minyatürde,35 karakteristik Türk odası özellikleri taşıyan bir iç mekan betimlemesi yer alır. Genç hanımların değişik renklerdeki entarileri, şalvarları, tokalı kemerleri, fes biçimli başlıkları ve başlıklarının üzerine örttükleri beyaz örtüleri, XVI. yy. Osmanlı Müslüman kadınının ev giysisinin özelliklerini yansıtır.

Bütün zamanını haremde geçiren, hiyerarşik düzen içinde yaşamak zorunda olan saraylı kadının giysisi, halkın giysisinden daha özenliydi. Saray giysileri ve mefruşat için kullanılan kumaşlar, çoğunlukla hassa nakkaşlarınca hazırlanan desenlere göre saraydaki özel atölyelerde dokunurdu.36 Osmanlıların siyasi ve iktisadi yönden çok güçlü konumda olduğu, Klasik Dönem olarak bilinen XVI. yy.'da, dokumacılık da İmparatorluğ'un gücüne koşut olarak en güzel ürünlerini vermiş, ipekli

dokumalara katılan altın ve gümüş alaşımlı tellerle bu kumaşların değeri daha da artmıştır. Ayrıca Batının ünlü dokuma merkezleri Venedik, Cenova, Fransa'nın yanında; ipeklileriyle ünlü Hint, Çin, Uzakdoğu ve Yakındoğu ülkelerinden diplomatik ve ticari yolla, kumaşlar ve dikilmiş giysi de gelirdi.37

Nicolay, sarayda yaşayan kadınla sıradan kadının en büyük farkının baş örtme biçiminde olduğunu söyler; basit bir başlık giyen sıradan kadın yerine saraylı kadının taç taktığını, bu tacın üzerinde ve arka tarafta küçük plise bir krep olduğunu, başlığın çevresine omuz hizasına kadar sıkan taftadan, başlığı iki kere çevreleyen bir tür kordonun yer aldığını yazar ve ekler: "Genellikle açık olan gerdan, son derece zengin bir kolyeyle süslenir. Entariler, altın işlemeli, kıvrımlı kumaştandır. Kadınlar bedenlerini göstermezler, ama elbise vücut hatları hakkında fikir verir. Bacaklarını neredeyse yarı yarıya kadar açabilirler; tam çekilmemiş, ayaklarını örtmeyen bir tür çorap görülür, üst tarafı incilerle süslenmiştir. Bu da bu giysinin süslenme amacını taşıdığını tartışmaya yer bırakmayacak biçimde belirtir. Padişaha takdim edildiklerinde bunu giydiklerinden sık giyilen bir giysi olmadığını gösterir".38 Nicolay'ın Haseki Sultan gravüründeki en dikkat çekici giysi parçası kuşkusuz başlığıdır. Resmin açıklamasında da "taç" olarak tanımlanmış olan bu baş giysisinin altından, kenarları şeritli bir kumaş parçası bele kadar uzanmaktadır. Önden açık, sarı üzerine siyah desenli entarisinin yakası V kesimlidir. Belindeki yeşil-beyaz kalın kemere kadar ilikli olan entarinin alt bölümünün etek uçları kemerin kenarına sokulmuş, böylece entarinin mavi astarının ve altındaki gömleğin desenlerinin görülmesi sağlanmıştır. Entarinin ön açıklığından ve kollarından görülen, Osmanlı geleneksel giyim tarzında genellikle beyaz olan gömleğin üç ayrı desenden oluşması ve yeşil astarı, saraydaki kadınlar

arasındaki düzen içinde önemli yeri olan Haseki Sultan'ın ayrıcalıklı konumunu belirginleştirmek için olmalıdır

Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan günümüze ulaşabilmiş örneklerden III. Murad'ın Safiye Sultan'dan olan kızı Ayşe Sultan'a ait entari, XVI. yy.'ın son çeyreğine tarihlenir. Gümüş yaldız üçbenek motifi baskılıdır ve mavi ipekli taraklı canfes kumaştan dikilmiştir. Yakasız, aşağıya kadar oyuk dekolteli, önü bele kadar ibrişim düğme-birit iliklidir. Entarinin yenlerine, yaka, etek ve ön açıklığının içine aynı kumaşın turuncusundan bant çevrilmiştir. Eteğinin arka ve ön parçalarının her iki tarafına ek (peş) konulmuştur; boyu 130 cm'dir. Ayşe Sultan'ın 1605'te ölümüyle bazı giysileri ve gümüşleri saraya alınmıştır.39 Gümüş telli seraser kumaştan dikilmiş XVI. yy.'a tarihlenen başlık, mavi ipek karanfillerle krem renginde çiçeklerle süslüdür ve içinde telle işlenmiş altı yapraklı çiçek vardır; turuncu astarlıdır.

1503-1504 tarihli İstanbul saraylarına ait muhasebe defterlerinde, kadın giysilerinin kumaşları, renkleri ve biçimleri konusunda bilgilere rastlanır. Örneğin, saraydan, Cem Çelebi'nin kızına tafta astarlı, altınlı kumaştan etekli bir entarinin ve kırmızı desenli Firengi kadifeden ve Firengi çatmadan entarilerin; Hatice Hatun'un kızı Hanzâde Hatun'a Firengi çatmasından yaldızlı atlas, tafta astarlı altınlı kumaştan etekli entarinin verildiği kayıtlıdır. Ayrıca, bazı kişilerin eşlerine ve kızlarına, başsağlığı için tafta astarlı, altınlı etekli desenli Bursa çatmasından kadın entarileri gönderildiği kaydedilmiştir.40

XVII. yy.'da bir önceki yüzyıla göre sokak giyiminde büyük bir farklılık olduğu söylenemez. Geleneksel özellikli ferace ve yaşmak egemenliğini sürdürürken, fes biçimli hotozlar yerini altı dar üstü geniş hotozlara bırakır. Gezginlerin gözlemleri de bu yöndedir. 1639 yılında İstanbul'da bulunan ve XVII. yüzyıl gezginleri arasında, İstanbul kenti,

saray adetleri hakkında en iyi bilgiyi verdiği söylenen Fransız Du Loir, kadınlarla ilgili şunları yazar: “Kadınlar dışarı çıktıklarında erkeklerde olduğu gibi, manto yerine geçen ikinci bir giysi giyerler; bunun yenleri o kadar uzundur ki, yalnızca parmak uçları gözükmektedir. Sokakta bu giysinin bir yanını tutarak, ön taraftan diğeriyle kavuştururlar. Saçları, başlarını alınlarına kadar örten beyaz bir kumaşın altında saklıdır; alttan gelen başka bir kumaşsa, yalnızca yaşlı kadınların açıkta bırakmaya haklarının olduğu burnu örter. Genç kadınların gözlerini bile gösterme özgürlükleri yoktur ve at kılından yapılmış siyah bir peçe takarlar”.41

Varlıklı bir aileden gelen Fransız gezgini Jean Thévenot, 1655’te İstanbul’a ulaşır; 9 ay İstanbul’da kaldıktan sonra Bursa, İzmir, Ege adalarını gezip Kudüs’e gider. Yalnızca bu gizemli Doğu ülkelerini görüp yeni şeyler öğrenme isteğinde olan Thévenot’nun ticari ve siyasi amacı yoktur. Seyahatnamesinin kadınlarla ilgili bölümüne bakıldığında, 1639’da İstanbul’da bulunan Fransız gezgini Du Loir’daki bilgileri farklı sözcüklerle anlattığı, bazı ayrıntılar eklediği görülmektedir: “Kadınlar sokağa çıktıklarında erkeklerinki gibi ferace giyerler; bunun yenleri o kadar uzundur ki ancak parmaklarının ucu görülür. Sokaklarda feracelerinin bir ucunu ön tarafta, biri diğerinin üzerine gelecek şekilde tutarlar. Ayakkabıları erkeklerinki gibidir. Dışarı çıktıklarında yaldızlı kartondan bir başlık takarlar; bu başlık oldukça yüksektir ve üst kısmı alt kısmından daha geniştir. Sokakta gezerken, gözlere kadar inen ve alnı da örten bir çarşafa bürünürler; gözlerin altından başlayan, burnu ve ağzı kapayan, başın arkasında düğümlenen bir diğer örtü de bütün yüzden ancak gözleri açıkta bırakır. Çıplak elle dolaşmaları ayıptır; elleri gizleyen gömlek ve ceketler giyerler”.42

1678 yılının sonlarında İstanbul’da bulunan Hollandalı gezgin Cornelius De Bruyn (Corneille Le Bruyn), seyahatnamesinde kadın başlıkları

çizimleri ve tanımlamaları yapar: “Kadınlar dışarı çıktıklarında feracenin yanı sıra, göze ondan daha hoş gelen ve kirkie43 denilen başka bir şey daha kullanırlar; fakat bunun yerine, kışın çuhadan bir tür kürklü hırka ya da manto giyerler. Bunlar daha dardır; dar olan yenler bileğe kadar uzanır. Zenginler bunlara samurdan ve rengi daha siyah, daha pahalı olan bir samur türünden (Sibirya samuru) astar koydururlar. Bunun fiyatı 300-400 ekü kadardır”.44 1640 tarihli narh defterinde, samur kafasının en alâsı 12.000, en aşağısı 4.000; samur paçasının en alâsı 11.000, en aşağısı 4.000 akça olarak belirlenmiştir.45

1696’da Paris’ten yola çıkan ve 26 yıl süren uzun bir gezi yapan Fransız gezgin François Aubry de La Motraye, 1699’da İstanbul’a gelir. İki ciltlik seyahatnamesinde, İstanbul’da kadınların sokağa çıkarken baştan ayağa kadar örtündüklerini, çuhadan uzun bir ferace giydiklerini, bu giysinin yenlerinin parmakların ucunu bile örtecek denli uzun olduğunu belirtir. Sokakta böylesine kapalı olan bu kadınların giysilerinin feracelerini çıkartır çıkartmaz bütün parlaklığıyla ortaya çıktığını söyler.46

Günümüze gelmiş yerli yazılı ve resimli kaynaklar, gezginlerin yazdıklarını ve çizdiklerini doğrular niteliktedir. TSMK H. 2132/4’te bulunan Başkentli Hanım betimlemesi, XVII. yy’ın ikinci yarısının şehirli, varlıklı kadın giyimine yetkin bir örnektir: Uzun bol yenli, topuklarına kadar inen bürüncükten gömleğinin etek uçlarından koyu pembe şalvarı görünür. Gömleğin üzerinde kalçalarına kadar inen, önden açık, seraserden iri hatayi-yaprak desenli, bordo renkli bir hırka vardır. Dönemin modasını yansıtan, yenleri dirseklerine kadar inen yeşil entarisinin önü açıktır; birit-ilik ibrişim düğmeler kalçalara kadardır ve tek düğme iliklidir. Değerli taşlarla bezeklenmiş bir tokası olan turuncu kemere, süslü bir hançer kını ve para kesesi asılıdır.47 Göğsünde bağladığı, kalçalarından aşağıya sarkan koyu sarı pelerin, kaynaklarda kapaniçe olarak geçen bir dış giyim çeşidi

olabilir.48 Sarı papuçlarından Müslüman olduğu anlaşılan hanımın altı dar üstü geniş hotozu XVII. yy'a özgüdür ve Thévenot'nun tanımına uyar. Topkapı Sarayı Müzesi'nde bir örneği49 bulunan bu hotozun, arka bölümünden sarkan uçları püsküllü uzun enseliği, kırmızı üzerine siyah lale desenlidir.

1640 tarihli narh defterinde kadın kaftanları alacadan, feraceler çuhadandır. Boyu 161.5 cm, beli 59.5 cm, eteği 272 cm olan, toplam 287 cm'den dikilecek kemha pervazlı kadın feracesi 1450 akçedir. Aynı defterde yer alan, kemha pervazlı kadın feracelerinden, boyu 153 cm olan 1380 akçe; boyu 144.5 cm olan 1310 akçe; boyu 136 cm olan 1240 akçedir.50 Heft (yedi) renkli Karkaşone51 çuha, kemha pervazlı feracenin beli 59.5 cm, eteği 272 cm, boyu 161.5 cm olan 930 akçe; boyu 153 cm olan 895 akçe; boyu 144.5 cm olan 860 akçe; boyu 136 cm olan 820 akçedir.

XVII. yy'da kadınların ev giysileri geleneksel özelliklerini korumaya devam ederken, Osmanlı İmparatorluğu'nun gücüne koşut olarak, özellikle varlıklı hanımların süslü, gösterişli giysileri yeğledikleri, yerli ve yabancı sanatçıların resimlerinden; ayrıca yazılı kaynaklardan anlaşılmaktadır. 1545-1659 yıllarına ilişkin Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri'nde Müslüman ve gayrimüslim kadınların muhallefatları konusunda bilgiler yer alır. 1605 yılının Ocak ayına ait bir belgeden, Defterdar Mustafa Efendi'nin kızı ve Perviz Çavuş'un eşi olan Meryem Hatun'un ölümü üzerine, varislerine bıraktıkları arasında; murassa altın kemer, gümüş paşmak, altın arakıyye, alaca ibrişim kuşak, atlas donluk, kakum postlu kırmızı atlas nimtane (yarım gömlek) ve tavşan postlu bir başka nimtane geçer.52 Mustafa Ağa'nın kızı Fatıma Hatun'sa 1636'daki ölümüyle, mor çuha ferace, kırmızı zıbun, beyaz tafta zıbun, nakışlı ve sırmalı uçkurlar, incili kuşak, erguvani kaftan, Şamî alaca kaftan, kırmızı atlas kaftan, gümüş düğmeli incili çaprastlı mavi atlas kaftan, altın sorguç,

altın enselik, incili kuşak, incili istefan53 bırakmıştır.54 Sahip oldukları bu giysiler, hanımların giyim-kuşama ve mücevhere verdikleri önemi kanıtlar.

İtalyan yazar ve gezgin Pietro della Valle, ülkesindeki arkadaşına 1615 yılında yazdığı mektupta, kadınların son derece gösterişli mücevherler taktıklarını, vücutlarını bu takılarla süslediklerini; altın düğmeler, çengelli iğneler ya da başka süsler gibi altın ya da mücevherle süslü olmayan giysilerden, sanki hiç yokmuş gibi, söz edilmediğine değinir. Yazar, Flaman bir ressamın Türk giysileri giymiş bir kadının tablosunu yaparken tanık olduğu sahneyi şöyle anlatır: “Bu kadın sade bir biçimde ve hiçbir takı taşımaksızın Türk giysileriyle resimlenmekteydi. Türk kadınlarının yazın yalnızca evde giydikleri ve benim birçok kez pencereden bakarken tanık olduğum bir giysiydi bu: Oldukça seyrek dokunmuş, şeffaf, bol kesimli, yerlere kadar uzanan, modaya göre süsü ve genişliği değişen bir yeni olan, bir tür beyaz gömlek. Bu açık renk kumaşın içinden, belden ayak bileklerine kadar gelen iç donu ve daha sık, daha sağlam, çeşitli renklerde alacalı bir kumaştan yapılmış çoraplar görünür. Omuzlardan bele hatta daha aşağılara kadar uzanan mavi satenden, kabaca pamuklu kumaşla astarlanmış bir iç gömlek giyerler. Bu iç gömlek güzellikleri bakışlardan gizlemek için göğsün altından iliklenen bir düğmeyle kapatılır; bele doğru daralan bir biçimdedir. Dar olan yenleri, kolun yarısını örtecek biçimdedir. Bu da gömleğin bileklere kadar inen bölümünün görülmesini sağlar. Kalçanın yarısına kadar güzel bir etki uyandıran pliseler yapılır. Fantezi saç biçimini, kollarına, bacaklarına, bellerine ve başka yerlerine taktıkları altın ve mücevherlerle, çekiciliği daha da artan bu kadınları eğer siz de görseydiniz, benim gibi bunlardan çapkın portreler yapma eğilimine kapılırdınız”.55 Seyyah, İsmişam adlı, güzel olduğu kadar alçakgönüllüğüyle de dikkati çeken başka bir kadınınsa, daha fazla takı taktığını, iç gömleğinin üzerine geniş ve yerlere kadar uzanan, en ince kemhadan yapılmış hırka giydiğini

yazar ve hırkayla ilgili ayrıntıyı aktarmadan geçemez: "Hırkayla birlikte giyildiğinde dar olan iç gömleğin yenleri, hırkanın kolları kadar uzundur. Ama hırkanın altına giyildiğinde, gereğinden fazla uzun olmaması için bileklere kadar katlanır".56

XVII. yy'ın ev giysisi hakkında, resimlerini gördüğümüz kadınların giysilerini tanımlayan bilgileri, 1639'da İstanbul'da bulunan Fransız Du Loir'dan alıyoruz: "Kadınlara gelince, hepsi, aynı erkekler gibi gömleklerinin altına, topuklarına kadar inen donlar giymektedirler; bunlar mevsimine göre kadife, yünlü, kenarı işli saten veya ince bir kumaştır. Ayrıca giupon57 denilen ve günlük ev giysisi olarak kullandıkları küçük bir pamuklu gömleği her zaman giyerler. Maddi durumu daha iyi olan kadınlar, ayrıca, İranlılara özgü bir gömlek daha giymektedirler; bütün kadınlar bu giupon'un üzerine, vücuda tam oturan bir hırka (ya da ceket) ve hırkanın üstüne beli iyice sıkan, karnın altında kavuşarak vücudu daha güzel gösteren, parlak gümüş veya altından, değerli taşlarla bezeli bir kemer sararlar. Bu hırka, tıpkı kemer gibi altın ve taşlarla süslü düğmelerle boyna kadar kapatılır, yalnızca göğüs bölgesinde baskı olmasın diye genişletilir; kemerlerine hançer takarlar".58

1655 yılının tanığı, Jean Thévenot'nun kitabındaki ev giysisiyle ilgili bölüm, 1639'da İstanbul'da bulunan Du Loir'daki tanımlamaların neredeyse aynıdır: "Kadınlar çıplak tenlerine iç don giyerler. Bunlar topuklara kadar iner ve mevsime göre kadife, çuha, kemha, saten veya bezdendir. Sonra gömlekleri vardır ve üzerine pikeden giupon adını verdikleri küçük bir gömlekçik, onun üstüne de doliman giyerler. Gümüş yaldızlı veya altın levhalar ile süslenmiş, bazen taşlarla zenginleştirilmiş kemerlerini takarlar ve kemerlere küçük bir hançer iliştirirler. Başı örtmek için evde, kırmızı çuhadan yapılmış bir başlıkları vardır, bu tıpkı bizim gece başlıkları gibidir, fakat oldukça uzundur, onun üzerine tam ortasına incileri

çepeçevre dikerler. Bu başlığı kulakları tamamen örtecek şekilde giyerler ve onu, alt kısmından, altın ve ipekten çiçekler işlenmiş, ince bezden yapılmış bir mendil ile bağlarlar.”59

Hollandalı gezgin Corneille Le Bruyn, seyahatnamesinde kadınların başlıkları konusuna ayrıcalıklı bir yer vermiştir. Kitabındaki 210 gravürden 8 tanesi dışında hepsini “yaşamını tehlikeye atarak” kendisinin yaptığını belirten gezgin, tanımlarını yaptığı başlıkların gravürlerini de çizmiş, birçok gezginden farklı olarak, seyahatnamesinde İzmirli kadınlara da yer vermiştir. Hollandalı gezgin, erkekler gibi kadınların da, çıplak tenlerine şalvar giydiklerini, soylu ve eşi varlıklı hanımların değerli taşlarla bezeli kemerler, altın ve gümüş işlemeli broşlar taktıklarını yazar.60 Kadınların saç biçimlerini çok şaşırtıcı bulan gezgin, resimlerini çizdiği başlıkların tanımlarını da yapar: “Özellikle hanımlar, süslenme biçimlerinde kendilerine özgü bir yücelik ve ihtişama sahiptirler. Tarpous’ları61 başlarına, çeşitli renklerden olan ve altın ile gümüş kakmalı çok sayıda mendille tutturulmuştur, bunların arasına herkes olanaklarına göre her cins değerli taş takmaktadır. Bunun dışında süslemeye çeşitli çiçekler de eklenmektedir. Bu baş örtünme biçimi öyle bir tasarlanmıştır ki, bunu günlerce bozmadan takıp çıkarmak olasıdır. Daha sonra buna istedikleri biçimi verirler. Ama bunu yapmak için oldukça zaman harcarlar. Bu hotoz ağır olduğundan bazen taşımak sıkıntı verebilir. Dışarıda giydikleri beyaz giysi, seçkin kişiler söz konusu olduğunda altın şeritlerle uçlarından süslenir. Kışın erkekler gibi elbiselerine bir kürk de takarlar”.62

Corneille Le Bruyn seyahatnamesinde, padişahın sarayındaki kadınlar konusunda, eline, kitabında sunduğu birkaç resim geçtiğini söyler ve devam eder: “Kalpak ya da kürklü başlık dışında Yahudi kadınlarda olduğu gibi yuvarlak büyük bir platin yer alır. Yalnız alın hizasında bu başlık aşağıdan yukarı doğru yükselir ve her iki yanında bir tüy vardır. Kulak hizasında iri

siyah tüy buketleri göğüs hizasına kadar sallandırılır. Bu başlıkların bazılarının, daha önce anlattıklarıma benzeyen bağcıklı terpuşları vardır; bunlara her türden mücevher takılır. Sırf bu başlıkları süslemek amacıyla buket biçiminde altın çiçekler yapılır. Her çiçek buketinin ortasına da taşlar yerleştirilir. Karanfil ya da benzeri türden doğal çiçekler takan kadınlara da rastlanır".63

Fransız gezgini La Motraye, kadınların kendi dairelerinde özellikle altın ve değerli taşlar içinde parladıklarını, feracelerini çıkartır çıkartmaz giysilerinin bütün parlaklığıyla ortaya çıktığını, kemerlerindeki, terpuşlarındaki, gerdanlıklarındaki veya bileziklerindeki elmaslar, yakutlar, inciler ve diğer değerli taşların, elbiselerinin yapıldığı zengin kumaşlarla adeta yarıştığını söyler.64

XVII. yy'da, İstanbul'da, kendilerine "Çarşı Ressamları" denilen sanatçıların başlattıkları bir halk resmi geleneği yaygınlaşır.65 Çarşıda dükkanları olan, ısmarlanan konularda resimler yapan profesyonel halk ressamı olan bu sanatçıların yaptıkları albümler, müşterilerinin genellikle yabancılar olmasından dolayı yurt dışındaki müzelere ve koleksiyonlara dağılmış haldedir.66 Batılı ülkelere göre gizemli bir hava taşıyan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadınları, padişahın sarayında yaşayan görevlileri ve giyimlerini yansıtan bu albümler, resimlerin alt ya da üst bölümlerinde yapılan Fransızca ve İtalyanca açıklamalarla alıcısının ilgisini çekmekteydi. İstanbul Deniz Müzesi Kütüphanesi'nde 2380 demirbaş numarasıyla kayıtlı, 1645-50 yıllarına tarihlenen,67 kağıt üzerine suluboya, altın ve gümüş boyayla yapılmış albüm de çarşı ressamlarının ürünüdür. Kapağında ve ön sayfasında hiçbir açıklama bulunmayan, albümde 125 resim vardır; tek siyah çizgi çerçeveler içinde yer alan resimlerin, üstünde iki-üç satırlık, altındaysa tek sözcüklük İtalyanca, bazısında yine tek

sözcüklük Osmanlıca açıklamalar yazılmıştır. 1952 yılında İstanbul Deniz Müzesi'ne gelmiş olan bu albümde, 19 kadın betimlemesi yer alır.

Yazılı ve resimli kaynakların verdiği bilgiler, saraylı hanımların mücevhere ve gösterişli ürünlere düşkünlüklerini kanıtlar. Bu ürünlerin sadık tüketicileri olan saray kadınları, Osmanlı-Venedik savaşlarının en yoğun günlerinde bile bu isteklerinden vazgeçmediklerinden, İtalya'dan yapılan nakışlı kumaş, kemha, ayna, vs. ithalatı azalmamıştır. Saraydan gelen talebi, İstanbullu gayrimüslüm tüccarlar yerine getirmiş ve bu işi sürdürmüşlerdir.68

Kalender Kalender Paşa tarafından hazırlandığı anlaşılan I. Ahmed Albümü'nde, bir metne bağlı olmayan günlük yaşamdan sahneler, devrin sosyal yaşamıyla ilgili minyatürler, tek kadın ve erkek figürleri, çeşitli yazı örnekleri yer alır. 1603-1618'e tarihlenen ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde B. 408'de kayıtlı olan albümdeki Haremde Düğün minyatüründe, ilkbahar çiçekleriyle dolu Hasbahçe izlenimi veren harem bahçesinde genç servi ağaçlarının arasında, havuz kenarında gelin-damat ve hizmetliler yer alırlar. Kompozisyonun tam ortasına yerleştirilen, içinde iki ördek yüzen selsebil tarzındaki havuzun sol tarafında çeşitli tef, cönk, ud çalan kadınlar ve ellerinde zillerle oynamaya hazır iki genç kız; sağ tarafında koltuğa yan yana oturmuş çift ve onlara hizmet eden cariyeler yer alır. Kadınların entarileri değişik renklerdedir fakat aynı modeldir. Yakasız önden açık, kısa yenli, yere kadar uzun olan entarilerin bazısı desenlidir. Hepsinin kollarından farklı renkte bir iç giysinin uzun kolları görülür. Kemerleri ve küçük koni biçimli tepelikleriyle harem kadınlarının giysileri, XVII. yy'ın ilk yıllarının saraylı kadın giysisi konusunda bilgi verir.

Sultan I. Ahmed'in (1603-1617) kızı Hanzâde Sultan'a ait, 1620-1625'e tarihlenen bir entari69 ve başlık,70 günümüze gelebilmiş az sayıdaki kadın

giysilerindendir. Soluk gül kurusu, gezi71 kumaştan dikilmiş entarinin, bedeni oldukça dardır; önden açık, yakasız, kısa kolludur ve boyu 147 cm'dir. Erkeklerin giydiği entarilerin biçiminde dikilmiş ve yanlardan bele kadar daraltılarak, sultanın bedenine göre ayarlanmıştır. Bele kadar ibrişim düğme birit iliklidir. Yan dikişlerinde cepleri olan entarinin geniş dökümlü eteğinin önüne ve arkasına ikişer peş konmuştur. Yaka, kol, etek ve açık olan ön kısmının iç kenarları, kayısı rengi canfes kumaşla çevrilmiştir. İçi bele kadar ince beyaz pamuklu kumaşla astarlıdır; üstünde Hanzâde Sultan'a ait olduğunu belirten etiket vardır. XVII. yy'ın ilk yarısında kullanılan başlık, seraserden dikilmiştir; yüksekliği 24.2 cm, tepe çapı 8 cm, alt çapı 19 cm'dir. Avrupalı sanatçıların betimlemelerinde ve Osmanlı nakkaşlarının minyatürlerinde gördüğümüz başlık tipindendir. Etiketinde, "Hanzâde Sultan hazretlerinindir işte bu arakçine göre dikilsin dibası güzel olsun endamlı olsun" notunun bulunması, başlığın model olarak kullanıldığını ve aynı biçimde ipekli kumaşlardan sipariş verildiğini gösterir.72

Yüzyılın ortalarının saraylı kadın giysisine örnek olacak bir entari ve başlık, IV. Murad'ın (1623-1640) kızı Kaya İsmihan Sultan'a aittir. Atlas zemine damask dokulu, çiçek buketi de senli sarı-bej renkte ipekli kumaştan dikilen entari,73 küçük dik yakalı, önden açık, kısa kolludur ve boyu 119.3 cm'dir. Yan dikişlerinde cepler vardır ve peşli kesimlidir. Ön açıklığı, etek kenarları ve kol ağızları, kendi renginde ipekli canfesle astarlanmıştır. Entarinin beline kadar gelen, oldukça büyük, ibrişimden, armudî biçimli, 8 düğmesi vardır. Kaya İsmihan Sultan'ın kızkardeşi Rukiye Sultan'a ait, çok benzer özellikte bir başka entari, Saray koleksiyonunda bulunmaktadır.74 Kaya İsmihan Sultan'ın başlığı,75 yüzyılın ikinci yarısında, yerli-yabancı neredeyse tüm betimlemelerde görülen, yabancı gezginlerin tanımını yaptıkları, altı dar üstü geniş türden hotozdur. Altınlı seraser zemine, koyu

kestane rengi stilize bitki motifli kumaştan dikilmiştir; yüksekliği 18 cm, üst çapı 20 cm, alt çapı 10.5 cm'dir. İçi mavi ince pamuklu kumaşla astarlanmıştır ve dik durması için kumaşın üzerine özel bir apre yapılmıştır.76

Genel çizgileriyle Osmanlı kadınının XVI.-XVII. yüzyıllardaki giyim tarzını vermeye çalıştık. Türklerin yerleşik düzene geçmeleri, Türk kadınlarının toplumsal konumuna ve giyim kuşam geleneğine bazı kısıtlamalar getirmiştir. Son derece hoşgörülü bir padişah olan Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nde kadınların katı kurallarla örtünmediklerine tanık olunur. XVI. yy.'nın başlarından itibaren kadın giysilerinde görülen kapalılık ve örtünme, XVII. yy'ın sonlarında Batılılaşma etkileriyle geleneksel çizgilerinden uzaklaşmaya başlar. XVIII.yy.'da hem sokak hem de ev giysilerinde Osmanlı klasik zevkinin özellikleri yanında yenilikler de kendini göstermeye başlar.1850'lere değin ayrıntılarda yeniliklere açık olan giyim tarzı, genel çizgilerde gelenekselliğini sürdürür. Geçiş döneminde Avrupa harçlarla süslenen kadın giysileri, 1875'ten sonra bütünüyle Batı karakteri kazanır ve dört yüzyıldır sürdürdüğü geleneksel çizgisini kaybeder.

1 Gürtuna, S., Osmanlı Kadın Giysisi, Ankara 1999.

2 Kafadar, C., "Tanzimat'tan Önce Selçuk ve Osmanlı Toplumunda Kadınlar", Çağlar Boyu Anadolu'da Kadın, İstanbul 1993, s. 256; Tezcan, H., "Ferace", İslâm Ansiklopedisi, C. 12, İstanbul 1995, s. 349-350.

3 Pakalın, M. Z., Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1946, c. III. s. 606.

4 Giovanantonio Menavino Genovese'nin kitabının ilk baskısı 1548 tarihinde I Cinque libri della Legge, Religione, et la Vita de' Turchi; et della Corte, d'alcune guerre del Grand Turco adıyla basılmıştır. Bu kitabın üçüncü bölümü Costumi et la vita de' Turchi, adıyla 155'de yayımlanmıştır.

5 Menavino, 1548, s. 86-87 ve 1551, s. 84-85.

6 Postel, G., De la République des Turcs, Poitiers 1560, s. 12-14.

7 And, M., 16. Yüzyılda İstanbul, İstanbul 1993 s. 318; Yerasimos, S., Les Voyageurs dans l'Empire Ottoman (XIV. -XVI. siècles), Ankara 1991, s. 193; Peirce, L., Harem-i Hümayun, İstanbul 1996, s. 56.

8 Bassano, L. Z., Costumi et I Modi Particolari della Vita de' Turchi, Roma, 1545, s. 6-7 (Tıpkıbasımı yay. haz: Franz Babinger, München 1963).

9 Nicolay, N. de, Le Navigationi et Viaggi nella Turchia, Anversa 1576, s. 115, Reyhanlı, T., "Nicolas de Nicolay'ın Türkiye Seyahatnamesi ve Desenleri" Erdem, C. 5, S. 14, Mayıs 1989, s. 574.

10 Iorga, N., Les Voyageurs Français dans l'Orient Européen, Poitiers 1928, s. 34.

11 Reyhanlı, 1989, s. 586. Ayrıca, bu konuya örnek olacak ve içinde Türk kadınlarına da yer verilmiş bir albüm İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'ndedir; Pietro Bertelli, Diversar Natianvm Habitvs, Padua 1591 (Envanter no: SRV F/1 29). İstanbul Deniz Müzesi'nde ise, 1626 tarihi taşıyan Osmanlı-Pers Krallığı Haritası'nın iki yanındaki sütunlarda, Nicolay'ın çizimlerinden esinlenmiş kadın resimleri vardır (Haritalar Bölümü, Demirbaş no: 1634).

12 And, 1993, s. 323.

13 Kütükoğlu, M., Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 345, çuha ya da çuka, çözgü ve atkısı yün yapağıdan iğrilmiş iplikten, düz renkte, havlı, tok bir kumaş çeşididir.

14 Akgündüz, A., Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1990, C. I, s. 413; Fatih Sultan Mehmed Dönemi'nde, Galata Gümrüğü'nden giren Firengi kumaştan, Kefe kemhasından, samurdan, vaşaktan, zerdevadan, çukadan ve bürüncükten 100 akçede 4 akçe gümrük alınması konusunda kanunname vardır.

15 H. Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach der Konstantinopel und Kleinasien (1553-1555) nach der Urshrift in Fugger-Archiv, yay. haz: Babinger, München-Leipzig 1923, s. 132, 147; And, 1993, s. 194-196'dan.

16 Busbecq, Türk Mektupları (Çev: Hüseyin Cahit Yalçın), İstanbul 1934, s. 148.

17 Atasoy, N., "Topkapı Sarayı'ndaki Papuç ve Çizme Hazinesi", Türkiyemiz, 1971, s. 15.

Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonundaki papuç ve çizmelerde, tabanları düz olduğundan kaymaması için bazılarında küçük kabaralar, bazılarında topuğun daha dayanıklı olmasını sağlayan, nalça denilen demir şeritler vardır.

18 Fresne-Canaye, P. Du, Le Voyage du Levant en 1573 (Yay: M. Hauser), Paris 1897, s. 76-79.

19 Salomon Schweigger, Reyssbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel u Jerusalem, Nürnberg 1608, tıpkıbasım; Neck, 1966, s. 202-204; And, 1993, s. 195, 224, 323'ten.

20 Moryson, An itinerary written by Fynes Moryson, Glascow 1907-1908.

21 Atasoy, 1971, s. 13 ve Tezcan, H., "Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Pabuçları", P Dergisi, 1997/5, s. 100; Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonunda mücevherli papuç kalmamışsa da, yüzeyi gümüşle kaplı, dar yüzüne mercanlar serpiştirilmiş kadın terliği (Env. no. 2/4461) ve ipekli kumaş üzerine küçük inciler işlenmiş kadın terliği (Env. no. 2/6531) vardır.

22 Reyhanlı, T., İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599), Ankara 1983 s. 73.

23 And, 1993, s. 196-198.

24 Çağman, F., -Tanındı, Z., Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 60.

25 A.g.e., s. 61-62.

26 A.g.e., s. 60-61.

27 Tezcan, “The Imperial Robe Collection at Topkapı Palace Museum”, Silks for the Sultans, Milan 1996, s. 18.

28 Atasoy, 1971, s. 16; saray koleksiyonundaki ayakkabı ve çizmeler son derece zengin bezenmişlerdir. Renkli deriden kesilmiş motifler bazen aplike tekniğinde, bazen de iki ayrı renkte kesilen motifin üst üste getirilmesiyle oluşan mozaik tekniğinde, fevkalade usta bir işçilikle yapılmıştır. Bu iki teknikte ve XVI-XVII. yy. üslubunda süslenen örneklerde rûmi, lotüs, lale, yaprak motifleri sık kullanılmıştır.

Tezcan, 1997, s. 100; Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonundaki pabuçların çoğu, bükme kılabdanla (üzerine altın ya da gümüş alaşımlı tel sarılmış ipek iplik) iğne ardı olarak dikilmiştir, bu pırıltılı iplik ayrıca koncun etrafını da dolaşır. Dikişlerin bazen inci dizisini andırır biçimde, aralıklı ve kabarık dikildiği de olmuştur.

29 Menavino, 1548, s. 86-87 ve 1551, s. 84-85.

30 Bassano, 1545, s. 6-7 ve 1963, s. 19-22.

31 Reyhanlı, 1989, s. 578.

32 Bu albüm, Der Staats und Universitätsbibliothek (Bremen), Ms. or. 9’dadır; And, 1993, s. 325’ten.

33 Jacopo Ligozzi’nin albümü, Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi’de (Floransa) bulunmaktadır.

34 Fresne-Canaye, 1897, s. 79.

35 Tanındı, Z., Siyer-i Nebî (İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı), İstanbul 1984, s. 32-33.

36 Tezcan, “Osmanlı Sarayının Şıklığı”, Vip, No: 24, 1993, s. 126.

37 Tezcan, 1996, s. 12.

38 Chalcondille, A., Histoire des Tvrcs, Paris, 1650, C. II, s. 39.

39 Çağman, Çağlarboyu Anadolu’da Kadın, İstanbul, 1993, s. 261.

40 Barkan, Ö. L., “İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri”, Belgeler, C. IX, S. 13, Ankara 1979, s. 1-380.

41 Du Loir, Les Voyages du Sieur Du Loir, Paris, 1654, s. 184-185.

42 Thévenot, J., Relation d’un Voyage fait au Levant, Paris, 1665, s. 105-108; Yerasimos, 1991, s. 123-125.

43 Bu konuda Türkçe ve Fransızca kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık, fakat söyleniş biçiminden Osmanlıca kaynaklarda sıkça geçen kürdiye olduğu düşünülebilir. Tezcan, 1996, s. 18; kürdiye: 1640 tarihli narh defterinde verilen ölçülere göre, uzun kollu, bedeni ve kolu fazla geniş olmayan bir cekettir. Saray kayıtlarında, mor çuhaya kaplı tilki kürklü kürdiye geçer.

44 Le Bruyn, C., Voyage au Levant, Paris 1725, C. I, s. 419-420.

45 Kütükoğlu, 1983, s. 166.

46 La Motraye, A. de, Voyages du Sieur de La Motraye en Europe, en Asie, en Afrique, La Haye, 1727, C. I, s. 254.

47 Atasoy, “Selçuklu Kıyafetleri Üzerine Bir Deneme”, Sanat Tarihi Yıllığı IV, İstanbul 1971, s. 145; kemerlere çeşitli süslerin ve bazı eşyaların asılması geleneği, Orta Asya’da bulunan birçok Göktürk heykeliyle, VI-VIII. yy.’lara kadar inmektedir. İrepoğlu, G., “Rönesans’tan Günümüze Takı”, Arredamento Dekorasyon, 1996, s. 89; Rönesans’ta bazı Avrupa ülkelerinde kadınların boyunlarına ve kemerlerine, gerekli eşyalarını astıkları, günümüze gelen resimli kaynaklardan anlaşılmaktadır.

48 Çağman, 1993, s. 264.

49 Envanter no: 13/791.

50 Kütükoğlu, 1983, s. 122.

51 A.g.e., s. 124; Fransa'nın Carcassonne bölgesinde üretildiği için bu adla anılan kumaş.

52 Barkan, Ö. L., "Edirne Askerî Kassamına ait Tereke Defterleri (1545-1659), Belgeler, C III, S. 5-6, Ankara 1968, No. 34.

53 İrepoğlu, 1996, s. 95, istefan; üst düzeydeki kadınların kullandığı, değerli taşlar ve incilerle süslü çelenk benzeri taçtır.

54 Barkan, 1968, No. 44.

55 Della Valle, P. Les Fameux Voyages de Pietro della Valle I-IV, Paris, 1670, C. 1, s. 81, 85.

56 A.g.e., s. 152-153.

57 Mantran, XVI. ve XVII. yy'da İstanbul'da Gündelik Hayat (Çev: M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1991 s. 206, dn. 1'de şöyle geçmektedir: "Daha da kesin olarak cübbe (Arapçanın cubba'sından); Fransızcanın "jupan", "jupon" kelimeleri buradan türemiştir. "Kanımızca bu giysi, Osmanlıca kaynaklarda zıbun olarak geçen giysidir.

58 Du Loir, 1654, s. 184-185.

59 Thévenot, 1665, s. 123-125.

60 Le Bruyn, 1725, s. 109.

61 Gezginin duyduğu biçimde yazdığı sözcük, Farsça başlık anlamına gelen serpuş'tur ve yaygın olarak tarpuş, terpuş biçiminde de kullanılmaktadır.

62 Le Bruyn, 1725, s. 182.

63 A.g.e., s. 183-184.

64 La Motraye, 1727, s. 254.

65 And, "17. Yüzyıl Türk Çarşı Ressamları ve Resimlerinin Belgesel Önemi", 9. Milletlerarası Türk Sanatı Kongresi: Bildiriler, C. 1, Ankara 1995, s. 153.

66 A.g.e., s. 154, Venedik (Museo Correr'de ve Marciana'da), Floransa (Biblioteca Laurenziana'da), Paris (Bibliothèque Nationale'de), İngiltere (British Museum, British Library, Oxford'da), Berlin, Münih, Viyana, Stockholm, Leiden ve Varşova'daki kütüphanelerde çarşı ressamlarına ait çeşitli albümler vardır.

67 Çağman, 1993, s. 205.

68 Mantran, 1991, s. 206.

69 Topkapı Sarayı Müzesi, Envanter no: 13/294.

70 Topkapı Sarayı Müzesi, Envanter no: 13/792.

71 Kütükoğlu, 1983, s. 348; gezi, çözgüsü ipek ve iplik karışık sık dokunmuş hâreli kumaştır. Çözgüye göre atkı birkaç kat ipek, iplikle karışık ve bir arada dokunduğundan atkılar, ince çözgüler arasında kalın olarak fark edilir. Hâresi, dokunduktan sonra, iki kızgın mengene arasında ezerek ve sürterek yapılır.

72 Çağman, 1993, s. 263.

73 Topkapı Sarayı Müzesi, Envanter no: 13/751.

74 Topkapı Sarayı Müzesi, Envanter no: 13/795.

75 Topkapı Sarayı Müzesi, Envanter no: 13/791.

76 Çağman, 1993, s. 265.

AHMED REFİK, Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591), İstanbul 1988.

——, Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1592-1688), İstanbul 1988.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, C. I, II, İstanbul 1990.

AND, Metin, 16. Yüzyılda İstanbul, İstanbul 1993.

——, "17. Yüzyıl Türk Çarşı Ressamları ve Resimlerinin Belgesel Önemi",

9. Milletlerarası Türk Sanatı Kongresi: Bildiriler, C. 1, Ankara 1995, s. 153-162.

ARAZ, Nezihe, “Eski Türk Kadın Kıyafetleri”, Sanat Dünyamız, S. 19, Mayıs 1980, s. 12-14.

ATASOY, Nurhan, “Selçuklu Kıyafetleri Üzerine Bir Deneme”, Sanat Tarihi Yıllığı IV, İstanbul 1971, s. 111-151.

——, “Topkapı Sarayı’ndaki Papuç ve Çizme Hazinesi”, Türkiyemiz, S. 5, Ekim 1971, s. 12-19.

——, Türk Minyatür Sanatı Bibliyoğrafyası, İstanbul 1972.

——, “Türk Giyim Kültüründe Devamlılık”, Sandoz Bülteni, Ocak 1984, s. 12-18.

BARKAN, Ömer Lütfü, “Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659), Belgeler, C. III, S. 5-6, Ankara 1968, s. 1-479.

——, “İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri”, Belgeler, C. IX, S. 13, Ankara 1979, s. 1-380.

BASSANO, Luigi da Zara, Costumi et I Modi Particolari della Vita de’ Turchi, Roma 1545 (Tıpkıbasımı yay. haz: Franz Babinger, München 1963).

BUSBECQ, O. G., Türk Mektupları (Çev: Hüseyin Cahit Yalçın), İstanbul 1934.

CENKMEN, Emin, Osmanlı Sarayı ve Kıyafetleri, İstanbul 1948.

ÇAĞMAN, Filiz, “Tanzimat’tan Önce Selçuk ve Osmanlı Toplumunda Kadınlar: Katalog”, Çağlarboyu Anadolu’da Kadın, İstanbul 1993.

ÇAĞMAN, Filiz-TANINDI, Zeren, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979.

ÇORLU, Salih Münir, “Osmanlı Tarihinde Kadın Kıyafetleri”, Tarih Dünyası, S. 2, Ocak 1965, s. 178-181.

DU LOIR, Les Voyages du Sieur Du Loir, Paris 1654.

EVLIYA ÇELEBI, Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1-15 (Çev: Zuhuri Danışman), İstanbul 1970.

FORLANI, Anna, "Jacopo Ligozzi nel Grand Serraglio", FMR-Mensile di Franco Maria Ricci, N: 1, Marzo 1982, Milano, s. 72-103.

FRESNE-CANAYE, Philippe du, Le Voyage du Levant en 1573 (Yay: M. Hauser), Paris 1897.

IORGA, Nicolas, Relations entre l'Orient et l'Occident, Paris 1923.

——, Les Voyageurs Français dans l'Orient Européen, Poitiers 1928.

IREPOĞLU, Gül, "Osmanlı Minyatür Sanatında Klasik Dönem", Türk Kültüründe Sanat ve Mimari, İstanbul 1993, s. 73-87.

——, "Osmanlı Sarayında Mücevher", Sanatsal Mozaik, Ekim 1996, s. 22-32.

——, "Rönesans'tan Günümüze Takı", Arredamento Dekorasyon, 1996, s. 89-94.

KAFADAR, Cemal, "Tanzimat'tan Önce Selçuk ve Osmanlı Toplumunda Kadınlar", Çağlar Boyu Anadolu'da Kadın, İstanbul 1993.

KOÇU, Reşat Ekrem, Türk Giyim-Kuşam Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983.

LA MOTRAYE, Aubry de, Voyages du Sieur de La Motraye en Europe, en Asie, en Afrique, La Haye 1727.

LE BRUYN, Corneille, Voyage au Levant I-II, Paris 1725.

MENAVINO, Giovanantonio, I Cinqve Libri della Legge, Religione et la Vita de' Tvrchi et della Corte, d'alcvne Gverre del Grand Tvrco, Fiorenza 1548.

——, I Costvmi et la Vita de' Tvrchi, Fiorenza 1551.

MUHARREM FEYZİ BEY, Eski Türk Kıyafetleri ve Güzel Giyim Tarzları, İstanbul 1932-1933.

NICOLAY, Nicolas de, Der Erst Theil von der Schiffart und Raisz in die Türckey und Gegen Orient, Nürnberg 1572.

—–, Le Navigationi et Viaggi nella Turchia, con sessanta figure, Anversa 1576.

PAKALIN, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III, İstanbul 1946.

REYHANLI, Tülay, İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599), Ankara 1983.

—–, "Nicolas de Nicolay'ın Türkiye Seyahatnamesi ve Desenleri", Erdem, C. 5, S. 14, Mayıs 1989, s. 571-605.

SEVİN, Nurettin, Onüç Asırlık Türk Kıyafet Tarihine Bir Bakış, Ankara 1990.

TANINDI, Zeren, Siyer-i Nebî (İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı), İstanbul 1984.

TEZCAN, Hülya, "Ferace", İslâm Ansiklopedisi, C. 12, İstanbul 1995, s. 349-350.

—–, "The Imperial Robe Collection at Topkapı Palace Museum", Silks for the Sultans, Milan, 1996, s. 10-30.

—–, "Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Pabuçları", P Dergisi, 1997, s. 91-104.

THÉVENOT, Jean, Relation d'un Voyage fait au Levant, Paris 1665.

—–, 1655-1656'da Türkiye (Çev: Nuray Yıldız), İstanbul 1978.

—–, Voyage du Levant (Yay. haz: Stéphane Yerasimos), Paris 1980.

ÜNVER, Süheyl, Geçmiş Yüzyıllarda Kıyafet Resimlerimiz, Ankara 1987.

VILLALON, Cristobal de, Viaje de Turquia, Madrid 1919.

——, Kanuni Devri'nde İstanbul (Çev: Fuad Carım), İstanbul 1964.

YERASİMOS, Stéphane, Les Voyageurs de l'Empire Ottoman (XIV. XVI. siècles), Ankara 1991.

İngiliz Yaşamında Türk İmgesi ve Etkileri / Doç. Dr. Netice Yıldız [s.921-933]

Doğu Akdeniz Üniversitesi Mimarlık Fakültesi / KKTC

Giriş

İngiliz-Osmanlı Diplomatik İlişkilerinin Başlaması

İngilizlerin Türklerle olan ilişkileri ticari amaçlarla diplomatik düzeyde gelişme yolunda 1570 yılında ilk admını atmıştır. Bununla birlikte coğrafi konumları itibarıyle biri Avrupa'nın en batısında, diğeri ise en doğusunda yer almasına karşın, İngiliz-Türk ilişkileri gerçekte Ortaçağlara kadar uzanmakta, Haçlı Seferlerine kadar gelmektedir. Ancak diğer Avrupa ülkelerine oranla iki ülke arasında 16. yüzyıl sonlarına kadar çok yoğun bir ilişki söz konusu olmamıştır.

Osmanlı-İngiliz ilişklerinin devlet düzeyinde başlangıcı 1583 yılında olup 1914 yıllarına kadar sürmüştür. Bu süreç içinde İngiliz sosyal yaşamındaki Türk imgesi ve bunun değişik şekillerde yorumlanması sonucu meydana gelen Türk etkileri, İngiliz kültür yaşamı içinde önemli bir yer tutmuştur. Bu makalede Osmanlı-İngiliz ilişkileri içinde özellikle İngiliz sosyal yaşamındaki Türk imgesi, Türk temaları ele alınacaktır.1 İki ülke ilişkilerinin diplomatik düzeyde başlaması özellikle İngiliz tüccarlarının oluşturduğu Turkey Company üyelerinin girişimleri ile başlamasına karşın, İngilizlerin Türklere olan ilgisi ve merakı gerçekte bu tarihlerden çok öncesine dayanmaktadır. Konunun sunuluşu açısından ticari amaca dayalı olarak başlayan diplomatik ilişkiler çerçevesinde başlamak ne kadar doğru olsa da, bu ilişkiler öncesinde özellikle İngiliz toplumunda Türkler hakkında olan bilgilerin bu ilişkilerin başlamasında da bir etken olduğundan, öncelikle I. Elizabeth devrinden önce İngiliz halkının Türkler hakkındaki bilgileri ve Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkilerini burada

kısaca ele almakta yarar vardır. Bu nedenle de konumuz iki ana başlıkta incelenecek, ilk kısımda I. Elizabeth devri öncesinde İngiltere'deki Türk imgesi, ikinci kısımda ise diplomatik ilişkiler çerçevesinde İngiltere'deki Türk imgesi ele alınacaktır.

I. Elizabeth Dönemi Öncesi

İngilizlerin Türkler ile İlişkisi ve İngiltere'de Türk İmgesi

15. yüzyılda özellikle Küdüs'e haç ziyareti amacı ile yapılan seyahatlerde İngiltere'nin yanı sıra Fransa ve Almanya'dan hareket eden hacı kafileleri önce Venedik'e gelip, buradan yollarına devam etmiş ve doğal olarak Akdeniz kıyılarındaki güzergahları boyunca Türklerle karşılaşmışlardı. İngilizlerin Türklerle karşılaştığı diğer bir yer ise Venedik idi. Venedik'te Türk tüccarlarının yanı sıra, sık sık vergi almak için gelen Osmanlı elçi kafilelerini görmek 15. yüzyılda çok sık olmamışsa da, 16. yüzyıldan itibaren mümkündü.2 Aynı yolla hac ziyareti yapan Devonshire'lı William Wey, İstanbul'un düşüşünden beş yıl sonra 1458'de 197 hacı adayından oluşan kafile ile ziyaretini 16 hafta içinde tamamlayıp, Venedik'e geri dönmüştü. Wey, çok kısa olan seyahatnamesinde Türklerden çok fazla söz etmemiş, sadece Rodos'ta bulunan ve İstanbul'un iskanı için oradaki halkı buraya sürgüne göndermeye çalışan II. Mehmet'ten söz etmişti.3 Bunun dışında Sir Richard Guylforde,4 Sir Richard Torkington ve Margery Kemp adlı bir kadın, haç ziyaretlerinin kısa da olsa birer dökümünü bırakmışlar, bunlar 19 ve 20. yüzyılda bulunup yayınlanmıştı.5 Genellikle bu hacılar Türklerin kendilerine yaptığı eziyetleri de gündeme getirmekle beraber, kadın hacı Margery Kemp, kendi soydaşları olan yol arkadaşlarının kötü muamelesi dışında çevreden kimsenin kendisine kötü muamele etmediğini yazmıştı. Genellikle Osmanlı kıyıları boyunca çizilen güzergahları nedeniyle fazlaca Türk ile karşılaşma şansı olmamıştı. Bu anılar içinde İstanbul ziyaretine cesaret eden bir Alman dışında başka bir

ziyaret henüz bilinmemektedir.6 Haç ziyaretine giden bu kişiler içinde geri dönerken Türk giysilerine bürünmüş olanlar da yok değildi. Hazine Lordu (1452-54) ve deniz işlerinden sorumlu olarak görev yapan (1454) Worcester Dükü Robert Tiptoft, Robert Fleming ve Philip Wenworth ile birlikte Calixtus III'ün sarayına elçi olarak gönderilmiş, bunu fırsat bilerek Kudüs'e haç ziyareti de yapmıştı. Lord Tiptoft, Türk giysileri ve başında bir türban ile İngiltere'ye dönmüştü.7

Mandeville Sayahatnamesi Orta ve Doğu Asya'da yaşayan Türklere oldukça yer vermişse de buradaki bilgilerin gerçekte Johannes Plano de Carpini, Guillaume de Ruberquis ve Odoricus'un seyahatnamelerinden alınmış olduğu sanılır. Dönemin pek çok edebi metninde aynı kaynaklardan alıntılara rastlanması, her üç seyahatnamenin de İngiltere'de 1550 yılları öncesi yaygın bir şekilde okunduğunu yansıtmaktadır.8 1576'da John Frammton tarafından İngilizceye çevrilen Venedikli Marko Polo'nun Seyahatleri'nde de oldukça canlı sahnelerle anlattığı Asya Türkleri ile ilgili bilgiler de Rönesans İngilteresi'nde Türkler hakkında bir ilginin oluşması için oldukça önemli bir kaynak olmuştur.9 16. yüzyıl başlarında gücünün en üst düzeyde olduğu Osmanlı İmparatorluğu, uzakta olan İngilizler için değilse de, tüm Avrupa devletleri için büyük bir korku ve tehdit unsuru olmuş, Katolik kilisesinin büyük bir nefretini kazanmış, aleyhte propagandalar ve yayınlar yapılmıştı. İtalya, bir Rönesans merkezi olarak İngiliz gençlerinin de eğitimlerini tamamladıkları bir yer idi. O yıllarda Türk tarihini yazanlar genellikle Venedikliler ve İtalyanlar olup, bunlar arasında Barletto, Minadoi, Sabellico, Menavino, Sansovino, Cambini gibi tarihçiler vardı. Türk aleyhtarı tarih kitapları böylece İngiliz gençleri tarafından da okunmakta ve memleketlerine taşınmaktaydı. Ancak 16. yüzyıl ortalarında İngiliz bilginleri için, Türkler'in kudret ve şöhretin en yüksek seviyesine erişmelerinin sırlarını araştırmak daha cazip gelmiş ve

Türklerin büyüklüğünün sebeplerini sorgulayan İngilizce ve başka dillerden çevrilmiş kitap ve risalelerde büyük artış ortaya çıkmıştı.10

Bunların ilki, seyyah Andrew Borde'un 1542'de neşrettiği Introduction to Knowledge adlı coğrafik ve etnolojik eserin Türkleri kısmen yeren, kısmen de öven bilgiler içeren kısmıdır. Bir diğeri ise Antoine Geuffroy'un 1543'te Fransızca olarak yayınladığı Türklerle ilgili eserin 1544'te Richard Grafton tarafından çevrilerek neşredilen "The Order of the Great Turckes Courte of hys menne of warre and of all hys conquestes with the summe of Mahometes doctrynes" adını taşıyan ve Osmanlı İmparatorluğu'na ait bilgi içeren ilk İngilizce eserdi.11 Peter Ashton ise Türklerin askeri teşkilatı ve disiplini üzerine önemli bir eser olan İtalyan tarihçi Paolo Giovio'nun kitabının Short Treaties upon the Turkes' Chronicles adı altında tercümesini yayınlamıştı. Bu eserde özellikle Beyazıt'ın Timur tarafından yenilmesini büyük bir coşku içinde anlatması, Türklerin gücüne olan hayranlık karşısında duydukları kin ve nefretin de açıkça belirtisi idi.12

Bu eserler dışında o dönemin devlet görevlerinde önemli rolü olan kişlerin ve soyluların mektuplarında Büyük Türk'e atıfta bulunuluyordu. IV. Henry, Timur'a tüccarlarına serbest ticaret izni vermesinden dolayı teşekkür etmek ve Beyazıt'ı yenerek kazandığı zaferi kutlamak için bir mektup gördermiş,13 VII. Henry ise Papa'ya Türklere karşı savaşmaları için çağrıda bulunmuş, yapmaları gereken hazırlıklardan bahsetmişti. VIII. Henry'nin mektupları arasında ise Macaristan Kralı'nın Sultan Süleyman'a karşı yardım isteği ile ilgili yazışmaları yer almıştı.14 Türklerin sınırlarını genişletme çabaları ve fetihleri sık sık bahsedilmekte idi. I. Elizabeth devrine ait neşredilen bazı mektuplarda da Büyük Türk'e ait haberler oldukça yaygındı. Örneğin, Lord Clinton'dan Sussex Dükü'ne yazılan 17 Haziran 1560 tarihli mektupta Nis'in Türkler tarafından fethi anlatılmıştı. Yine Sussex Düküne W. H. Honning'den yazılan mektupta

Madena Dükü'nün oğlunun Türkler tarafından esir alınmasının yanı sıra Beyazıt'ın oğlu Cem Sultan'ın bu savaşta esir alındığını, ancak Sultan'ın oğlunu sevmediğini yazmıştı. Ağustos 1570 tarihli Shrewsbury Kontesine Sussex Dükü'nün mektubunda Büyük Türk'ün Kıbrıs'ta Magosa ve Lefkoşa'ya yüz binden fazla bir ordu çıkardığı ve on iki bin askerin daha ilk hücumda şehit olması üzerine ordu komutanı Anadolu Beylerbeyi'ne savaşı kazanmazlarsa ülkeye dönüşlerinde kılıçtan geçirileceklerini bildirdiğini duyduklarını yazmıştı.15

İngilizlerin Türklerle olan ilgisi I. Elizabeth devrine kadar hemen hemen fazla olmamakla beraber, İngiliz edebiyatında ve özellikle saray eğlencelerinde bir Türk gibi davranmak veya giyinmek şeklinde yansımış, bunlar da kafalarında oluşan Türk imgesinin sosyal yaşama yansımaları olmuştur. Dönemin İngiliz sarayına ait kayıtları bu modadan çokça bahsetmektedir. Edebiyat metinleri içinde Türk imgesi ise genellikle Müslümanlar ve Saracenler (Araplar) olarak yansımakta, kafirler diye niteledikleri Müslümanlarla savaşarak Hristiyanlık uğruna ölme teması altında Türklerden sık sık bahsedilmekte idi. 13. yüzyıl İngiliz edebiyatının önemli metinlerinden olan Song of Roland'da Hıristiyan olmayanlar günahkar, Hıristiyanlar ise doğru yoldadır diye yapılan tanımlar16 Doğu dünyası ile görüşleri yansıtmakta idi. Sir Thomas Malory'nin yazdığı La Mort D'Arthur'da Romalılar ve Türklerle savaşmanın Hıristiyanlık uğruna yapılan kutsal savaş olduğu sıkça işlenmiş bir tema idi. Chaucer'in Cantenbury Tales'i de Türkler ve Haçlı Seferlerinden izlerle dolu olup17 özellikle Prologue kısmında şövalyenin Türk Sultanı ile işbirliği içinde diğer kafirlere karşı savaştığı18 yine "The Pardoner's Tale"de fetihleri ile ünlü Atilla'nın yaptığı pek çok evlilikten sonuncusunda düğünü esnasında sarhoşluğu ile düştüğü utanç verici haysiyetsiz halinden dolayı, gece

uykusunda burun kanaması sonucu öldüğünü anlatması19 gibi konularla Türk Sultanları ve Hanlarına da hikayeler boyunca yer yer atıfta bulunulur.

İngiliz Pazarında Türk Ürünleri

Haç yolculukları yanı sıra, ticari ilişkilerin de henüz daha iki ülke arasında bir anlaşma yokken on altıncı yüzyılın başlarında yoğunlaşmaya başladığı bilinir. 1511'den 1534 yılına kadar Londra, Southampton ve Bristol'den birçok büyük gemi Sicilya, Kandiye, Sakız, Kıbrıs, Şam Trablusu ve Beyrut arasında muazzam seferler yapıyorlardı. Hakluyt, bu gemilerin İngiltere'den Doğu'ya kersie denilen şayak, çuha, bez, "kardinal beyazı mermeri" (statue cardinal whites) diye anılan birtakım pamuklu kumaşlar getirip Osmanlı topraklarında sattıklarını, buralardan da İngiltere pazarlarında satmak üzere ipekliler, çeşit çeşit şaraplar, zeytin, susam yağı, pamuk, Türk halıları, biber ve tarçın gibi baharatlar götürdüklerini anlatır.20 14. yüzyıl sonunda yazıldığı sanılan Sir Gawain and The Green Knight'da sık sık yapılan ziyafetlerde Kral Arthur'un oturduğu yüksekçe olan masa ve tahtın üstünün zengin Tolousse ve Türkistan halıları ile donatıldığından bahsedilmiş ve bunların o yıllarda zenginliğin her zaman satın alabileceği lüks eşyalar olduğu tüm metin boyunca sık sık tekrarlanmıştı.21 İngilizler, ticari faaliyetlerinde sadece İngiliz gemilerini kullanmıyorlar, Kandiye, Raguza, Sicilya, Cenova, Venedik, İspanya, Portekiz gemilerinden de faydalanıyorlardı.22 İngilizlerin Akdeniz'e seyahatleri 1552 yılından itibaren ani bir duraksama göstermişti. Bunun nedeni çok fazla bilinmese de o yıllarda Avrupa'nın çok yöresinde olduğu gibi İngiltere'de de yaşanan ekonomik kriz ile ilgili olması ihtimalini İngiliz tarihçiler de onaylamaktadır.23

Bu ticaretin Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi onayı ile yapılması ise 16. yüzyıl ortalarına dayanır. İlk kez 1553 senesi sonlarında, Kanuni Sultan Süleyman, İran'a sefer yapmak üzere Halep'te kışladığı sırada, İngiliz

tüccarlarından Anthony Jenkinson'a bir ticaret izni vermişti. Sadece Jenkinson ve temsilcisine verilen bu özel izin, fevkalade hiç bir vergi ödemeksizin Türk limanlarında ticaret yapma imtiyazlarını tanımakta idi.24 Jenkinson'un kendisine verilen bu imtiyazlı ticaret izninden ne derece faydalandığı bilinmez.25 Ancak, bu yıllarda İngiliz gemilerinin Akdeniz kıyılarına geldiklerine ait herhangi bilgi günümüze gelmedi. Bunun nedeni kesin olarak bilinmemekle beraber, bazı tarihçi bilginlere göre Türklerin Akdeniz üzerindeki hakimiyetine, bazılarına göre ise tamamı ile İngiliz ekonomisi ile ilgili nedenlere dayanmaktadır.26

İngilizlerin Akdeniz'de yeniden görülmeleri, Türkler'in 1571'de İnebahtı Savaşı'ndaki yenilgiden sonradır.

Bu yıllara kadar, Doğu malları İngiltere'ye Venedik ve Ceneviz gemileriyle ulaşıyordu. Osmanlı hakimiyeti zayıflamakla beraber, Kıbrıs'ın fethi de Venediklileri zayıflatmış, uzak diyarlara deniz seferlerini sürdüremez duruma gelmişlerdi.27 Böylece Orta Doğu deniz yolları İngilizlere açılmış ve daha büyük sayıda gemilerle Akdeniz'de ticaret başlamıştı.28

İngiliz Osmanlı İlişkilerinin Diplomatik Düzeyde Başlaması

Türklerin askeri alandaki başarıları ve efsanevi zenginliği, gittikçe artan yünlü kumaş üretimini pazarlama arzusunda olan İngilizler'e çekici gelmişti. 1575 yılında Edrward Osborne ve Richard Staper adlı iki tüccar, Joseph Clements'i doğrudan doğruya Osmanlı İmparatorluğu ile ticaret yapma imkanlarını araştırmak üzere göndermişlerdi. Çok geçmeden Clements, III. Murad'dan Osborne'un temsilcisi William Harborne için de yol izni elde eder.29 1578 yılında yola çıkan Harborne, iki yıl sonra III. Murad'dan Venedik ve Fransızların engellemeye çalışmalarına karşın30 ilk kapitülasyonları almayı başarır. Mayıs 1580'de yürürlüğe konan ve 1923'de Lozan Antlaşması ile yürürlükten kaldırılan bu kapitülasyonlar, 1569'da

Fransızlara verilenler ile aynı idi.31 Bunun üzerine, Kraliçe Elizabeth de Osborne, Staper ve on meslektaşına Levant'e yedi yıllık ticaret imtiyazı verince, önceleri Turkey Company adı altında oluşan, daha sonra Levant Company diye isim değiştiren ve Türkiye'ye ticaret yapan tüccarların oluşturduğu ticari kuruluş meydana gelmişti. Yine William Harborne, kumpanyanın İstanbul'daki ilk temsilcisi, ayrıca Kraliçe'nin Osmanlı Sarayı'ndaki temsilcisi olarak atanmıştı.32 Tüccarların temsilcisi olarak 1583 yılında Susan gemisi ile gizlilik içinde yola çıkan ve İspanyolların saldırısına uğramaktan güçlükle kurtulan William Harborne,33 son derece zengin hediyeler ile ilk kez Osmanlı Padişahı'nın huzuruna kabul edilmiş ve Kraliçe'den getirdiği itimadnamesini Padişah'a sunmuştu.34 Bu hediyeler arasında 500 İngiliz Sterlingi değerinde, üzerinde av sahnesi, tarlada çalışan çiftçiler ve madencilerden oluşan bir taşra sahnesi olan, gümüşten yapılmış ve değerli taşlarla bezeli bir saat vardı. O günkü şartlarda teknoloji harikası sayılabilecek bu eserin pek çok hünerleri olup, saat başlarında tüm figürler otomatik olarak hareket etmekteydi. Bunun dışında gümüş ibrik ve leğen, altın varaklı tabaklar, kaseler, şişeler, içki kupaları gibi hediyeler yanında değişik cins av köpekleri ve işlemeli giysileri olan küçük köpekler de vardı.35 Kraliçe'nin namesi ile bu hediyelerin sunulmasını takiben elde ettiği kapitülasyonlar sonucunda Osmanlı - İngiliz ilişkileri resmi olarak başlamış ve 20. yüzyıl başlarına kadar sürmüş, 1914 yılında I. Dünya Savaşı'nın başlaması ile sona ermişti.

Bu ilişkilerin başlamasını sağlayan ve önceleri Turkey Company diye anılan Levant Company ise 244 yıl iki ülke ticaretinde etkin bir rol oynamıştı. Levant Company, sadece İngiltere'in ekonomisini yükseltmekle kalmamış, ülkenin kültür, sanat ve bilim alanlarına, coğrafya ve seyahatlere yol açmış, köleliğin kaldırılmasında etkin olmuş, uzak diyarlardaki insanlara da İngiliz medeniyetini tanıtmıştı.36

William Harborne'dan sonra, her üç yılda bir yeni bir elçinin Osmanlı Sarayı'na atanması ve ahidnameleri yenilemek üzere Padişah'a ve üst düzey yöneticiler ile Valide Sultan'a son derece zengin hediyeler getirilmesi adet olmuştu. Bu hediye verme geleneği, idari alanlarda reformlar yapıp, eski gelenekleri yıkan II. Mahmut zamanına kadar süregelmişti.37 II. Mahmut zamanından itibaren de İngiltere'den çeşitli vesilelerle daha çok nezaket icabı çeşitli hediyeler gönderilmişti. 1593 yılında çok değerli hediyelerle yeniden elçi gönderilip ve bu ahidname yenilenmiş, ancak hemen sonra Sultan III. Murat ölmüştü. Yerine tahta geçen III. Mehmet'in cülusunu kutlamak amacıyla gönderilecek elçi ve yeni bir hediyenin tüccarlara getireceği mali külfet üzerine uzun tartışmalardan sonra 1599 yılında gelebilmişti. Hector gemisi ile getirilip Padişah'a bu kez sunulan hediyeler diğer Avrupalı elçiler ve hükümdarlarını kıskandıracak denli zengindi.

Elçi Henry Lello tarafından sunulan bu hediyeler arasında bu kez son derece kıymetli bir orglu saat vardı. Bu saatin çizimi ve yapımcı ile ısmarlayan kişi arasında imzalanan kontrat iki buçuk asır sonra bulunmuş ve olağan üstü teknoloji harikası bir eser olarak 1877'de Illustrated London News'de yayınlanmış, daha sonraki yıllarda yapılan araştırmalar sonucunda bunun III. Mehmet'e verilmek üzere Dallam adlı org ustası tarafından yapılan orglu saat olduğu anlaşılmıştı. Bu hediyeler sadece Padişah'a değil, Sadrazam'a, vezirlere, Valide Sultan'a ve daha birçok yüksek dereceli saray görevlilerine verilmişti. Bu kez Safiye Sultan'a da çok değerli bir hediye gelmişti. Son derece güzel bir araba ve çeşitli kumaşlarla hoş kokulu esanslar Safiye Sultan'ı çocukça sevindiren hediyeler olmuş,38 bunun üzerine Kraliçe Elizabeth'e mektup yazıp, Ermeni Kira kadın vasıtası ile gayr-ı resmi bir şekilde ulaştırmaya çalışmıştı. Bu mektupların yerine ulaşıp ulaşmadığı kesin olarak bilinmemekle beraber, Dr. Skilliter tarafından

İngiliz ve Venedik arşivlerinde bulunup yayınlanan mektuplar Safiye Sultan'ın bu konudaki heyecanını bize yansıtmaya yetmiştir.39 Safiye Sultan'a 1593 yılında sunulan hediyeler, kraliçenin içinde bir portresi olan yakut ve elmas ile süslü bir mücevher, 3 büyük parça altın varaklı tabak, altın tel dokumalı 10 giysi, bir kutu içinde altın ve gümüş süslemeli cam şişe seti, 2 parça en iyi cins Hollanda kumaşı idi. Elçi Barton tarafından hediyelerin sunuluşunu anlatan görgü tanığı Richard Wrag, çok geçmeden Safiye Sultan'ın hediyelerini almasından hemen sonra, elçiye kraliçe Elizabeth'in nasıl bir hediyeden hoşlanabileceğini sordurtması üzerine, Barton, Safiye Sultan'a kraliçenin İngiltere'de bulunmayan, ihtişamlı ve Kraliçe'ye yaraşır bir Türk giysisinin çok makbule geçeceğini bildirmiş ve Safiye Sultan, altın işlemeli bir üst giysisi diye tanımlanan muhtemelen bir kaftan, gümüş işlemeli iç giysisi diye tanımlanan bir entari ile Türk tarzında işlemeli bir kemer ve itina ile yazılmış bir mektup göndermişti. Bu hediyeler M. Edward Bushell ve M. William Aldrige ile 30 Mart 1593'te karadan gönderilmiş, 10 Ağustos'ta Greenwich sarayına teslim edilmişti.40

Genellikle her elçi değişiminde veya cülus kutlamalarında iki ülke dostluğunun devamı ve ticari imtiyazların yenilenmesi amacı ile elçi kabul törenlerinde özellikle Osmanlı padişahları ve devlet görevlilerine hediyeler sunulmuş, bu törenler dolayısı ile İngilizlerin Osmanlı Sarayı'nı gözlemlemeleri mümkün olmuş ve gizem dolu Osmanlı Sarayı'na ait renkli anıların yayını İngiltere'de çoğalmıştı. Hector gemisi ile getirilen bu orglu saati sunan Barton'un yazışmaları yanında orglu saat yapımcısı Dallam'ın yazdığı anıları, bu kabul töreninin ihtişamını bugüne taşıyan bir döküman olmuş, ancak el yazması olarak hazırlanan bu seyahatname, her nedense Hakluyt ve Purchas'ın seyahatname dizininde yer almamıştı. 1848 yılında şans eseri British Museum tarafından satın alınmış ve Theodore Bent tarafından 1670 yılında elçilik rahibi olarak görev yapan Dr. Covel'in

anıları ile birlikte bir cilt halinde 1893 yılında yayınlanmıştı.41 Üç yüz yıl sonra yapılan bu yayın ve bunun gibi daha birçokları batılılaşma yolunda büyük bir yol katetmiş olan Osmanlı sarayının gizemine olan ilginin de bir göstergesi idi.

İngilizlerin ticari amaçla başlattığı bu ilişkiler 18. yüzyıl sonlarına kadar giderek artan bir dostluk şeklinde sürer. Bu ilişkiler çerçevesinde İngiliz elçileri zaman zaman sürtüşmelere de girmiş ve kısa aralıklarla duraksama göstermişse de, genellikle iyi ilişkiler içinde devam etmişti. Özellikle 18. yüzyıl sonlarına kadar İngiliz elçileri Saray'a yakın olmak için yoğun çaba harcamışlar, hatta Padişah'ın savaş seferlerine dahi katılmış, anılarını ülkelerine aktarmışlardı.

Elçi Barton'un 1596'da Macaristan seferine katılması olayı hem kendisi tarafından ülkesine nakledilmiş, hem de bu sefer sırasında dostluk kurduğu ve 1607 yılında İngiltere'ye giden Mustafa Bey tarafından İngiltere ziyaretinde görüştüğü kişilere nakledilmişti. Aynı olayı Selaniki de anlatmıştı.42 Bunun dışında Osmanlı İmparatorluğu'nun başka ülkelerle olan ilişkilerinde de zaman zaman aracı rölünü oynayan elçiler de olmuştu. 1699'da Osmanlı-Avustruya arasında imzalanan Karlofça antlaşmasında aracılık görevini yapan İngiliz elçisi Paget'in girişimleri,43 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılda ise ticari ilişkiler yanında, İngilizler, özellikle Hindistan ile olan bağlantılarından dolayı Orta Doğu'daki çıkarlarını korumak amacı ile politik alanlarda da zaman zaman Osmanlılarla işbirliği yapmaları, iki ülke ile ilgili sosyal ilişkileri de artıran olaylardı.

Bir Osmanlı eyaleti olan Mısır'a İmparator Napolyon liderliğinde 1799'da Fransızların bir sefer düzenlemesi ve burayı ele geçirme girişimleri, İngiliz-Osmanlı müttefikinin kurulması ile sonuçlanır. Amiral Nelson yönetimindeki İngiliz donanması Fransız donanmasını Ebu-Kır'da

yakarak yenilgiye uğratır. Ancak, bu dostluğun bedeli Osmanlı İmparatorluğu için ağır olur.

Önce Fransızların, hemen sonra da İngilizlerin dikkatini çeken Mısır anıtları Ejiptoloji biliminin Avrupa'da gelişmesine neden olurken bugün British Museum ve Louvre Müzesi'nin en zengin kolleksiyonları arasında olan Mısır eserleri Avrupa'ya taşınır. Bunu diğer arkeolojik eserler izler ve adeta Osmanlı toprakları arkeolojik araştırma yapmak için gelen bilinçli veya bilinçsiz kişilerce 19. yüzyılın sonuna kadar talan edilir. Yine Kırım Savaşı sırasında, İngilizler Türklerle yanyana Ruslara karşı çarpışmışlar, zaferler elde etmişlerdi.44

Ancak 1878 yılında Rus antlaşmaları sonucunda Osmanlı İmparatorluğu İngilizlere karşı en ağır bedeli ödemek zorunda kalmış ve Kıbrıs adasını Britanya Krallığı'na kiralamak suretiyle adadaki idari haklarını İngilizlere devretmiş, adada yaşayan Türkler ise bu idareye boyun eğmek zorunda kalmışlar, günümüzdeki Kıbrıs probleminin de başlamasına neden olmuştu.

Osmanlı İngiliz Diplomatik İlişkileri Sürecinde İngiltere'de Türk İmgesi

III. Murat'tan ticaret yapma izinini elde eden Wiilliam Hareborne ile I. Elizabeth'e gönderdiği metktuba karşılık I. Elizabeth Sultan'a yazdığı mektupta Doğu'nun en büyük, en ihtişamlı ve yenilmez İmparatoru diye hitap etmekte idi.45 Ancak I. Elizabeth'in Osmanlı Padişahı ile iyi ilişkilere girmesi bazı çevrelerce, o dönemin mektuplarından öğrenilebildiği kadar, Katolik Avrupa'ya karşı İngilizlerin Türklerle birleşmesi olarak nitelenmişti.46 I. Elizabeth'den sonra tahta geçen I. James de Avrupa'daki dindaşlarının duygularına kapılıp Türkler hakkında iyi duygular beslememişti. Turkey Company'nin ahidnameyi yenilemek için Osmanlı Sultanına göndermesini istedikleri mektubu "tüccarların hatırı olsun diye bir Hıristiyan prensine yakışmayacak bir davranışta bulunmak" istemediği gerekçesi ile de imzalamamak için direnmiş, ama sonunda imzalamıştı.47

Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi aynı yıllardaki İngiliz yazınında hala daha Türklere ve Müslümanlara karşı büyük bir kin ve nefret duygusu beslendiği de edebiyat metinlerinden de izlenmektedir. Jeremy Taylor Holy Land adlı eserinde insanlığın çektiği acıları anlatırken, her gün doğal afetlerle sayısız acı yaşayan insanları örnek verdikten sonra, yaşayan insanların çoğunun kafir, Yahudi veya Türk olduğu, Tanrı'nın büyük bir mutlulukla insanlığın hemen hemen yarısının epileptik, hasta ruhlu bir adamın yaydığı dine inanmasına müsaade ettiği, bunları Hıristiyanların önüne düşman olarak çıkardığı, insanlığın sadece İsa tarafından kurtarılabileceği gibi düşünceler belirtmiştir.48 Yine William Congreve'in Rokoko eğlencelerini yansıtan riskli aşkların söz konusu olduğu The Way of the World adlı oyunda Türklerden ve Müslümanlardan alay edercesine "Sakın Türklere gitme!" sözleri ile başlayıp, Türklerin kafir olduğu, üzüme inanmadığı, şarap içmediği, eğlenmeyi bilmediği ve kahve ve çayla vakit geçirdikleri gibi alaysı sözlerle bahsedilmiş, hatta bu konuda kısa bir de şarkı söyleyerek, Türkler hakkında görüş belirtilmiştir.49 Jonathan Swift de Against Abolishing Christianity in England adlı atheist düşünceler ile ilgili yazısında kiliseyi ve Hıristiyanlığı terkederlerse müttefikleri olan Avrupalıların kendilerine karşı geleceği, sürekli İranlılarla savaşan Türklerle bereberliğe girmenin gerekeceği, ancak kendilerinden daha fazla dindar olan Türklerle birleşmenin de pek fazla bir işe yaramıyacağı üzerinde durmaktadır.50

Türkler ile İlgili Yayınlar

İngilizlerin Osmanlılarla diplomatik ilişkilerinin başlamasına neden olan ticari amaçlı ilişkilere ait bilgilerin yanı sıra İngiliz ticaret gemilerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli liman kentlerine yaptıkları seferleri 16. yüzyılın son çeyreğinde yayınlanan kaynaklarda izlemek mümkündür. İngiliz ulusunun seyahatleri, denizciliği, serüvenleri ve buluşları hakkında

önemli bir eser yayınlayan tarihçi Sir Richard Hakluyt, 16. yüzyılda İngilizlerin Doğu'ya gerçekleştirdikleri seyahatlere de yer verir. İlk cildi 1599 yılında yayınlanan ve bir seyahatname antolojisi niteliğinde olan bu kitabında51 1575 yılından sonra ticari imtiyaz girişimleri ile yapılan seyahatler yanı sıra, 15. yüzyıla kadar giden daha önceki seyahat metinlerine de yer verilmişti. Bunlar arasında başlıca John Lock'un 1553'te, Roger Bodenham'ın 1551'de, John Newberry'nin 1579'da, John Fox'un 1577'deki seyahatleri yer almıştı.

Hakluyt'tan once tek olarak yayınlanan kitaplar da vardı. Thomas Sanderson 1586'da seyahatlerini yayınlamış, Antoine Geuffroy'un 1542'de yayınladığı seyahatleri 1569-70 yıllarında, Nicolas de Nicolay'ın 1551'de yayınlanan Türk yaşamı ve giysilerini anlatan kitabı 1585 yılında İngilizce'ye çevrilmişti.52 Hakluyt'un yayınladığı seyahatname antolojileri gibi eserler daha sonra da devam etmiş, 1625 yılında bu kez Purchas His Pilgrimes53 (Purchas'ın Hacıları) yayınlanmış, bunların arasında yer alan Sandys'in seyahatleri, Master Roberts Withers'in The Grand Signiors's Seraglio adlı eseri ve John Sanderson'un seyahatleri de yer almıştı. Fynes Moryson, kardeşi ile Kudüs ve İstanbul'a yaptığı seyahati de içeren 12 ülkeye yaptığı gezi anılarını anlatan üç bölümlü Moryson's Itinerary isimli kitabını 1617 yılında yayınlamıştı. 1600 yılında yayınlanan The Mahometan Turkish History'de Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini ve Padişahlarını ele almıştı. 1603 yılında Richard Knolls'un yayınladığı The Generall Historie of the Turk ise modern anlamda yazılan ilk tarih kitabı idi.54

Hac ziyaretleri dışında elçilik görevlilerinin de İngiltere'ye geri dönüşlerinde anılarını veya Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili öğrendikleri bilgileri kitap olarak yayınlamaları adeta bir gelenek haline gelmişti. 1636'da yayınlanan Sir Henry Blount'un A Voyage into the Levant, adlı

eserinde elçi kabul törenleri, saray ve devlet teşkilatı hakkında izlenimleri anlatılmıştı.

Bunun dışında daha derinlemesine tarih kitapları da yayınlayanlar vardı. Sir Paul Rycaut, önce elçi Lord Wichelsea'nin sekreterliğini yapmış, daha sonra ise İzmir'de konsolos olarak çalışmıştı. İngiltere'ye dönüşünde The Present State of the Turkish Empire adlı kitabı yayınlanmıştı. Bu kitabın ilk baskısının büyük Londra yangınında yok olduğu, o dönemdeki olayları şifreli harflerle günlüğüne yazan Sir Samuel Pypse'den öğrenilmektedir.55 1661 yılında yayınlanan Lord Heanage'in 11 sayfalık küçük boydaki kitabı56 da özellikle elçi kabul töreninin ihtişamını anlatan bir eserdi. R.D. imzalı Historical and Political Observations Upon the Present State of Turkey57 adlı bir kitapta sadece politik konular ele alınmamış, sanat, kültür, mimarlık ve yemek kültürü konularına da yer verilmişti. İsimsiz olarak Aaron Hill tarafından ilk baskısı 1609 yayınlanan History of the Ottoman Empire58 adlı kitapta da Türklerin tarihi yanısıra, padişahları, sanatı, edebiyat ve müziği, gelenek ve görenekleri gibi konular anlatılmış, çok sayıda gravür ile anlatılan konular canlandırılmıştı. Hill, kitabında zaman zaman İngilizlerin Osmanlı topraklarında bilgisizlikleri nedeniyle düştükleri komik durumları da aktarmaktan geri kalmamış, özellikle cinsellikle ilgili konuları da abartarak anlatmıştı. 1743 baskısındaki gravürler arasında Mısır'da bir mastaba kazısı, antik eser talanının başlangıcına bir örnekti. Böylece Osmanlı imgesi İngiltere'de sürekli olarak canlılığını sürdürmüştü.

Londra'ya Gelen Osmanlılar

Bu yayınlar ve 16. yüzyıl boyunca ticari girişimleri başlatmak amacı ile Osmanlı eyaletlerine İngilizlerin yaptıkları geziler dışında belki Londra halkı için heyecan yaratan olay, zaman zaman İngiltere'ye gelen elçi kafileleri idi. Osmanlı İmparatorluğu'nun İngiltere'ye temsilcilerini göndermeleri de aynı yıllarda başlar. 1580 yılına ait I. Elizabeth tarafından

Sultan III. Murad'a yazılan mektupta Padişah adına bazı gerekli levazım alımı için İngiltere'ye gelen Gabriel Defrens'ten bahsedilmekte idi. Kral, ülkelerinde bu kişiye karşı herhangi bir yanlış davranışta bulunulmaması için her türlü korumayı ve harcamalarını karşılamayı taahhüt etmişti.59 Gabriel, gerçekte bir Osmanlı değil ancak Fransız veya Hollandalı bir haberci olması muhtemeldi. Uzunçarşılı'nın neşrettiği Osmanlı belgelerinde İngiltere'ye gönderildiği bahsedilen Garabet, Nikola ve Ahmed adındaki kişilerden Garabet olmalıydı. Gabriel ile Kraliçe'ye hitaben bir de name yollanmıştı.60 Ahmet ve Nikola için yol izni çıkartılmasına karşın, İngiltere'ye gidip gitmediği kesin olarak bilinmemekte, Gabriel'in ise bir ay Londra'da kalmış olduğu Londra'da görevli İspanyol elçisi Medoza tarafından kralına yazdığı rapordan bilinmektedir.61 Kralın mektubu ise İngiltere halkı arasında bir Osmanlı tebaasına karşı bir nefret duygusunun varlığı, herhangi bir saldırı olasılığının büyük olduğunu anımsatmaktadır. Ancak bu seyahat ile ilgili bir bilgi henüz ortaya çıkmadı.

Bunlar içinde Londralılara gerçek bir Türk ve Türk giysilerini görme fırsatını veren nadir olaylardan biri Padişah adına Fransa ve İngiltere'ye seyahat eden ve her iki ülkede de uzun süre huzura çıkmak için bekleyen Mustafa Bey idi. Lord Burgley tarafından yazılan Salı Ağustos 1607 tarihli bir mektupta, Londra'da Kral I. James ile görüşmek üzere gelen ve huzura kabul edilmek için aylarca bekleyen Mustafa Bey ve beraberindeki heyet anlatılmıştı. Şüphesiz Mustafa Bey'in uzun süren bu ziyareti Londra'da Türk giysilerini ve davranışlarını daha çok insanın görmesini sağlamıştı.

Burgley, Mustafa Bey'i oldukça güzel görünüşlü cesur ruhlu, girişken, neşeli ve yardımsever bir kişi olarak tanımlamaktadır. Mustafa Bey, kendini ziyaret eden herkesi eğlendirmiş, onlara Türk geleneklerini sergilemiş, kendisi de İngiliz geleneklerinin bazılarına uyum sağlamıştı. Turkey Company yöneticisi Sir. Thomas Low'un yemek davetinde rahatlıkla

yüksek sandalyede oturarak yemek yemiş, kralın sağlığına kadehini kaldırmıştı. Mustafa Bey, Türk esirlerinin serbest bırakılması amacı ile önce Fransa'yı ziyaret etmiş, beraberinde 80 Fransız esiri getirip serbest bırakmış, buna karşılık Türk esirlerinin serbest bırakılmasını istemek amacı ile Kral'ın huzuruna çıkmak için aylarca beklemiş, kendisine bu konuda randevu ayarlayacağını söz veren kişi tarafından atlatıldığını anlaması üzerine Kral'a kendi bir mektup göndermiş ve görüşme konusunda ısrarlı olmuştu. Buradan Dover'e gelebilmek amacı ile Sir George Carew'den yol izin almış, Sir Thomas Waller'den de ziyareti sırasında ödenek ayarlamıştı.

Mustafa Bey Londra'ya maiyetinde bir kaç düzine Türk ile gelmişti. Ancak bunlardan sadece üçü itinalı, güzel Türk giysileri giymekte olup, diğerleri ise eski pabuçlar, kötü görünümlü giysiler içinde idiler. Mustafa Bey ise beraberinde getirdiği çok sayıda değişik zengin işlemeli kaftanları ve türbanlarını değiştirerek giymekte ve çevresine sergilemekte idi. Beraberinde ise gerektiği yerlere hediye olarak vermek üzere 21 parça altın ve gümüş işlemeli kumaş getirmişti. Ancak, burada da Mustafa Bey, Fransız kralının yaptığı gibi İngiliz kralı I. James tarafından kabul edilmek üzere beklemekten sabrı taşmıştı. Kral Salisbury'e geldiğinde ancak onu huzuruna kabul edebilecekti.62

Mustafa Bey dışında Londra'ya özellikle Padişahların tahta çıkışını haber vermek üzere zaman zaman İngiltere'ye elçi heyetleri gönderilmişti. 1619 yılında Sultan Osman'ın tahta çıkışını haber vermek üzere Hüseyin Çavuş, 1640 yılında I. İbrahim adında ismi bilinmeyen bir çavuş, 1687 yılında Sultan III. Süleyman'ın tahta çıkışına bildirmek üzere giden Ahmet Ağa bunlardan bazılarıdır.63 İngiliz sarayında zaman zaman Türk hizmetkarların da çalıştırılmış olabileceği sanılır. Kensington Sarayı merdivenleri üstünde betimlenen Türk giysili bir Polonyalı ve iki Türk

sahnesinde betimlenen kişilerin I. George'un sarayında çalıştırdığı Mustafa ve Muhammed adlı iki Türk hizmetkar olduğu sanılır.64

17 ve 18. yüzyıllarda İngiltere'ye gelen elçiler olmakla beraber, ikamet eden elçi olmamıştı. Londra anıları içinde de henüz başka bir Türk ziyaretine ait kayda rastlanmamıştır. Şubat 1795'te Londra'ya gelen Türk elçisi Yusuf Agah Efendi'nin kabul töreni de, İstanbul'daki elçi kafilelerinin ziyaretleri gibi büyük bir törenle gerçekleşmiş, Londra sokaklarında Türk elçisini görmek için insanlar yollara dizilmişti. St. James Sarayı'nın çevresinde elçi ve kafilesi kalabalıktan ilerleyememiş, güç anlar yaşanmıştı.65 Gentlemen's Magazine, elçinin kabul törenini renkli bir tablo çizerek anlatmış, elçinin arabasında saraya giderken gösteren bir resmini dahi yayınlamıştı.66 Bugün bir nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde (Envt. 434), renkli bir nüshası ise Londra'da Hampton Court'taki galerilerden birinde asılı olan gravürde bu kabul töreni betimlenmiştir. İlk daimi Türk elçisi olarak Yusuf Agah Efendi ve maiyetindekiler Gilrey ve Cruikshank adlı karikatür ustalarının bile konusu olmuştu. Gilrey'in karikatüründe elçi oldukça abartılı, erotik bir temada yansıtılmıştı. Elinde tuttuğu çok büyük, tomar halindeki itimadnamesi, ereksiyon halindeki bir cinsel organ izlenimini vermiş, kral şaşkınlık ile bakarken, bir eli ağzında tırnaklarını kemirmekte, diğer eli ile de yanda tahtında oturan kraliçenin bacaklarını tutmaktaydı. Kraliçe ise utanç içinde yelpazesi ile yüzünü yarı kapatmış, ama gizlice izlemeye devam etmekteydi. Törende bulunan başbakan ve diğer görevliler şaşkınlıkları yanında eğlenerek olayı takip etmekte, kraliçenin nedimeleri ise tahtın arkasındaki paravandan şaşkınlıkla izlemekte idiler. Çıplak minik bir maymun ise korku içinde kralın dizlerine kapanmıştı.

Kabulde elçi ile birlikte gelen diğer sefaret görevlileri de renkli giysiler içinde betimlenmişti.67 Gilrey bu kabul törenini 23 Aralık 1793 olarak

tarihlemişti. Elçi heyetinin kabulü konusunda Yusuf Agah Efendi'nin anıları izlendiğinde ise kral ve kraliçenin kabullerinin ayrı ayrı olduğu anlatılmış,68 bu karikatürün tam bir fantazi olduğu anlaşılmaktadır.

Bu tarihten sonra artık Londra'da Türkleri görmek olağan bir olaydı. Özellikle İran elçisi ile birlikte tiyatroya giden elçi Sadri Efendi'nin69 Covent Garden'daki tiyatrolarda Türk tarzında hazırlanmış bir locada bağdaş kurarak tiyatro veya opera izlemesini gösteren birkaç gravür, ayrıca Türk giysileri ile katıldığı davette etrafındaki kadınların hayret dolu bakışlarını yansıtan Cruikshank'ın karikatürü elçilerin saray davetlerine ve sosyal olaylara katılmalarını yansıtmaktadır.70 İlk kez Mirza Bey ile tiyatroya giden elçi Sadri Efendi'nin gördüğü oyun Rus ve Türkler arasındaki savaşı anlatan bir bale idi. Oyundaki Türk komutanı ülkesini Ruslara para karşılığı satmak istiyordu.71 Sultan Abdülaziz'in Londra seyahati ise yeniden Türk imgesinin İngiliz halkının gözünde büyümesine neden olmuştu. Bu ziyaret sırasında yapılan tüm törenlerde ve verilen tüm davetlerde binaların üstü Sultan Aziz'in portreleri ile Osmanlı bayrakları ve armaları ile süslenmişti. Bunlardan en ihtişamlısı Guildhall'daki kabul töreni olmuştu.

İngiltere'de özellikle Türklerin görüldüğü yer Londra borsa binası idi. Royal Exchange binası Londra'da tüm uluslararası ticaretin yer aldığı yerdi. Burayı betimleyen 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl gravürlerinde72 Türk giysili tüccarlar, o yıllarda İngiliz tüccarların Osmanlı İmparatorluğu'nda dolaştığı gibi Osmanlı tüccarlarının da İngiltere'ye gittiğini yansıtmaktadır. 26 Kasım 1712-1713 tarihli bir gümrük kaydı İzmir tüccarlarından Hacı Osman73 ve 4 Ağustos 1715 tarihli bir başka kayıtta ise Halchadura Perkiz ve Zahachary Gregory74 isimleri Osmanlı tüccarlarının Türk, Ermeni ve Rumlardan oluştuğunu göstermektedir.

İngiliz Edebiyatı ve Sanatında Türk İmgesi

Ortaçağ ve Rönesans dönemi resimlerinde Türk imgesi özellikle dini resimlerde, Bedford Hours gibi minyatürlü el yazmalarında İsa’nın doğumunu kutsamaya gelen üç doğulu kral figürlerinde kullanılan Türk giysili krallar ile özellikle duvar halılarında işlenen Kraliçe Bethsheba konusunda yer almıştır. Bunun yanı sıra, 1613 yılında Hampton Court sarayını gören Alman gezgin Dük John Ernest, burada tüm Türk Padişahlarının yarım boy portreleri ile güzel bir Türk kadının resminin asılı olduğunu izlediğini anlatmıştı.75

Türk imgesini görsel olarak sunan ilk eserlerin başlıcaları Türklere ait özellikle giyim kuşamı yansıtan Nichoals de Nicolay’ın seyahatnamesi ve John White adlı bir İngilizin bu seyahatnamelerden esinlenerek yaptığı desenler yanında Padişahların portrelerini gösteren Knolls’un tarih kitabındaki portrelerdir. Bu resimlerde görülen LJ monogramı Laurence Johnson’a aitti. Johnson’un bu portreleri İtalyan gravür ressamı Pietro Bartelli ile benzerlik göstermektedir. Ancak, Johnson’un bu gravürleri T. de Bry ve Biossard’dan aldığı sanılmaktadır.76 Bu yıllardan sonra gravürlü seyahatnameler de çoğalmış, Osmanlı Padişahları yanında Osmanlı İmparatorluğu’nun çeşitli yörelerini de yansıtan resimler bu seyahatnameleri süslemişti. George Sandys’in 1615 yılında yayınlanan seyahatnamesinde garip, ama hoş gravürleri, Peter Mundy’nin seyahatnamesindeki çizimler, William Lithgow’un türbanlı Türk giysisi ile kendisinin de betimlendiği resimleri ve Henry Maundrell’in 1703’de yayınlanan A Journey from Aleppo to Jerusalem adlı seyahatnamesindeki gayet muntazam çizimlerle yapılmış resimleri bunlardan sadece birkaçıdır.

16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında bu ilişkiler halk arasında da Türklere ait bir imgenin oluşmasına neden olmuştu. Bundaki en büyük etkenlerden biri daha alt tabaka insan kitlesine dahi hitap edebilecek tiyatro veya müzikli operalar idi. Christopher Marlow’un 1587’de sahnelediği

Tamburlaine oyunu, 1594-95'te sahnelenen The Mehmet, 1594-95'te Peele tarafından yazılıp sahnelenen The Turkish Mahomet, Irene, Couragegious Turk or Amurath, Lodowick Carlell'in The Famous Tragedy of Osmond the Great Turk (1637-1642), Thomas Kyd'in Soliman and Persida (1592), Roxalene and Mustafa,77 Thomas Goffe'un yazdığı The Raging Turk or Bajazıt the 2nd,78 1666'da Roger Boyle'un yazdığı Tradegy of Mustafa bunlardan bazıları idi. Türk'ün kahramanlığını genelde simgeleyen bu eserler, 18 ve 19. yüzyılda daha çok Harem çerçevesinde Padişahların ve Paşaların romantik aşk hikayeleri üzerine yoğunlaşmıştı. Roxalane, Aaron Hill'in yazdığı Zara, Solyman and Rossa gibi konular sık sık İngiltere tiyatrolarında oynanmıştı. Londra'nın bügün dahi eğlence yerlerinden biri olan ve tiyatroların odaklandığı Covent Garden tiyatrolarının kayıtlarında79 1732-1897 yılları arasında Zimri, Zubeide, A Day in Turkey, Ali Pacha, Antiquary, L'Odalisque adlı oyunların sık sık sergilendiği izlenir. Bunların çoğu müzikal opera idi.

Türk teması, opera ve bale sanatlarında da çok sık işlenmiştir. Beyazıt II adlı oyununda Hürrem Sultan rolünde oynayan Elizabeth Rachel Felix'in Hürrem Sultan giysileri ile bir resmi yapılmıştı. Londra'da Drury Lane'de Royal opera tarafından sahnelenen Il Seraglio adlı operayı bir haber konusu olarak veren The Illustrated London News gazetesi operanın bir sahnesini yansıtan bir resim de vermektedir.

Türk imgesinin sürekli olarak İngiltere'de gündemde kalmasına neden olan önemli bir unsur ise sayısız İngiliz soydaşının sürekli olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu değişik nedenlerle ziyaret etmesi idi. Bu gezginler, başlıca tüccarlar, diplomatlar, İngiliz aristokrasisi, din adamları, bilim adamları ve sanatçılar olarak gruplandırılabilir. Ticari faaliyetlerin yanısıra, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli yörelerini gezip, araştırmışlar, Türk gelenek ve görenekleri ile sanatını öğrenmeye çalışmışlar, hatta kimisi

Türk gelenekleri ve İslâm dinini benimseyerek Osmanlı topraklarında yerleşip, Türkler gibi yaşamayı yeğlemişlerdi.

Türk temalarına değinen İngiliz seyyahlar arasında diplomatlar başta gelmektedir. 19. yüzyıla kadar Levant Company tüccarlarının bazıları elçilerle birlikte Türk sarayına girebilmişler ve Padişah'ın yaşam tarzını kısmen gözlemleyip, anılarını yazınsal veya resimsel olarak ifade etmişlerdi. Böylece Doğu Sarayı çoğu kez egzotik temalarla ifade edilmişti. Elçilerin maiyetlerinde saraya girebilmek için İngiliz tüccarları, soyluları, araştırmacılar büyük bir gayret sarfetmişti.

İngiliz edebiyatında Türk temalı romanslar, masallar da sürekli yayınlanmıştı. Bunlarda da ana tema sarayın hareminde geçen aşk hikayeleri idi. 1773 yılında yayınlanan The Orientalist Tale80 çoğunlukla Türklerin konu edildiği masallardı. R. Migley'nin 1688 tarihli The Turkish Secretary81 ismi ile yayınlanan ve Türk yaşantısındaki gelenek görenekleri anlatan eser, Türklerin duygularını sessizce ifade etmekte olduklarını anlatmış ve aşk yaşamı yanında çiçeklerle ilgili simgeleri vermişti. Bunlardan 1801 yılında yayınlanan Tales and Romances of Ancient and Modern Times82 adlı beş ciltlik eserdeki Türk hikayeleri, yine 1801'deki Joseph Moser'in Turkish Tales adlı eseri yanında 1894 yılında yayınlanan Romances of the Old Seraglio83 19. yüzyılın başında olduğu kadar sonunda bile hala daha Türk haremi ile ilgili fantazilerin ilgi duyulan bir konu olduğunu yansıtmaktadır. Bunlar dışında Saray'ın hareminden olduğu iddia edilen kadınlarla ilgili öyküler de çok rağbet görüyordu. Abbot Provost'un History of A Fair Greek84 adlı eseri ve saraydan kaçan Cenevizli cariye Emilia'nın Sultan III. Ahmed'den kızı olduğu ileri sürülen Maria Cecilia'nın daha sonra Avrupa sosyetesindeki yaşamının konu edildiği kitap85 da bunlardan sadece ikisidir.

Londra'daki Türk Sergileri

1854 yılında, Kırım Savaşı sırasında halka savaşı sempatik göstermek gayeleri ile Türk temaları sık sık gazetelerde konu olmuştu.86 Kırım Savaşı kutlamaları ise iki ülke dostluğunun sembolleri ile dolu idi. Ömer Paşa'nın eşinin bestelediği bir Marş, Padişah'ın Üsküdar'da kamp kuran İngiliz Birlikleri'ne yaptığı ziyaret yanında, Türk arabası, kahvehanesi, doğulu masal anlatıcısı veya medrese gibi konularda yayınlanan resimler, Londra'da aynı yıl Drury Lane'deki Royal Opera'da oynanan Il Seraglio, bir taraftan çağdaşlaşmayı yakalayan bir Padişah ve saray çevresini yansıtırken, diğer taraftan da hala Orientalist gözle geleneksel kültürün İngilizlere yansıtılması çabalarını yansıtmaktadır. Londra'da Lord Mayor günü denilen özel bir günde Guildhall süslenmiş, üzerlerinde Ömer Paşa, Sultan Napolyon ve Vıctoria'nın resimleri olan bayraklar ve armaşar konmuş, açılışa gelen Türk elçisi büyük bir coşku ve alkış ile halk tarafından selamlanmıştı.87 İngiliz basını Türklerin Batılılaşma yolundaki çabalarını farklı bahanelerle de yansıtmaktan geri kalmamıştı. 1871 tarihli Art Journal'de çıkan bir haberde88 Padişah'ın İngiliz heykeltraş Fuller'e poz verip, Florensa'da yapılan bronz heykellerine değinmekte ve Kuran'daki tasvir yasağına atıfta bulunarak, çağdaşlaşma yolunda artık Türklerin de Hıristiyanlardan geri kalmadığı dile getirilmişti. Yine aynı magazinde Boulanger'in öğrencisi diye anılan Ahmet Efendi'nin (Şeker Ahmet Paşa) İstanbul'da ilk kez bir sergi düzenleyeceği ve bunu Pera yerine Müslümanların yaşadığı yer olan At Meydanı'nda (Sultan Ahmet Meydanı) bulunan sanat okulunda açacağı haberinde de Türklerin eski tabuları yenmeye çalıştığı anlatılmıştı.89

Bu yıllarda The Illustrated London News'de Türk adet ve geleneklerine, sanatına değinmekte, Türkiye'de görevlendirdiği sanatçıların yaptığı İstanbul'dan çeşitli manzaralar yayınlamakta idi. Padişah'a ait haberler ve saray ile ilgili bilgiler en çarpıcı olanlarındandır. Bu gazetede verilen

haberlerden biri90 ise aynı yıl içinde Londra'da Hyde Park Corner'de St. George Gallery'de açılan Türk Müzesi idi. Bir etnografya müzesi olarak açılan bu müzede Türklerin sosyal yaşamlarını yansıtan odalar düzenlenip sergilenmişti. Bu müzenin The Catalogue of the Oriental Museum (Müze-i Osmaniye fi Londra) adı ile yayınlanan küçük kataloğunda da bu sahnelerden bazılarının resimleri ve açıklamaları verilmiş, Illustrated London News'de ise bu müzeyi anlatan bir makalede Türkler aile yaşamlarında olduğu kadar devlet işlerinde ya da yabancıları izlemekte de her zaman kıskanç bir kişilikleri olduğu yorumu yapılmıştı.

Günümüzde ise tarihe karışan Osmanlı imgesi sahnelerde görülen Saraydan Kız Kaçırma, Hürrem Sultan gibi operalarda, yazın alanında, müzikte ve özellikle Türk dansözleri ve oryantal dansı, eğlence merkezlerinde yapılan Türk çadırları ve köşkleri veya minyatür camileri, türbanlı giysili sirk çalışanları, döner kebap gibi yiyeceklerde ve daha birçok alanda renkli görüntülerle canlılığını korumakta, Türkler hakkında orientalist bakış açısı azalsa da devam etmektedir. Özellikle Anadolu gezileri ve buralarda yapılan sosyoloji, antropoloji çalışmalarına yansımaktadır.

Londra'da yaşayan Türk sayısının kabarıklığı ise Türk simgesi ile tanışıklığı sağlamıştır. Ancak sık sık açılan Osmanlı sergileri ve müzayedelerde yüksek fiyatlarla satılan Türk eserleri Osmanlı sanatına olan ilginin göstergesi iken Beatrice Small'un yazdığı The Kadın or Valide veya A Love For All Time, Kenize Murat'ın Memoirs of an Ottoman Princess veya Harem Suare gibi filmler de hala daha Osmanlı imgesini ve sarayını esrarengiz ve gizlerle dolu bir konu olarak anımsatmaktadır.

1 Osmanlı-İngiliz ilişkileri üzerine uzun yıllardır özellikle Londra'da British Library'de yapılan çalışmalarda iki ülke kültüründeki etkileşim konusunda geniş bilgi toplanmıştır. Konunun yeniden toparlanıp, yayına

hazırlanması için 2000 yılında Oxford Üniversitesi, Doğu Araştırmaları Merkezi'ne bağlı Barakat Kuruluşu'ndan verilen maddi destekle İngiltere kütüphanelerinde üç aylık bir çalışma daha yapılmış ve bu konuda bir kitap hazırlığı başlamıştır. The Barakat Trust'ı, yöneticisi Dr. Julian Raby'i ve herşeyden de öte beni bu konuda yetiştiren değerli hocam Prof. Dr. Nurhan Atasoy'u burada minnetle anmak istiyorum. Ayrıca bu makaleyi, Osmanlı-İngiliz ilişkileri alanında değerli çalışmalar üreten ve zamansız vefat eden Dr. Susan A. Skilliter anısına atfediyorum.

2 Deborah Howard (2000). Venice and the East, Yale: Yale University, s. 44, 111.

3 Robert Schowoebel (1967). The Shadow of the Crescent and the Renaissance: Image of the Turks (1453-1517), Nieuwkoop B. De Graaf, s. 179, 181; William Wey (1857). The Itinerary of William Wey, Fellow of Eton College, to Jerusalem, AD. 1458 and A. D. 1450 and to St. James of Compestella, A. D. 1456, London: Roxburghe Club.

4 Robert Schowoebel (1967). s. 185; H. Ellis (ed.) (1851). The Pylgrymage of Sir Richard Guylforde to the Holy Land, A. D. 1506, London, s. 11-15.

5 Robert Schowoebel (1967). s. 193'den naklen: W. J. Loftie (ed.) (1885). Ye Oldest Diarie of Englysshe Travells, London, s. 55; E. Gordon Duff (ed.) (1893). Information for Pilgrims unto the Holy Land, London; W. Buttler-Bowden (ed.) (1936). The Book of Margery Kemp, 1436, London, s. 116.

6 Robert Schowoebel (1967). s. 193-196.

7 Robert Schowoebel (1967)'den naklen: R. Mitchell (1938). John Tiptoft (1427-1470), London, s. 41, 42, 46, 47, 61.

8 Hamit Dereli (1951). Kraliçe Elizabeth Devrinde Türkler ve İngilizler, İstanbul, s. 11-21.

9 A.g.e., s. 17-18.

10 A.g.e., s. 24-29. Samuel C. Chew (1937). The Crescent and the Rose, New York, s. 104-120.

11 Hamit Dereli (1951). s. 25.

12 A.g.e., s. 26.

13 Sir Henry Ellis (1969). Original Letters of English History, First Series C. I, s. 54-55.

14 A.g.e. C. I, s. 48, 341, 344.

15 Thomas Wright ed. (1838). Queen Elizabeth and Her Times-A Series of Original Letters, Selected From the Private Correspondence of the Lord Treasurer Burgley, The Secretaries Walsingham and Smith, Sir Cristoph Hatton and most distinguished persons of the period. II Cilt, London. Cilt I s. 29, 41, 375.

16 Geoffrey Lewis (1984). Turks and Britons Over Four Hundred Years, Four Centuries of Turco-British Relations, Studies in Diplomatic, Economic and Cultural Affairs, Ed. William Hale & Ali İhsan Bağış, s. 124.

17 Hamit Dereli (1951). s. 7-8.

18 Frank Kermode-John Hollander (ed.) (1973). Chaucer, Cantebury Tales: Prologue, The Oxford Anthology of English Literature Cilt I, s. 133.

19 Frank Kermode-John Hollander (ed.) (1973). Jeremy Taylor, Holy Dying, The Oxford Anthology of English Literature Cilt I, s. 266-267.

20 Hamit Dereli (1951). s. 36; Sarah Searight (1979). The British in the Middle East, London, s. 16.

21 Frank Kermode-ohn Hollander (ed.) (1973). Jeremy Taylor, Holy Dying, The Oxford Anthology of English Literature Cilt I, s. 288, 308.

22 Hamit Dereli (1951). s. 16.

23 Fernand Braudel (1966). The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, Cilt I, s. 614, 615.

24 Mübahat S. Kütükoğlu (1974). Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri I (1580-1838), Ankara; Sarah Searight (1979). s. 16.

25 A.g.e., s. 16.

26 Mübahat S. Kütükoğlu (1974). s. 7.

27 A.g.e., s. 7.

28 Fernand Braudel (1966). Cilt I, s. 614-615.

29 Richard Hakluyt (1599-1603) The Principal Navigations, Voigages, Traffiques and Discoveries of the British Nation, London'dan naklen Alfred Wood (1935). A History of the Levant Company, Oxford, s. 8; Akdes Nimet Kurat (1952). Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1533-1610). Ankara, s. 13; Hamit Dereli (1951). s. 70; Mübahat S. Kütükoğlu (1974). s. 11.

30 Anonym. (1825). Account of the Levant Company, London, s. 3; I. I. Podea (1938). A Contribution to the Study of Queen Elizabeth's Eastern Policy 1590-1593, Cluj, s. 1.

31 Susan A. Skilliter (1984). William Harborne, The First English Ambassador 1583-1588, Four Centuries of Turco-British Relations, Studies in Diplomatic Economic and Cultural Affairs, ed. William Hale & Ali İhsan Bağış, London: The Eoathen Press, p. 14.

32 Sarah Searight (1979). s. 17.

33 Susan A. Skilliter (1984). s. 18-19.

34 Hamit Dereli (1951). s. 78-79; Stanley Mayes (1955). An Organ for the Sultan, London, s. 41.

35 Richard Hakluyt (1599-1603). s. 257; Public Record Office (P. R. O), Calendar of State Papers, C. S. P.), Turkey I. 4; Tülay Reyhanlı (1984). s. 55; Susan Skilliter (1984). s. 21.

36 Theodore Bent (ed.) (1893). The Early Voyages and Travels in the Levant: Introduction, London, s. ii.

37 Robert Walsh (1836). A Residence in Constantinople, Cilt II, London, s. 297.

38 Stanley Mayes (1955). s. 57-59; Th. Bent (ed.) (1893). The Early Voyages and Travels in the Levant: The Diary of Master Thomas Dallam, London, s. 57-58, 66.

39 Susan A. Skilliter (1965). Three Letters From the Ottoman “Sultana” Safiye to Queen Elizabeth I, Documents from Islamic Chanceries First Series, Ed. By S. M. Stern & R. Walzer, Cilt III, Oriental Studies, s. 146.

40 Susan A. Skilliter (1965). s. 133. Sir Herny Ellis (1969). Original Letters of English History, First Series, Cilt 3, s. 52.

41 Stanley Mayes (1955). An Organ for the Sultan, London: Putnam, s. 11.

42 Geoffrey Lewis (1984). s. 125. Lewis, ayrıca Selaniki Efendi tarihine değinerek, Barton’un muazzam derecede Türkçe bildiğini de aktarmıştı.

43 William Hale (1984). Introduction: The Historical Background, Four Centuries of Turco-British Relations, Studies in Diplomatic Economic and Cultural Affairs, ed. William Hale & Ali İhsan Bağış, London: The Eothen Press: s. 2; C. J. Heywood (1984). English Diplomatic Relations with Turkey 1689-1698, Four Centuries of Turco-British Relations, Studies in Diplomatic Economic and Cultural Affairs, s. 29.

44 Netice Yıldız (1987). s. 1; Netice Yıldız (1990) Anglo Turkish Relations: Turkish Influences on British Life and Art, New Cyprus, June 1990, Cilt VI, No: 1, s. 15-16; Netice Yıldız, (1992). İngiliz Osmanlı İlişkileri Sürecinde İngiliz Sanat ve Sosyal Yaşamındaki Türk Etkileri, Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi, sayı: 11, s. 41. Netice Yıldız (1992). İngiliz Basını ve Arşiv Belgeleri Işığında Kırım Savaşı ile ilgili Bazı Sosyal Etkinlikler, Tarih ve Toplum, Cilt 19, Temmuz 1992, s. 24-29.

45 Susan A. Skilliter (1977). William Harborne and the Trade with Turkey 1578-1582, Oxford: Oxford University Press, s. 69.

46 Thomas Wright (1838). Queen Elizabeth I and Her Times, London, s. 446-47.

47 Henry Ellis (1969). Original Letters Illustrative of English History, in Three Volumes, London, First Series Cilt 3, s. 88.

48 Frank Kermode-John Hollander (1973). Jeremy Taylor, Holy Dying, The Oxford Anthology of English Literature Cilt I, s. 1545.

49 A.g.e., C. I, s. 1661, 1717.

50 A.g.e., C. I, s. 1766.

51 Richard Hakluyt, (1599-1603). Principal Navigations, Voiages, Trafiqyes and Discourses of the English Nation, London.

52 Bu eserlerin dizini için bkz. Stephane Yerasimos (1991). Les Voyageurs Dans L'Empire Ottoman (XIV-XVIé sıécles), Bibliographie, Itinéraires et Invertaire Des Lieux Habités, Ankara, s. 199, 214, 224, 229, 330, 367, 380, 323 vs. Ayrıca Berna Moran (1964). Türklerle İlgili İngilizce Yayınlar Bibliyografyası, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları; Harold Bowen (1945). British Contributions to Turkish Studies, London.

53 Samuel Purchas ed. (1625). Purchas His Pilgrimages in Five Books the Sixth Contayning Nauigations, Voyages and Land Discoueries with Other Historical Relations of Africa etc. by English Men and Others, Modern and Ancient. London. Chapter VIII, s. 1274-1306, 1580-1607, 1621 vb.

54 Netice Yıldız (1987). s. 28; Hamit Dereli (1951). s. 29; Tülay Reyhanlı (1984). 10; Sarah Searight (1979). s. 78.

55 Thodore Bent (1893). Early Voyages and Travels in the Levant, (edited with an introduction and notes.), London: Hakluyt Society, s. vi.

56 Lord Heneage Finch (1661). A Narraitve of Success of the Voyage of the Right Honourable HENEAGE FINCH, Earl of Winchelsea, Viscount Maidstone, Baron Fitz-Herbert of Eastwell … His Majesties Ambassadour extraordinary to the High and Mighty Prince Sultan Mehmet Han, Emperour of Turkey, from Smyrna to Constantinople, His Arrival there, the manner of his Entertaintment and udience with the Grand Vizier and Grand Seignior. London: Printed by I. R.

57 R. D. (1683). Historical and Political Observations Upon the Present State of Turkey, London.

58 Aaron Hill (1709/1743). A General History of the Ottoman Empire, London.

59 Susan A. Skilliter (1977). s. 143.

60 İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1949). On Dokuzuncu Asır Başlarına Kadar Türk İngiliz Münasebatına Dair Vesikalar, Belleten, Cilt XIII, sayı: 5, Temmuz 1949, s. 575.

61 Susan A. Skilliter (1977). s. 130.

62 Henry Ellis (1846/1969). Original Letters: Illustrative of English History, Cilt III., London, ilk seri, s. 83-88.

63 Faik Reşit Unat (1968). Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri, Ankara, s. 221-236.

64 R. Baldwin (1773). The Beauties of England, London; Anonim (1998). Kensington Palace, The Official Guidebook, London, s. 21.

65 John Watkins (1819). Memoirs After Her Most Excellent Majesty Sophia Charlotte, Queen of Great Britain from Authentic Documents, London, s. 419.

66 The Gentlemen’s Magazine, Cilt 63, Jan-June 1795, London, s. 273; John Watkins (1819) Memoirs of Her Most Excellent Majesty Sophia

Charlotte, Queen of Great Britain from Authentic Documents, London, s. 419.

67 Catalogue of Prints and Drawings in the British Museum, Political and Personal Satires, Cilt I-II, London, s. Cilt 7, s. 46.

68 Yusuf Agah Efendi (1833). Account of the Mission of Yusuf, Agha, Ambassador From Turkey to the British Court Written by Himself, Tr. From the Turkish by Ritter Joseph Von Hammer, (From the Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Cilt III, London.

69 Mirza Abul Hassan Khan (1988) A Persian at the Court of King George 1809-10, London: Barrie & Jenkins, s. 133.

70 Catalogue of Prints and Drawings in the British Museum, Political and Personal Satires, Cilt I-II, London, s. Cilt 7, s. 72.

71 A.g.e., s. 133.

72 Bkz. Ann Sounders (ed.). (1997). The Royal Exchange, London: Topographical Society, s. 204 Fig. 74, 75, 82. Bazı gravürlerin dialarını çekmeme izin veren Guildhall Library yetkililerine ve şu anda kapalı olduğu halde Royal Exchange Arşivi'ni bana açan Mr. James Watt'a teşekkürlerimi sunarım.

73 P. R. O, C. S. P-Treasury Books 1712-1713, London Cilt 27, (1-2) s. 93. Hacı Osman ile ilgili kayıt gümrükte vergi alınan mallar arasında bulunan ve hediye etmek amacı ile getirdiği, ancak yasak maddeler olarak el konulan Türk işlemelerin geri verilmesi amacı ile yazılmıştı.

74 P. R. O. -C. S. P., Treasury Books 1714-1715, Cilt 29, (1-3) s. 664.

75 William Brechley Rye (1865). England as Seing by Foreigners in the Days of Elizabeth and James the First, London, Cilt 3, s. 163.

76 Netice Yıldız (1987). s. 28; Hamit Dereli (1951). s. 29; Tülay Reyhanlı (1984). 10; Sarah Searight (1979). s. 78.

77 Samuel C. Chew (1937). The Crescent and the Rose, Islam and England During the Renaissance, New York, s. 469-498.

78 Thomas Goffe (1631). The Raging Turke or Baizet The Second, A Tragedie written by Thomas Goffe, Master of Arts, and student of Christ-Church in Oxford, and acted by the students of the same house. London, Printed by Augustus, for Richard Meighen.

79 Henry Saxe Wyndham (1916). The Annals of Covent Garden Theatre from 1732 to 1897 with 45 Illustrations, London: Chatto & Windus. Cilt I s. 143, 184, 253 Cilt II s. 2, 5, 184.

80 Sir Launcelot Greaves et Al. (1773). The Orientalist, A Volume of Tales After the Eastern Tale by the Author of Roderick Random, Sir Lancelot Greaves, etc. and Others, Dublin.

81 R. Midgley (1688). The Turkish Secretary, Containing the Art of Expressing ones thoughts without Seing, Speaking or Writing to one another with circumstances of a Turkish Adventure as also a most curious relation of several particulars of the Serail that have not before now ever been made publick, tr. by the author of the Monthly Accounts, London.

82 Anonim (1801). Tales and Romances of Ancient and Modern Times in Five Volumes, London: Printed by Samson Low, Berwick Street, Soho, for T. Hurst Peternoster Row. Bu kitapta yer alan Türklerle ilgili masallar Josep Moser'in eserleri idi.

83 H. N. Crellin (1894). Romances of the Old Seraglio, London: Chatto & Windus.

84 Abbot Provost (1741). The History of A Fair Greek, who was taken out of Seraglio at Constantinople, and brought to Paris by a Late Ambassador, at the Ottoman Port, interspersed with surprising adventures of several other Slaves. By Abbot Provost, Almoner to His Serene Highness the Prince of Conti, London, 2 volumes.

85 Maria Cecilia (1788). Maria Cecilia: or the Life and Adventures of the Daughter of Achmet III. Emperor of the Turks, from the French. In two volumes. London.

86 Bkz. Netice Yıldız (1992).

87 Illustratred London News July 1853, Cilt 23, s. 580.

88 Art Journal (1871). s. 127.

89 Art Journal (1873). s. 93.

90 The Illustrated London News, Cilt 25, 1854, s. 161, 306.

Barok Devirde İngiltere'de Türk Kültürü / Dr. Gülgûn Üçel Aybet [s.934-943]

Mimar Sinan Üniversitesi / Türkiye

17. Yüzyıldan Önce İngiltere’de Türklerle İlgili Yayınlar

Ondört ve onbeşinci yüzyıllarda İngiltere’de Türklerden bahseden eserler genellikle Fransızca ve İtalyanca metinlerin adapte veya çevirilerden ibarettir. Bu devirlerde Avrupa’da Doğu üzerine yazılmış eserlerin kaynakları görgü tanıklarının hatıratlarıdır. Bu görgü tanıkları misyonerler, Fransız ve Venedik tacirleri idi. Örneğin, misyoner Rubrucklu Williams 1255 yılında Konya’da Fransız tacirlere rastladığını yazar.

Venedikli tacir Marko Polo’nun (1254-1324) seyahatnamesi ancak 1570 yılında John Frampton tarafından İngilizceye çevrildi ve İngiltere’de yayınlandı. Marko Polo’dan önce Uzak Doğu’da seyahat eden misyonerlerin hatıratları 14. yüzyıl İngilteresi’nde bazı eserlere kaynak olmuştur. Boccaccio’dan adaptasyon yapan Causer (1340-1400) “Knight’s Tale” adlı eserinde İdil bölgesindeki Tatar Devleti ve bu devletin başkenti Saray’dan bahseder. Boccacio’nun “ Decameron “ adlı kitabında da Doğu ile ilgili bilgiler vardır. Causer Boccaccio muhtemelen 1253 yılında Türk-Moğol Devleti’nin başkenti Saray’a seyahat etmiş olan Hollanda’lı rahip Rubruquis’in hatıratından esinlenmiştir.

İngiltere’de 14. yüzyılda Türkler ve Doğu’ya ait bilgi veren bir eser Sir John Mandeville’in seyahatleridir. Kitabın yazarı Liége’li Jean d’Outremeuse veya Burgogne’dır. Eser Liége’de Fransızca yayınlanmış ve daha sonra Lâtince ve İngilizce’ye tercüme edilmişti. Fransızca yazılmış olan “Mort d’Arthur” adlı kitap İngiltere’de 1471 de Thomas Malory tarafından İngilizce’ye çevrildi. Bu eserde Haçlı seferleri sırasında

şövalyelerin Türklerle savaşları anlatılır. Causer'in "Canterburry Tales" inde şövalyeler ile Türkler arasındaki savaşa dair bir cümle geçer.

Avrupa'da Haçlılar ve Türklerin savaşlarına dair ilk bilgilere Haçlı seferlerine katılmış görgü tanıklarının Fransızca ve Lâtince hatıratlarında rastlanır. "Histoire Anonyme de la Premier Croisade" adı ile bilinen bir hatıratta I. Haçlı Seferi'nde (1095-1099) 1097 yılında Anadolu'da Selçuk Türkleri ve Haçlılar (Bohemond'un kumandasında) arasındaki savaşlar anlatılır. Ayrıca Anadolu ve Türkler hakkında bilgi verilir. (L. Bréhier, ed. Paris)

Tyre Başpiskoposu William'ın yazdığı "A History of Deeds done Beyond the Sea" (İng.trc. Emily Atwater & A.C. Krey, U.S.A., 1943.) adlı hatıratta Anadolu'da İznik dolaylarında I. Kılıç Arslan'ın (1092-1106) Haçlı ordusuna karşı kazandığı zafer anlatılır. Bu Haçlı seferine İngiltere Kralı II. William'ın (Rufus) kardeşi Normandiya Dükü Robert ve Lord Stephen de katılmışlardı.

1147-1149 yılları arasında II. Haçlı Seferi'ne ait gözlemlerini yazan Odo'nun (Deuil'den) eseri "De Profectione Ludovici in Orientem" adı ile bilinir. (İng.trc. Virginia Gingerick Berry, U.S.A. 1948.) Bu sefere İngiltere'den Surrey ve Warren Kontu William (1138-1148) da katılmıştı. Bu hatıratta Bizans İmparatoru Manuel Comnen'in Türkler ile yaptığı barış antlaşması ve Alman ordularının Anadolu'da Selçuk Türkleri ile savaşı anlatılır. Eserde ayrıca Haçlı orduları (Franklar) Balkanlardan geçerken Türk asıllı Peçenek ve Kumanlar ile Haçlılar arasındaki savaşlardan söz edilir.

15. yüzyılda Osmanlı Tarihinden bahseden bir eser Lâtince aslından A. Murray tarafından İngilizceye çevrilerek 1482 yılında Londra'da yayınlandı. 1481'de Gulielmus Coursin tarafından yazılan bu eser, Osmanlı donanması tarafından Rodos adasının kuşatılmasını konu alır. Gulielmus

Coursin, Osmanlı donanması kumandanı Mesih Paşa tarafından 1479-1480 yılında Rodos adası kuşatıldığında Rodos'daki şövalyelerden biri idi. 1481 de Kopenhag'da yayınlanan Lâtince metnin başlığı: " "Obsidionis Rhodione Urbis Descripto"dur.

16. yüzyıl sonlarına kadar İngiltere'de Türkler ile ilgili yayınlar genellikle İtalyanca, Lâtince ve Fransızca'dan tercümelerden ibaret kaldı. Bu gecikme siyasî ve ekonomik faktörlerden kaynaklanır. Öncelikle 15. yüzyıl ortalarına kadar İngiltere ve Fransa arasındaki " Yüzyıl Savaşları"nın İngiltere'de olumsuz etkileri oldu. Ayrıca, Akdeniz ticaretinde Venediklilerin egemen olması, İngiliz ticaretini tehdit etmesi İngiltere'nin Akdeniz ülkelerinde ticaretini engelledi.

15. yüzyıl sonlarında VII. Henri'nin İngiltere'yi bir Ortaçağ devletinden modern bir devlet haline geçirmek amacı ile aldığı ticarî ve ekonomik önlemler yeterli değildi. Henri, bir süre için Venedik Hükûmeti ile anlaşma yaparak İngiliz ticaret gemileri için Akdeniz'de bir ortam hazırlamıştı.

Buna paralel olarak kültürel alanda bazı gelişmeler oldu. 1498'de Oxford Üniversitesi'ne gelen Rotterdamlı Erasmus, İngiliz üniversitelerinde Lâtince ve İtalyanca eğitimi başlattı. Bu tarihlerde İngiltere'de en çok okunan kitaplar ünlü yayıncı Caxton'un yayınladığı eski İngiliz şairlerinin eserleri ile Fransızca ve Lâtince'den tercümeler ve eski İngiliz elyazma eserlerin kopyaları idi.

17. Yüzyıl İngilteresi'nde TürkKültürüne Ortam Hazırlayan Sosyal, Kültürel Etkenler

16 yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarında İngiltere ve Türkiye arasındaki ilk ticarî ve siyasî ilişkilerin ortaya çıkması ve gelişmesi sonucu İngiltere'de Osmanlı Devleti tarihi, Osmanlı Türklerinin yaşamları, gelenekleri ve Osmanlı şehirleri ile ilgili yayınlar görüldü.

Bu yayınlardan başka tiyatro eserlerinde de Türklerden söz ediliyordu. William Shakespeare'in "Venedik Taciri" adlı eserinin 2. sahnesinde Portia'nın taliplerinden biri olan Fas prensi kendini tanıtırken Kanunî Süleyman'dan bahseder: "Bu hançerle İran hükümdarını ve İran prensini öldürmüş ve Sultan Süleyman'ın üç meydan savaşını da kazanmış olan (ben)" diyerek sözüne devam eder.

"Venedik Taciri'nde ayrıca İngilizlerin ziyaret ettikleri Avrupa ülkelerindeki giysileri de benimsediklerine tanık oluruz. Eserde genç bir İngiliz baronunun giyimi anlatılırken üzerindeki yeleğini İtalya'dan, pantolonunu Fransa'dan ve şapkasını da Almanya'dan aldığı ve davranışlarının da her gittiği ülkeden adaptelerden ibaret olduğu yazar.

Bu devir İngiliz toplumunda Doğu'nun ve Avrupa ülkelerinin kültürlerine gösterilen ilgi zamanla daha da artmıştır.

Osmanlı ülkelerine seyahat etmiş İngilizlerin çoğu Türk tarzında giyinmiş oldukları halde portrelerini yaptırmışlardı.

1603 yılında İngiltere'de bir İngiliz yazar Osmanlı tarihi ve Türkler üzerine bir kitap yayınladı. Kitabın yazarı Richard Knolles'di. Kitabın başlığı: "General History of the Turkes from the First Beginning of that Nation to the Rising of the Ottoman Familie" (London, 1603). Eser, Osmanlı ülkelerine gelen İngilizler için en güvenilir kaynaklardan biri olmuştur. Knolles, kitabını yazarken Paolo Giovio, Spandugino, Busbecq, Leunclavius, Minadoi, Georgievitz ve diğerlerinin eserlerinden faydalanmıştır.

1538'de eserini V. Charles'e ithaf eden Paolo Giovio, gözlemlerini yazarken Osmanlı devlet teşkilâtı, timar sistemi ve sipahiler hakkında doğru bilgiler vermiş ve gerçekçi olabilmiştir. Giovio'nun "Commenta, Rio de la Cose de Turchi" adındaki eseri I. Elizabeth devri İngilteresi'nde çok iyi

biliniyordu. İngilizce tercümesi Peter Ashton tarafından 1546’da yayınlanmıştı.

Bu devirde Türk Tarihi ile ilgili diğer bir eser, Jacque de Lavardin tarafından Fransızca yazılmış ve Z.I. Gentleman’in İngilizce çevirisi ile 1596 yılında Londra’da yayınlanmış olan “ The Histoire George Castriot surnamed Scanderbeg, King of Albanie” dir.

İngiliz toplumunda Osmanlı Devleti, Türklerin âdetleri, ve Osmanlı şehirlerine merak ve ilginin uyanması İngiltere Hükûmetinin Akdeniz ticaretine önem vermesinden sonra ortaya çıktı.

Akdeniz ticaretinin merkezleri olan liman şehirlerinin Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde olması İngiltere ve Osmanlı Devleti arasında diplomatik ve ticarî ilişkileri başlatan ve geliştiren en önemli faktördür.Diğer bir faktör de 1509’da tahta geçen VIII. Henri’nin İngiltere’yi modern bir devlet haline getirmeyi amaçlaması ve bunu için ticarî ve ekonomik önlemler almasıdır. Bu siyaset I. Elizabeth Devri’nde geliştirildi.

Ayrıca, VIII: Henri’nin dinî alanda yaptığı reform (Roma’ya bağlı Katolik kilisesinden ayrılarak Anglikan Kilisesi’ni kurması) İngiltere’de siyasî, sosyal ve ekonomik serbestiyi sağlamıştır. İngiltere’deki Katolik Kilisesi bu devirde İngiliz toplumu üzerinde baskıya varan kuvvetli bir otoriteye sahipti. Manastırlar vasıtası ile ve hayır için yapılan çeşitli faaliyetlerle toplumu maddî ve manevî kontrolü altına almıştı.

İngiltere’nin Avrupa’daki siyasî tutumu ise o tarihlerde Avrupa’daki siyasî gelişmelere göre şekil aldı. 1529 Cambrai ve Barcelona Antlaşmalarından sonra Papa Hükûmeti ve Floransa hariç bütün İtalya İspanyol egemenliği altına girdi. Daha önce 1527 de Roma, İspanyol ve Alman askerî birlikleri tarafından yağma edilmişti. Bu durumda VIII. Henry, V. Charles’a (İspanya ve Almanya hükümdarı) karşı Fransa ve

İtalya’daki diğer devletlerin dostluğunu tercih etti. Bu siyasetin Osmanlı Devleti’nin dış siyaseti ile benzerliği vardır. Bu tarihlerde 1526’da V. Charles’a karşı Kanunî Sultan Süleyman, Mohaç Meydan Muharebesi’nde zafer kazandı. Osmanlı Devleti’nin Alman İmparatorluğu ile savaşları 16. yüzyıl boyunca ve daha sonraları da devam etmiştir. İngiltere Hükûmeti, I. Elizabeth Devri’nde İspanya ile yaptığı deniz savaşında İspanyolları kesin bir yenilgiye uğrattı.

İngiltere’nin iç siyasetinde bu devirde Osmanlı Devleti’nin mutlakiyet yönetimine paralel bir benzerlik görülür. VIII. Henry, Anglikan kilisesini kurduktan sonra kilise ve parlamento üzerinde kesin bir otorite kurmuştu. Onun mutlak bir hükümdar kişiliğine bürünmesi ve buna bağlı davranışları İngiltere’de bazı kimseler tarafından tenkid edilmiş ve “ İngiltere Türkiye midir?” diye bir benzetme de yapılmıştı.

İngiltere’nin deniz ticareti 15. yüzyıldan beri ekonomisinin temelini oluşturur. Daha 1480’lerde “Bristol Venturers” adı ile bilinen bir İngiliz ticaret şirketi ile” Merchant Adventurers” adlı bir Hollanda şirketi Hollanda ve İngiltere arasında ticaret yaparlardı.1 İngiltere’den yün ihraç edilir ve İngiltere’ye şarap ithal edilirdi ve bu ticaretin %80’i İngilizlerin elinde idi. Bu tarihlerde İngiltere’nin Akdeniz ticareti Kuzey Denizi’ndeki ticaretine göre daha küçük çapta idi. Az sayıda İngiliz ticaret gemisi Doğu Akdeniz’de Sakız adası ve diğer limanlardan İngiltere’ye şarap, halı ve baharat ithal eder, İngiltere’den çuha ve bez ihraç ederdi. 16. yüzyıla kadar İngilizlerin Akdeniz’deki ticareti bu düzeyde kaldı.

1553 yılında İran Seferi’ne çıkan Kanunî Sultan Süleyman ordusu ile Halep şehrinde konakladığı zaman bu şehirde bulunan İngiliz tacir Anthony Jenkinson, Padişahtan bir “ticaret izinnamesi” alabildi. Bu izinnameye göre kendisine ve adamlarına Osmanlı limanlarında “gümrük resmi” ödemek suretiyle ticaret yapma hakkı verildi.

Bununla beraber 1580’e kadar İngilizler Akdeniz ticaretine önem vermediler. Çünkü, 1550’den sonra İngiltere’de kurulan East İndia, Russia, ve Guinea gibi büyük ticaret şirketleri Baltık ve Okyanuslardaki ticaret yollarında otuz yıl kadar başarı sağladılar. Daha önce Hawkins, Amerika ticaret yolunda İspanyollar ile rekabete girişmiş ve sonunda Amerika’da İngiliz kolonileri kurulmuştu.

1583’te İngiltere’nin İstanbul’daki Elçisi Sir William Harborne, İngiliz tacirlerinin Osmanlı limanlarında ticaret hakkını tanıyan izinnameyi Osmanlı Hükûmetinden yeniden alabildi. İngiliz tacirlerinin ve ticaretinin korunması ve teşviki amacı ile bu limanlarda İngiliz konsoloslukları kurdu. Bunlar birer ticaret ataşeliği niteliğinde idiler. Bu konsoloslar arasında İngiliz olmayanlar da vardı. 1586 yılında Harborne, İstanbul’da tanıdığı Signor Paola Mariani’yi Kahire’ye konsolos tayin etmişti.

1583’te alınan bu izinname Sultan III. Murad’ın 1595’te ölümü üzerine sona erdi. Bu tarihte

III. Mehmed saltanata geçtiğinde İstanbul’daki İngiliz Elçiliği’nde Sir Edward Barton İngiltere Hükûmetini temsil ediyordu. Fakat maaşını Levant Şirketi (Londra’da İngiliz tacirlerin kurduğu Akdeniz ticaret şirketi) ödüyordu. Barton aynı zamanda bu şirketin de temsilcisi idi. Edward Barton ve Levant Şirketi üyeleri III. Mehmed’den ticaret iznini yeniden alabilmek amacı ile İngiltere ve Osmanlı Devleti arasındaki diplomatik ilişkilerin geliştirilmesini sağladılar. I. Elizabeth ‘in Hazinedarı Burghley’e yazılan mektuplarda durum açıklandı. Burghley, I. Elizabeth’i III. Mehmed’in tahta çıkışının tebrik edilmesi ve Padişaha hediye gönderilmesi için ikna etti.

1599 yılının sonbaharında “ Hector” adlı bir İngiliz gemisi Kraliçe Elizabeth’in III. Mehmed’e gönderdiği hediyelerle İstanbul’a vardı. Hediyelerden biri usta Thomas Dallam tarafından yapılmış mekanik bir

org idi. Ayrıca yaldızlı bir araba da gönderilmişti. Bundan kısa bir süre sonra İngiltere Hükûmeti'nin İstanbul'daki Elçisi Lello'nun istekleri Divan'da kabul edilmiş ve yeni izinname verilmiştir. İngiliz tacirler elde ettikleri bu imtiyazlarla Halep şehrinde Venedik ve Fransız tacirlerden daha çok kâr sağlamışlardır. Bundan dolayı 1582'de kurulmuş olan Levant Şirketi daha güçlü ve büyük bir şirket haline gelmiştir. Konsolos tayinleri İngiltere Hükûmeti tarafından yapılırsa da Levant Şirketi de tayin hakkına sahipti. Örneğin, 1597 yılında Levant Şirketi (Levant Company) Richard Calthurst'ı Haleb'e konsolos tayin etmişti.17. yüzyılda İngiliz konsoloslukları Sakız, İskenderiye, Trablusgarb ve Halep'te faaliyetlerini sürdürmekte idiler.Osmanlı Şehirlerindeki İngilizlerOsmanlı ticaret merkezleri ve limanlarında İngiliz konsolosluklarının açılmasından sonra bu şehirlere gelen İngiliz tacirler, diplomatlar, vaizler ve doktorlar şehir nüfusu içinde bir İngiliz azınlığı oluşturdular. Çoğu Türkiye'deki görevinde birkaç yıl kaldı. Görevi sona eren ve İngiltere'ye dönenlerin yerine İngiltere Hükûmeti veya Levant Şirketi yeni tayinler yapardı. Bunlar bulundukları şehirlerde merak ve ilgi ile Osmanlı toplumunu ve kültürünü incelediler ve gözlemlerini yazarak İngiltere'ye döndükten sonra yayınladılar. Aralarında bilimsel araştırma yapanları da oldu. Onların çalışmaları sonucu İngiltere'de bazı üniversite kitaplıklarına Doğu literatürü koleksiyonu kazandırıldı. 1602'de Oxford Üniversitesi'nde Bodleian Kütüphanesi açıldı. Burada bulunan Arapça elyazmaların değerli koleksiyonunu Charles Robson ve Robert Huntington hazırlamışlardı.

Maundrell'den önce Halep'de vaiz olan William Halifax Palmyra'da önemli bir araştırma yapmıştı.

17. yüzyılda Halep'te yaşayan İngilizlerin hepsi genç bekâr tacirlerdi ve sayıları kırkı geçmiyordu. 1697'de Halep'teki İngiliz şirketinde vaiz olan Henry Maundrell Oxford'daki bir arkadaşına yazdığı bir mektubunda

günlük yaşamlarını anlatır: “Biz güne sizin yaptığınız gibi dua ederek başlarız. Haftada iki kere av partisi tertipler, avlanırız. Yazın tentelerin gölgesinde bowling oynarız”.2

İzmir’deki İngiliz tacirler ise Osmanlı gümrük memurlarının o derece güvenini kazanmışlardı ki, dürüstlükleri ile tanındıklarından onların mallarının gümrükte incelenmesine gerek görülmüyordu. İzmir’deki Avrupalı tacirlerin yazlık evleri Selçuk’da idi. 1675-1676 yılında İstanbul’dan İzmir’e gelen George Wheler ve Jacob Spon, İzmir’deki İngiliz şirketinin hekimi Dr. Pichering’in Selçuk’daki evinde misafir edilmişlerdi. Buradaki İngilizlerin bahçeli evleri ve tertipledikleri av partilerine dair bilgiyi Wheler-Spon seyahatnamesinden öğreniyoruz.3

17. yüzyılda Türkiye’de yaşayan İngilizlerin durumunu bildiren İngiliz seyahatnamelerinde bu devir Osmanlı kültürü, toplumu ve Türkiye’deki önemli olaylar esas konuyu oluşturur.

Bu tür seyahatnamelerin erken örneklerinden biri John Sanderson’un hatıratıdır.

1560’da Londra’da dünyaya gelen John Sanderson, okulu terkettikten sonra on yedi yaşında iken Martin Calthorpe adında bir tüccarın yanına çırak olarak girmişti. Daha sonra o tarihlerde Türkiye ile ticaret yapan “Turkie Company” veya Levant şirketine girdi ve 1584’te Mart ayında İstanbul’a geldi. Burada İngiliz Elçisi Sir William Harborne’ın hizmetinde elçilik kâhyası görevi ile çalıştı. 1587’de Levant şirketinin işleri için Mısır’a, oradan Suriye’ye gitti. (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1980, I., s. 342-343).

1591’de Sanderson İstanbul’a ikinci gelişinde bazı tarihî olaylara tanık oldu: Ocak 1595’te Sultan III. Murad ölmüş, yerine oğlu III. Mehmed geçmişti. Osmanlı hükümdarlarının Fatih Kanunnâmesi’nde yazılı bir madde gereğince saltanatı devir aldıklarında diğer erkek kardeşlerini

öldürtmeleri geleneğine (Kanuna göre devletin bölünmezliği için hükümdardan başka saltanata hiçbir vâris olamazdı.) uyarak III. Mehmed tahta geçerken on dokuz kardeşini boğdurmuştu. Sanderson, şehzadelerin naaşlarının saraydan çıkarılmasını ve bu sırada yeniçerilerin çıkardığı bir ayaklanmayı seyahatnamesinde4 anlatır. 23 Eylûl 1597 İstanbul'dan ayrıldı.

1599'da John Sanderson İstanbul'a üçüncü yolculuğuna çıktı. 11 Şubat'ta Hector adlı gemiye binerek Plymouth'dan denize açıldı. Bu gemide I. Elizabeth'in III. Mehmed'e hediye olarak gönderdiği org İstanbul'a götürülüyordu. Orgun yapımcısı Thomas Dallam da aynı gemide idi. John Sanderson, İstanbul'daki İngiliz Elçisinin hazinedarı olarak görevlendirilmişti. Gemi Cezayir, Zante, İskenderun, Kıbrıs, Samos, Sakız üzerinden Çanakkale'ye oradan da Ağustos ayının sonunda İstanbul'a vardı. Sanderson 1601 yılına kadar burada kaldı. 4 Mayıs 1601'de Marmaid adlı gemi ile İstanbul'dan ayrılarak Sidon'a gitmiş, Şam ve Kudüs'ü ziyaret ettikten sonra İskenderun'dan deniz yolu ile Kıbrıs, Rodos, Zante, Korfu üzerinden Venedik'e ve oradan kara yolu ile 25 Ekim 1602'de Londra'ya dönmüştür.

Sanderson hatıratında amacının İstanbul'da gördüklerini ve şehir yapısını gerçeğe uygun olarak anlatmak olduğunu yazar. Burada tanık olduğu olayları kanıtlayan belgeleri de toplamıştır.

Thomas Dallam'ın seyahatnamesi Sanderson'unki gibi belgesel değildir. O, yolculuğu sırasında korsan gemilerinin saldırılarını, uğradıkları kıyı şehirlerinde gördüklerini, bir hikâye gibi yazmıştır. Thamas Dallam, görevi gereğince sarayda Padişahın huzurunda orgu kurdu ve çaldı. Orgu bir haftada kurduğunu, sarayda bir ay her gün yemek yediğini ve haremin bahçesinde top oynayan cariyeleri de gizlice gördüğünü anlatır. Sarayda bunları yapabilmiş tek Hıristiyan olduğunu da belirtir. 1600 yılında Dallam, maceralı bir deniz yolculuğundan sonra Londra'ya döndü. Hatıratı " The

Diary of Master Thomas Dallam 1599-1600" adı ile " Early Voyages and Travels in the Levant 'ın içinde yayınlandı. (J. Theodore Bent, London, 1893. Türkçe trc. Orhan Burian, Türkiye Hakkında Dört İngiliz Seyahatnamesi, Türk Tarih Kurumu, Belleten, cilt: XV., sayı.58, Nisan, 1951)

Sanderson'un İstanbul'da bulunduğu ilk görevi sırasında bir İngiliz topçu başı Edward Webbe bir deniz savaşında Türklere esir düştükten sonra İstanbul'da hapiste idi. Macelarını anlatan kısa bir hatırat yazmıştır. Topçubaşı olduğu için Türkler tarafından İran savaşlarında görevlendirildiğini ve 1582'de III. Murad'ın şehzadesi Mehmed'in sünnet düğünü şenliği için büyük bir donanma fişeği hazırlanmasına katılarak burada çalıştığını yazar. 1588'de İngiliz Elçisi Harborne tarafından fidyesi ödenince Webbe, hapisten kurtuldu ve İngiltere'ye döndü. (O. Burian, Türkiye Hakkında Dört İngiliz Seyahatnamesi, Belleten, c. XV., s. 58., 1951.)

Bu devirde İstanbul'a gelen İngilizlerden biri de Fynes Moryson'dur. O görevle değil seyahat amacı ile yola çıkmıştı. Venedik'den Kudüs'e bir Doğu gezisi plânlamıştı. 1566'da doğmuş olan Fynes Moryson, Cambridge Üniversitesi'nden mezundu. Lâtince, İtalyanca, Fransızca ve Almanca dillerini iyi bilirdi. 21 Nisan 1596'da Venedik'den ayrılarak deniz yolu ile Kıbrıs üzerinden Kudüs'e vardı. Kudüs'ü ziyaret ettikten sonra Yafa, Beyrut, Trablus, Halep ve İskenderun'u gezdi. 23 Ekim 1596'da Kandiya'ya geldiği bilinir. 20 Aralık'da buradan hareketle Zanterini, Paros, Naksos, Sakız, Patmos ve Çanakkale'den geçerek İstanbul'a vardı.

Fynes Moryson, İstanbul'da İngiliz Elçisi Sir Edward Barton'ın evinde kaldı. Şehri gezdiği zamanlar kendisine Elçilikten bir yeniçeri refakatçı olarak verildi. Şubat, 1597'de İstanbul'dan ayrıldı ve İngiltere'ye döndü. Seyahatnamesi üç kısımdan oluşur. Üçüncü kısım Türkiye ile ilgilidir. 1617

baskısının başlığı: “ An İtinerary first in the Lâtin tongue and then translated by him into English, containin his ten years travels”dir.5 Seyahatnamesinin 1907-1908 baskısında başlık “An İtinerary Containing His ten years Travell through the Twelve Dominions of Germany, Bahmerland, Switzerland, Netherland, Denmarke, Poland, İtaly, Turky, France, England, Scotland and İreland Written by Fynes Moryson, Gent.” olarak yazılmıştır.

17. yüzyılda İngiltere’den pek çok aydın Türk toplumunu ve kültürünü yakından tanımak amacı ile Türkiye’ye geldiler. Gördüklerini en küçük ayrıntılara kadar yazdılar. Amaçlarından da anlaşılacağı gibi onların bu gezi notları kendilerinden sonraki nesiller ve tarihçiler için en iyi araştırma malzemesi niteliğini taşır. Bununla beraber onların gezi notları kendi zamanlarında hak ettiği ilgiyi görmedi. İskoç seyyah Lithgow seyahatnamesini yazarken bunun bilincinde idi. Kitabının ön sözünde eleştirmene hitaben şöyle yazar: “hak ettiği gibi hilekâr münekkide” diyerek söze devam eder: “(Eser) derin tarihçiye bilgi, düşünce ve yönelim verecek; ve anlayışlı kişilere bilgi edinmeyi ve zamanı hoş geçirmeyi sağlayacak; gerçekten yetişmiş şaire anlam ve davranışlarında kardeşçe sevgiyi kazandıracaktır; Yılan gibi görünümlü Papalık kurumunun savunucularının yılan gibi sözlerine gelince bu hırlayan güruh için sivri bir dişe gelince, benim eserim deneyimle çerçevelenmiş ve gerçekle süslenmiş olduğundan onların nefretle dolu kızgınlıklarının acı veren zehirini yok etmekten daha fazlasına gücü yeter.” 1611 de İstanbul’a gelen Lithgow, İstanbul’da karaya çıktığında dört Fransız dönme tarafından feci bir şekilde dövüldüğünü anlatırken “teknelerinden atlayıp gelerek beni kurtaran Türk arkadaşlarım olmasaydı şüphesiz orada ölecektim” der.6

O gece bir Rum’un evinde kalan Lithgow ertesi gün İngiltere Kralı I. James’in İstanbul’daki Büyük Elçisi Sir Thomas Glover’in ziyaretine gitmiş

ve o günden sonra Elçinin evinde üç ay misafir edilmiştir. Kendisine gösterilen konuk severlikten etkilenen Lithgow Elçinin nezaketini ve değerli kişiliğini anlatmaktan kendini alamaz. Elçinin sekreteri için şöyle yazar: “Thomas Glover’ın sekreteri, benim yurttaşım Mr. James Rollock, İstanbul’dan ayrılışımdan Malta’ya varıncaya kadar gördüğüm yegâne İskoç idi.7

Lithgow ‘un seyahatnamesi 1640 yılında Londra’da yayınlandı. Seyahatnamenin oldukça uzun bir başlığı vardır: “ The Total Discourse of the Rare Adventures and Painfull Peregrinations of Long. Years Travailes from scotland to the most famous Kingdoms in Europe, Asia and Affrica”. Seyahatnamenin giriş kısmında yazarın İngiltere Kralı I. Charles’a hitaben kaleme aldığı bir teşekkür mektubu vardır. Seyahatleri on dokuz yıl sürmüş olan Lithgow, kırk iki Krallık, yimi Cumhuriyet, on monarşi ve iki yüz adayı gezdiğini yazar. Kitabın 4. ve 5. kısımları İstanbul, İzmir, Rodos ve Şam ile Türklerin yaşamları ve gelenekleri üzerine yazarın gözlemlerini içerir. Seyahatnamenin 1640 baskısından başka 1682 Londra, 1770, 1814 Edinburgh ve 1906 Glasgow baskıları vardır. Bu yazımda 1640 baskısını kullandım.

Lithgow, İstanbul’da Bedesteni gezerken her çeşit eşyanın burada satıldığını yazarken, satenler, ipekler, kadifeler, gümüş ve altınlar arasında kendi deyimi ile dünyanın en güzel yazılı mendillerini (yemeni) burada gördüğünü anlatır. Ayrıca Elçi Thomas Glover’in görevinin sona ermesi üzerine onun yerine atanan yeni Elçi Paul Pindar hakkında bilgi verir:

Paul Pindar aslen bir Moldavyalı prensti. Annesi Polonyalı idi. Çocukluğunu İstanbul’da geçirmişti. Daha sonra Londra’ya dönünce Kral I. James’in ilk Elçisi oldu.

Lithgow İstanbul’da camide kadınlar ve erkeklerin ayrı yerlerde birbirlerini görmeden ibadet etmelerini Protestan kiliselerinde de gördüğünü

yazar. Onun gözlemlerine göre Transilvanya, Macaristan, Moravia, Bohemya ve Silezya'da kadınlar ve erkekler kiliseye gelince aralarına tahta bir perde çekilirdi. Erkekler rahibin sağ tarafında kadınlar sol tarafında yerlerini alırlardı ve dua süresince birbirlerini görmezlerdi.

Lithgow'un Türk toplumunda evlenme üzerine izlenimlerine gelince, geleneğe göre damat adayı evleneceği kızın babasına çok yüklü bir para verirdi. Lithgow bu âdeti yadırgamış ve kendi deyimi ile şunları yazmıştır: "damat adayı kızı babasından satın alır".8

Lithgow'dan bir yıl önce İngiltere'den bir İngiliz gezgin İstanbul'a gelmişti. George Sandys adındaki bu gezgin, İngiltere'den yola çıktıktan sonra Fransa ve İtalya üzerinden Venedik'e geldi ve 20 Ağustos 1610 da İstanbul'a gitmek üzere Venedik'den " Little Defence of London" adlı gemi ile denize açıldı. Gemi iki gün sonra İstirya'da justinopolis 'e ulaştı. İstirya bu devirde Venedik idaresi altında idi. Buradan Adriyatik Denizi'ni geçerek Delos, Sakız, İzmir, Lesbos, Çanakkale üzerinden 1610 yılının 27 Eylûl günü İstanbul'a vardı.

Sandys, İstanbul'da İngiltere Elçisi Sir Thomas Glover'in Pera'daki evinde dört ay misafir kaldı. İstanbul'dan " The Trinity of London " adını taşıyan gemi ile ayrılan Sandys, Gelibolu, Samos, Patmos, Rodos üzerinden Mısır'a geldi. Mısır'dan Kudüs'e gitti. Trablus Şam, Biblos, Sidon, Tir, Girit, Malta, Sicilya, Napoli 'ye vardı.

Onun seyahatnamesi dört kitapta toplanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun idarî, sosyal ve kültürel yapısını yazar gözlemlerine göre bu eserinde anlatır. Seyahatnamenin 1652 Londra basımı beşinci baskısıdır. Bu yazımda 1652 yılı baskısını kullandım.

Sandys, iyi bir gözlemci olduğu gibi tarafsız ve gerçekçi olmayı başarmıştır. Bundan dolayı kendinden önce İstanbul'a gelmiş olan bazı seyyahları eleştirir. Pierre Belon'dan bahsederken onun kullandığı

deyimlerin inandırıcı olamadığını belirtir. Sandys, İstanbul'a vardıklarında, önce Yedikule civarında gümrükten geçtiklerini ve Galata'ya geldiklerini yazar. İstanbul'un denizden görünümünü kendi izlenimine göre anlatır: "Selvi ağaçları, evlerle öyle karışmıştır ki şimdiki şehrin bir orman içinde olduğu sanılır. Şehrin yedi tepesi şahane camilerle taçlandırılmıştır., camilerin hepsi beyaz mermerdendir. Yuvarlak kubbeleri tepede yaldızlı ve koni şeklinde uçlarla son bulur. Camilerin iki, dört veya altı minareli olanları vardır. Minareler ince ve uzundur.9 Şehirde Ayasofya'yı gezen Sandys, "Sancta Sophia"nın bir zamanlar bir Hıristiyan "tapınağı" (temple) olarak bilindiğini ve iç kubbenin mozaik resimlerle süslü olduğunu yazar. Ayrıca mozaik hakkında bilgi verir. Bunun antik bir sanat olduğunu, yaldızlı ve renkli küçük mermer dörtgenlerden kompoze edildiğini açıklar. Girişte "portico" da ziyarete gelen Hıristiyanlar ile Türklerin ayakkabılarını çıkardıklarını yazar. Sandys'in gözlemlerinden anlaşıldığına göre o tarihlerde Ayasofya'nın kubbe mozayikleri olduğu gibi bırakılmış ve korunmuştur. Camie çevrilmiş olmasına rağmen müze gibi Hıristiyanların da ziyaretine açık bırakılmıştır.

Sandys, Yedikule'yi anlatırken bunu "Tower of London" a benzetir. Çünkü burada Sultan'ın hazinesi ve cephane için bir depo, ayrıca idam cezası verilmiş suçlular için bir hapishane vardı.

Yazar kitabında Türklerin tarihine dair bilgi de verir. Selçuk hükümdarı " Tangrolipis" (Tuğrul bey) ve" Solyman, the son of Cutlu-Muses"i (Kutulmuş oğlu Süleyman Bey) anlatır. Anadolu Selçuk Türklerinin Haçlılar ile savaşlarından bahseder. Anadolu, Halep ve Şam'ın Selçuk ailesi tarafından yönetildiğini belirtir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan I. Ahmed Devri'ne kadar Osmanlı tarihini ana hatları ile anlatır. Sandys'in İstanbul'da bulunduğu tarihde I. Ahmed saltanatta idi. Seyahatnamesinde Osmanlı yönetiminden bahseder. Osmanlı Türklerinin dinî inanışlarına dair

gözlemlerini yazarken İslâm dininde “Trinity”ye inanılmadığını açıklar, ve öğrendiğine göre “Ramadan” (Ramazan) ayında Kur’an’ın Melek tarafından Hz. Muhammed’e bildirildiğini ve Kur’an’ın Musevilerin Tevratı, Hıristiyanların İncil’i gibi semavî kitap olduğunu yazar. Osmanlı toplumunda hayır ve sadaka için kendi deyimi ile izlenimini açıklar: “Onlar (Türkler) Kur’anları tarafından hayır için teşvik edilirler. Onlar hayırları kendi dinlerinden olanlardan başka Hıristiyan ve Musevilere de ulaştırırlar”. Ayrıca Türklerin kaderlerinin alınlarında yazılı olduklarına inandıklarını bu yüzden ölümden ve savaştan korkmadıklarını yazar.

Sandys’in Türklerin davranışları üzerine gözlemleri ilginçtir: “ Onlar kalben olduğu gibi giyim, kuşamlarında da son derece temiz olmak zorundadırlar. Sokakta elbiselerine kirli bir şeyin değmesinden nefret ederler, çünkü daima ibadete hazır bulunarak tertemiz olmalıdırlar. İşte bundan dolayı hiçbir zaman gezinti için yürüyüş yapmazlar Sokakta bir aşağı, bir yukarı dolaşmazlar. Nişancılıktan başka hiçbir spor da yapmazlar. Yayları usta bir işçilikle yapılmıştır ve yaldızlıdır. Aralarında diğer sporlardan güreş yapanlar ve ip üzerinde yürümekte usta olan ip cambazları da vardır.10 Sandys, Türklerin matbaayı kullanmamaları için neden olarak İmparatorluğun siyasî yapısı gereği öğrenmenin teşvik edilmediğini yazar. Minyatür sanatı için de kendi düşüncesini açıklar: “Onların arasında ressamlar vardır ama bu kendi usullerincedir.”

Türklerin uğraşıları hakkında ticaretten bahsederken görüşlerini belirtir: “Tembel olduklarından kârdan çok rahatlarını düşünürler. Onun için yabancı ülkelerdeki ticaret merkezlerinden pek alış veriş etmezler, pazarlama bilmezler”.

İstanbul’daki yiyeceklerden bahsederken pilâvı tarif eder, koyun eti ile servis yapıldığını yazar. Yiyeceklerin çok çeşitli olmadığından dolayı “

Londra'da yiyecek için bir günde harcadığınız parayı bu şehirde yirmi günde harcayamazsınız" der.11

Sandys'in seyahatinden yirmi dört yıl sonra 1634'de İstanbul'a gelen Henry Blunt, Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve hukuk kurumlarını, toplumunu tanımak amacı ile yola çıkmıştı.

Venedik'ten bir Venedik gemisi ile İstirya'daki Ravinio şehrine uğradıktan sonra Spalato'ya vardı. Buradan kara yolu ile seyahatine devam etti. Niş, Sofya, Pazarcık, Filibe üzerinden Edirne'ye geldi, şehirde on gün kaldıktan sonra Burgaz, Çorlu ve Silivri 'den geçerek İstanbul'a vardı. Henry Blunt, Trakya'dan İstanbul'a kadar geçtiği pek çok şehrin mescit, medrese, hanlar, hastaneler ve köprülerle imar edilmiş olduğunu yazar. Blunt, Sofya'dan İstanbul'a kadar bir yeniçerinin rehberliği ve koruyuculuğunda seyahat etmiştir.

Blunt, İstanbul şehri için gözlemlerini anlatır: "Deniz aşırı ticarete çok uygun olan limanı, stratejik durumu ve Boğazların dar oluşu ve kaleler ile güçlendirilmiş olması bakımından hiçbir yer ona eşit tutulamaz. Buradan pek çok ülkeye kumanda edilebilir. Bundan daha mükemmel bir şehir görmedim".

Blunt, İstanbul'a geldiği zaman ilk gününü Türklerle beraber Mehmed Paşa Hanı'nda geçirdi. Buradan Galata'ya gitti ve bir İngiliz'in evinde misafir edildi. Daha sonra çıkan bir fırsat ile Osmanlı İmparatorluğu'nun Karadeniz donanmasında "Kaptan Paşa" (Amiral) kalyonunda bir topçu kamarası kiralayarak İskenderiye'ye doğru yola çıktı. Gemide biri Hollandalı ve diğeri Fransız iki yol arkadaşı buldu. Seyahatnamesinde İstanbul ve Kahire şehirlerine dair gözlemlerini tarafsız olarak yazmıştır. Osmanlı tımar sisteminden bahsederken sipahilerin sayılarının 32 bin olduğunu ve barışta tımar toprağının işlenmesi ve tarımdan sorunlu olduklarını yazar. Henry Blunt, gözlemlerine göre Türkler hakkındaki

düşüncesini açıklar: “Türkler modern bir millettir, iş ve atılımlarda büyüktürler ve onların imparatorluğu birdenbire dünyayı istilâ etmiştir.12

Blunt’ın seyahatnamesinin üçüncü baskısı 1638 Londra’da yayınlandı. “A Voyage into the Levant” adını taşıyan kitabın kapak sayfasında şunlar okunur: “A Brief Relation of a Journey, Lately Performed by Master Henry Blunt, Gentleman, from England by the way of Venice, into Dalmatia, Sclavonia, Bosnah, Hungary, Macedonia, Thessaly, Thrace, Rhodes and Egypt, unto Grand Cairo”.

Türkiye’ye gelen İngiliz aydınları arasında Aaron Hill (1685-1750) devrinin en renkli simalarından biri idi, tiyatro yazarı, şair ve yönetmendi.

Eğitimine Devon’da başlayan Hill, Westminster’de klâsik eğitim aldı. 14 yaşında iken İstanbul’da İngiltere’nin Büyük Elçisi olan amcası Lord Paget’i ziyaret amacı ile 2 Mart 1700’de yola çıktı. İtalya üzerinden seyahat ile İstanbul’a geldi. Daha sonra Lord Paget tarafından onun yanına verilmiş bilgin bir rahibin vesayeti altında Yunanistan, Mısır ve Filistin’i gezdi. Buralardaki ve İstanbul’daki gözlemlerini yazdı ve “A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire“ adı ile bilinen eserini 1710 da Londra’da yayınladı. İstanbul’dan amcası Lord Paget ve maiyeti ile birlikte 1702 yazında ayrılan Hill, Nisan 1703’te İngiltere’ye döndükten sonra ilk şiir kitabını 1707’de yayınladı.

Yirmi dört yaşında iken Drury Lane Tiyatrosu’nun yönetmeni oldu. 1710’da ilk tiyatro eserini (Elfrid) yayınladı. Queenn’s Theatre ‘da 24 Şubat 1711’de Handel’in bestelediği “Rinaldo” operasını sahneye koydu. 1716-1736 yılları arasında King’s Theatre ve Drury Lane’de yönetmenlik yaptı. Kendi eserlerinin bir kısmını da sahneledi.

Seyahatnamesinde Osmanlı İmparatorluğu’nun idarî yapısı, eyaletleri, Osmanlı toplumunda aile, kadınlar, evlilik, giyim, eğitim, sosyal ve dinî âdetler ve genel ahlâk kavramı, azınlıklar, Mısır eyaletinin yönetimi,

Mısırlıların eğitim ve ahlâkları üzerine gözlemlerini ayrıntılarla doğru ve gerçekçi olarak yazmıştır. Eseri bu bakımdan Osmanlı sosyal tarihi için iyi bir kaynaktır. 17. ve 18. Yüzyıllarda İngiliz

Sahne Sanatlarında Türkler

17. ve 18. yüzyıllarda yazılmış İngiliz tiyatro eserlerinin çoğunda Türklerle ilgili konuların ele alındığı ve başarı ile sahnelendiği görülür.

17 yüzyıl başlarında 1610’da George Sandys, 1611’de William Lithgow gibi seyyahların İngiltere’den Türkiye’ye geldikleri yıllarda İngiltere’de Türk tarihi üzerine iki tiyatro eseri yazıldı. Her iki eserin de yazarı Thomas Goff’dur. 1592 ve 1627 yılları arasında yaşayan Goff, dört oyun yazmıştı. Eserlerinden üçü ölümünden sonra 1656’da yayınlandı. Westminster okulunda eğitilen Thomas Goff, on sekiz yaşında iken Oxford Üniversitesinde Christ Church’de öğrenci idi. Onun yazdığı bu oyunlar Christ Church öğrencileri tarafından oynanmıştır.

Goff’un Türk tarihinden esinlenerek yazdığı oyunlardan birinin adı “ The RAGING TURK or BAJAZET II.” dir. Oyunun bir sahnesinde Bayezıd, oğullarından ikisini öldürür. Diğer oğulları “Selymus (Selim) ve “Achometes” (Ahmed) ona isyan ederler. Kendi aralarında ise birbirlerine rakiptirler. Her ikisi ayrı olarak Bayezıd’a karşı savaşır. Bayezıd’a sadık olan “Cherseogles” (Rumeli Beylerbeyi Hersekoğlu Ahmed Paşa13 Selim’in ölümüne sebep olur.

Şehzade Ahmed sonunda intihar eder. Bayezıd zehirlenir ve yerine torunu Süleyman geçer. Bayezıd’ın kardeşi Cem Roma’da “ Bishop of Rome” (Papa) tarafından zehirlenir.

Goff’un yazdığı ikinci oyunun adı “COURGEOUS (Courageous) TURK or AMURATH”dir. (Murad I.) Oyunda Sultan Murad, Yunanlı esir Eumorphe ‘ye âşık olur, ve bu yüzden daha fazla savaş yapmayacağını ilân eder. Etrafındaki kumandanlar bundan hiç hoşlanmazlar. Murad,

Eumorphe’nin başını kendi eliyle keser ve sonra yaptığı savaşta Hıristiyanlara karşı büyük bir zafer kazanır. Savaş alanında yaralılar arasında gezerken “Cobelizt” (Miloş Kobiloviç) adındaki ağır yaralı biri tarafından hançerlenir. Bu oyunda 1389 da Kosova savaşında. I. Murad’ın Sırp, Hersek, Bosna ve Arnavutluk kuvvetlerinden oluşan Haçlı ordusuna karşı kazandığı zaferden bahsedilir.

Bu iki oyunun yazıldığı devirde İngiltere’de edebiyatta özellikle tiyatro sanatında büyük gelişmeler oldu. Londra’daki ilk tiyatrolar daha 16. yüzyıl sonlarında Londra’da Shoreditch’de sahnelerini açmışlardı: The Theater (1576) ve The Curtain (1577). 1585’de Bankside’daki Bear Garden tiyatrosunda dramatik eserler sahneye konuldu. Bu tiyatroda bilet yerine prinçten jeton kullanılıyordu. Bu tarihlerde önceleri Rabelais, Ronsard ve Montaigne gibi Fransız edebiyatının öncülerinin eserlerinden adapteler ve tercümeler yapılırken İngiliz dili ve edebiyatı da gittikçe güçlendi. Shakespeare’in çağdaşları Marlowe, Bacon, Ben Jonson, Spencer, Raleigh ‘in deneme, eleştiri, roman ve satir türlerinde verdikleri eserlerle İngiliz edebiyatında yeni bir devir açıldı. 1593’te Londra’da bir tavernada öldürülen Marlowe’ın (1564-1593) “Tambourlain”i drama sanatının toplumsal düşünceyi yansıtan özelliğine iyi bir örnektir. Bu eserde Tambourlain (Timur) fethettiği Persepolis’de arabasının arkasında esir almış olduğu kralları sürükler. Bu Rönesans toplumundaki düşünce ve ruh halini açıklar: Gerçek yaşamdan alınmış konularda üstün güçlerin egemenliği anlatılır.

Bu devirde İngiltere’de tiyatro yazarlarının sayıları bir hayli artmıştır. Onların arasında John Webster (1580-1625), Philip Massinger (1583-1640), John Ford (1586-1640), John Fletcher (1579-1625), Francis Beaumont (1584-1616), Samuel Daniel (1552-1619) vardı. Çoğu aynı zamanda şairdi.

Aktres ve aktörlerin gelirleri de bu tarihlerde oldukça yüksekti. Tambourlain'de rol almış olan aktör Alleyn öldüğünde büyük bir miras bırakmıştı. Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi Londra'da tiyatro sanatına halk arasında büyük bir ilgi vardı.

Böyle bir ortamda 1610 yılında Türklere dair bir tiyatro eseri Londra'da yayınlandı. Eserin adı " MULEASSES the TURK" diye bilinir. Mason tarafından yazılmıştır. Eserde Muleases (Muhlis?) adında bir Türk, Borgias tarafından aile entrikalarına karıştırılır. Muleases, Borgia'nın evlenmek istediği Floransa Düşesi Julia'yı zorla kaçırmayı dener fakat Muleasses ve Borgia öldürülür, Julia ise Venedik Dükü ile evlenir. Oyunda komik karakterler de vardır.

1612'de yayınlana diğer bir eser " CHRISTIAN TURN'D TURK, or the TRAGICAL LIVES AND DEATHS of the TWO FAMOUS PIRATES, WARD AND DANKISER " (Türk olan Hıristiyan veya Ward ve Dankiser, İki Ünlü Korsanın Trajik Yaşamı ve Ölümleri) bu oyunun 1609'da yayınlanan Ward ve Dankiser hikâyesinden esinlenerek yazıldığı söylenir.

Ward'ın gemisi İrlanda'dan ayrılır. Açık denizde diğer gemilerle çarpışma ve maceradan sonra Tunus'a varırlar. Oyun Tunus'da geçer. Ward, esirleri Ferdinand ve Albert'i satar. Yahudi Benwash ve karısı Agar oyunun ikinci önemli karakterleridir. Ward, Agar'ın kızkardeşi Voada'ya âşık olur, onun isteği üzerine dinini değiştirir ve Türk olur. Benwash, karısının onu aldattığını yayan Gallop ve karısını öldürür. Sonra Tunus valisi (Beylerbeyi) girer Benwash cinayeti Dankiser'in üzerine atar. Fakat sonra suçu işlediğini itiraf eder. Ward Voada'yı öldürür ve intihar eder.

17. yüzyıl ortalarında İngiltere'de edebiyat ve sahne sanatlarında Türk tarihi ile ilgili konularda önemli eserler verildi. 18. yüzyılda bu böyle devam etti. 1656 da tiyatro yazarı Sir William Davenant (d'Avenant) (1606-1668), " SIEGE of RHODOS"u sahneye koydu.

Eser, Kanunî Sultan Süleyman devrinde 1522'de Rodos'un Osmanlılar tarafından fethi sırasında geçer.

Oyunun ilk sahnelendiği 1656 yılı İngiltere'de politik bakımdan sanat ve sanatçılara baskı yapıldığı bir devre (Cromwel devri (1649-1660) rastlar. Bu tarihlerde Puritanlar tiyatroların kapatılmasına neden olmuşlardır. Bu nedenle Davenant eseri sahnelerken Cromwell yönetimi ve taraftarlarından tepki geleceği düşüncesi ile endişeli idi. Cromwell'cilerin müziğe kesinlikle hoşgörü göstermemesi onun endişesini daha da arttırıyordu. Çünkü "Siege of Rhodos"u vokal ve ensrümental müzik eşliğinde yazmıştı. Bu yüzden eseri sahneye koyarken ilânı "Declamation and Musick " (Konuşma ve Müzik) adı altında dikkati çekmeyecek bir biçimde sergilemişti. Bu tarihde Londra'da tiyatrolar kapalı olduğu için eserini kendi evinin bulunduğu Aldersgate Street'de "Rutland House"ın arkasında dört yüz elli kişilik bir salonda sahneledi.14 Eserin müziği gene aynı nedenlerle kısımlar halinde birkaç besteci tarafından bestelendi. Ünlü besteci Matthew Loche (1622-1677) eserin dördüncü kısmını besteledi.

Eser, Londra'da büyük ilgi görmüş, çeşitl, i baskıları 1659, 1661, 1663, 1670'de yeniden yayınlanmıştır. Davenant, Restorasyon (Cromwell devri) devrinden sonra Duke of York Players tiyatrosunu kurdu ve eserlerini burada sahneledi.

"Siege of Rhodos" 2 Temmuz 1661'de bu tiyatroda oynandı. Pepys, bu oyunun ikinci kısmını seyrettiğini yazar. Onun gözlemlerine göre eser çok alkışlanmıştı. Oyundaki karakterler ve rol alan aktres ve aktörler: Solyman the Magnificent (Sultan Süleyman)-Betterton, Alphonso-Harris, Villerius (Rodos'un dinî ve askerî başkanı)-Lilliston, Admiral-Blagden, Roxalana (Hurrem)-Mrs. Davenpart, Ianthe-Mrs. Saunderson.15

Konu Rodos'da geçer. Osmanlıların Rodos kuşatmasında Sicilyalı Dük Alfonso Türklere karşı savaşırken karısı Ianthe ona katılmak üzere

Sicilya’dan yola çıkar, Rodos’a gelir fakat Türkler tarafından esir alınır. Sultan Süleyman tarafından Ianthe serbest bırakılır. Kuşatma sonunda Rodoslular yenilir ve Alfonso esir düşer. Roxalana’nın (Hurrem) Sultan Süleyman’a ricası üzerine Alfonso hürriyetine kavuşur.

Bu devirde Londra dergilerinde eserin librettosu kadar müziğinin de mükemmel olduğu yazar. İlk İngiliz operası olarak bilinen bu eserin müziğinin 17. yüzyıl sonlarında kaybolduğu bilinir.

1675 de Londra’da Türk tarihi ile ilgili bir eser “SIEGE of CONSTANTINOPLE” adı ile yayınlandı.

Yazarının Nevil Payne olduğu sanılır. Konu, İstanbul’un Türkler tarafından kuşatılması sırasında Bizans İmparatoru ve ona ihanet eden senato başkanı arasında geçer.

1676’da Londra’da sahneye konulan “İBRAHİM, the ILLUSTRIOUS BASSA” adlı oyunda Kanunî Sultan Süleyman İran Seferi’nden dönünce kızı “Asteria”yı İbrahim ile evlendirmek ister, fakat İbrahim “İsabella”ya âşıktır, Süleyman da İsabella’ya âşıktır. Sonuçta, Sultan İsabella’dan vazgeçer ve hayatının geri kalan kısmını savaşa adar.

Oyundaki karakterler ve rol alan aktres ve aktörler: Solyman the Magnificent (Kanunî Süleyman)-Batterton, İbrahim (Sadrazam)-Smith, Ulama (İran hükümdarının oğlu)-Harris, Murat-Medbourne, Roxalana (Hurrem)-Mrs. Marylee, İsabella (Bir Hıristiyan prensesi)-Mrs. Batterton, Asteria (Süleyman’ın kızı)-Mrs. Corar.16

1681’de Londra’da sahnelenen bir oyun Timurlenk veya Timur’u konu alan bir romandan esinlenerek yazılmıştı. Romanın adı “ Tamerlane and Asteria” idi.

“TAMERLANE the GREAT” başlığı altında yayınlanan bu oyuna ünlü İngiliz şairi ve tiyatro yazarı Dryden (1631-1700) şiirsel bir önsöz yazmıştır.

1734-1735 yılında Londra'da sahnelenen tiyatro eserleri arasında "CHRISTIAN HERO" adlı oyun, Arnavutluk'daki lider George Castriotes'in (İskender Bey) II. Murad devrinde ve daha sonra II. Mehmed devrinde Osmanlılara karşı savaşlarını ve yaşamını konu alır. Oyun Londra'da Drury Lane tiyatrosunda sahnelendi. Eserde karakterler ve rol alan aktres ve aktörler: Türkler. Amurath (The Sultan)-Quin; Mahomet (Sultanın oğlu)-W. Mills; Osmyn (Vezir)-Berry; Hellena (Sultan Murad'ın kızı, İskender Bey'e âşıktır.)-Mrs. Thurmond; Cleora (Helena'nın sırdaşı ve arkadaşı)-Mrs. Pritchard.

Hıristiyanlar: Amasie-Cibber Jun; Scanderbeg-Milward; Althea-Mrs. Butler; Aranthes-Mills.

Oyun Arnavutluğun başkenti Croia yakınında geçer. Amurath (Sultan Murad) Croia'yı kuşatmıştır. Durazzo prensi Aranthes ve Althea Türklerin eline esir düşerler. Althea ve Scanderbeg birbirlerine âşıktırlar. Amasie Türklere katılır ve Müslüman olur.

3. sahnede Amasie Scanderbeg'e gelir. Scanderbeg onu affeder. Amasie'nin amacı ise onu öldürmektir. Helena bunu sezer ve Cleora ile birlikte erkek giysileri içinde Scanderbeg'in ordugâhına gelir. Fakat Scanderbeg'in subayları tarafından casus zannı ile tutuklanır ve öldürülür. Scanderbeg Türklerin ordugâhına saldırır. Amurath, Aranthes ve Althea'nın öldürülmelerini emreder. Althea zehir içerek intihar etmek üzere iken Scanderbeg yetişir ve onu kurtarır. Amurath esir alınır ve ölür.

Dört defa oynanan bu eser Lillo tarafından yazılmıştır. Scanderbeg 'i konu alan üç tiyatro eserinden biridir. Whincop'un yazdığı diğer bir oyunda Epir ve Arnavutluk Kralı John Castriot, Sultan Murad tarafından dört oğlunu Edirne'ye rehin olarak göndermeye mecbur edilir. Kralın dört oğlundan en genci George'a Türkler Scanderbeg (İskender Bey) adını verdiklerinde George sekiz yaşındadır. Amurath, George'u eğitir ve onu en

yüksek makamlara atar (İskender Bey, İstanbul’da Topkapı Sarayı’nda Enderun’da eğitildi. Kaynaklara göre burda Türkçe, Arapça, Grekçe, İtalyanca ve Slavonik dillerini öğrendi. Ata binmek, kılç kullanmak ve askerî eğitimde çok başarılı oldu. Sultan Murad, onu bin atlıya kumanda etmek üzere sancak beyi olarak atadı. Bu görevle Anadolu’ya gönderildiği zaman İskender Bey on sekiz yaşında idi).17 John Castriot ölünce Amurath onun bütün ülkesini ele geçirir. Diğer üç oğlunu zehirletir. Scanderbeg ‘e ise pek çok ihsanlarda bulunur. Bununla beraber Scander beg memleketine döner, Arnavutluk ve Epirus’u Türklerden geri alır. Kaynaklarda İskender Bey’in 1467’de 63 yaşında öldüğü yazar.

Whincop’un kaleme aldığı oyunda konu tarihî gerçeklere daha uygundur. Lillo tarafından yazılmış tiyatro eserinde ise Scanderbeg ve diğer karakterlerin duygusal davranışlarına daha çok yer verilmiştir.

Londra’da Nisan 1769’da Haymarket Theatre’da sahnelenen bir oyunda Türk tarihi ile ilgili bir konu ele alınırsa da karakterler arasında ihanet, sevgi ve sadakat üzerine ayrıntılara yer verilmiştir. Eser Ocak 1770’de Londra’da yayınlandı. Gentleman tarafından kaleme alındı, yazar bu tarihte edebî çevrelerde iyi tanınıyordu ve oyunun önsözünde amacının Türk tarihi ile ilgili bir konu seçmek olduğunu belirtmiştir.

Eserde Osman (Sultan) ve Aphendina birbirlerine âşıktırlar. Almira ise Sultan tarafından terkedilmiştir. Almira, Solan ve Orasmin ile anlaşarak Sultana karşı gizlice bir tuzak hazırlar. Sultan bir derviş kıyafetinde Solan’ı ziyaret eder, onu nankörlüğünden dolayı utandırır. Solan, yaptığını anlar ve eski sadakatine döner. Sultan isyancılar tarafından yakalanır ve hapsedilir. Orasmin’in emri ile üç dilsiz Sultanı boğmak üzere iken Aphendina hançerle intihar eder. Solan Sultanı kurtarır. Sultan Aphendina’nın intiharından kederlenir ve kendini öldürür. Almira ise Orasmin tarafından zehirlenir. Burada bahsedilen “ üç dilsiz” ile 17 yüzyıl görgü tanıklarına

göre Osmanlı Padişahlarının arz odasında üç dilsiz muhafızın bulunduğu gerçeği bu oyunda vurgulanır.1710 Yılından Sonra İngiltere'de

Türklerle İlgili Operalar

1710 yılında Londra'da ilk defa İtalyan operaları tanıtıldı. Bu tür operalarda aryalar yarı İtalyanca yarı İngilizce olarak seslendiriliyordu. Londra'da İngiliz seyirci için özel olrak bestelenen ilk İtalyanca opera " RİNALDO" operasıdır. Bu operanın konusu 1099 tarihinde I. Haçlı seferinde Şam'da geçer. Haçlı ordusunun baş kumandanı Godfrois de Buillon'un generallerinden kahraman Rinaldo'nun prenses Armida'ya olan aşkını anlatır.

Metin'in (librettto) Rönesans Devri'nin ünlü şairlerinden İtalyan Tarquato Tasso'nun (1544-1595) "La Gerusalemme Liberata" (1574) adlı eserinden alınmıştır. Konu doğrudan Türklerle ilgili olmamakla beraber eserin librettosunun Londra'da Haymarket Theatre 'ın yönetmeni Aaron Hill tarafından İngilizce yazılmış olması ilginçtir. Aaron Hill, 1700-1702 yılları arasında İstanbul'da bulunmuş, Filistin ve Mısır'ı gezmiş, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, kültürel yapısını incelemiş ve gözlemlerine göre yazmıştı. Aaron Hill, operanın librettosunu yazmadan önce operanın konusunu seçtikten sonra Handel'i bu operayı bestelemesi için ikna etmiştir ve eseri birlikte sahneye koymuşlardır. Aaron Hill'in bu konudaki istek ve atılımlarında daha önce Suriye ve Filistin'e yaptığı seyahatlerinin etkisinde kaldığı anlaşılır.

Aaron Hill, metni Rossi'ye verdi ve İtalyanca'ya çevirtti. Eser, 1711'de Londra'da Queen's Theatre'da sahneye konuldu. Handel'in Londra'da yazdığı ilk İtalyan operası budur. Eser, İngiliz seyirci tarafından çok beğenilmişti.

Handel'in 1720'de Royal Academy of Music'in kurulması ve buraya direktör olarak atanmasından sonra bestelediği otuz operanın içinde en iyi

iki operası “Tamerlano” ve “Rodelinda” dır. Handel’in Türk tarihinden esinlenerek bestelediği “Tamerlano” operasında konu Timur’un (1336-1405) Suriye ve Anadolu’yu işgali ve Ankara Savaşı’nda (1402) I. Bayezıd’ı esir aldığında bu tarihî kişiler arasında geçen trajik olayı anlatır. Librettoyu Haym yazmıştır. Opera ilk defa Londra’da King’s Teatre’da 23 Temmuz 1724’de sahneye konuldu. Eserde olaya göre Bayezıd I. ve kızı Asteria, Timur tarafından esir alınırlar. Timur’un yandaşı Bizans prensi Andronico, Asteria ‘ya âşık olur. Fakat Tamerlano, Bizanslı prenses İrene ile evlenmeye söz verdiği halde Asteria’yı ister ve Andronico’ya Asteria’yı terketmesini emreder. Andronico emre karşı gelemez ama Asteria’nın onun ayrılma teklifini kabul etmeyeceğinden emindir. Asteria ise babasının ve Andronico’nun hayatlarını kurtarmak için Tamerlano ile evlenmeyi kabullenir. Üç sahnelik operada hikâyenin bu kısmı II. Sahnede Timur’un sarayında geçer.

Handel’in “Tamerlano” operasından sonra İtalyan besteci Saccini (A.Maria Gasparo) (1730-1786) bestelediği “Tamerlano” operasını 1773’te Londra’da yayınladı. Besteci Napoli’de yetişmiş, Venedik ve Londra’da eserler vermiştir.

Sonuç

17 ve 18. yüzyıllar Barok Devir Avrupa kültüründe Doğu kültürlerine, güzel sanatların her dalında yer verilmiştir. Bu esasen 15. yüzyıldan beri İtalya başta olmak üzere Fransa ve Almanya’da Rönesans kültürünün temel eğilimlerinden biridir.

Bu araştırmada İngiltere’de bu eğilimin 17 ve 18. yüzyıllarda oluştuğu görülür. İngiltere’de bu daha çok Türklerle ilgili konuların seçilmesinde yoğunlaşır.

Bunu nedenlerinden biri 17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı Devleti ile İngiltere Hükûmeti arasında gelişen diplomatik ilişkiler dolayısıyle Osmanlı

ülkelerinde bulunan İngiliz görgü tanıklarının Türklere dair yayınlarıdır. İngiltere'de özellikle Londra'da bu devirde seyircinin de bunda etkisi olmuştur. İki önemli faktör buna ortam hazırlamıştır. 1. Londra'da günümüzde de varlığını sürdüren ünlü tiyatrolar 17. yüzyıldan beri halka açıktı. 2. 17 ve 18. yüzyıllarda şehrin sakinleri deniz aşırı ticaretle uğraşan tacirler, ticarî şirketlerin üyeleri, tiyatro yazarları, şairler ve diğer aydınlardı, ve bunlar tiyatroların devamlı seyircileri idiler.

1 K. Feiling, A History of England, London, 1972, s. 355.

2 H. Maundrell (1697), A Journey from Aleppo to Jerusalem, Oxford, 1697, s. 198.

3 Gülgûn Üçel-Aybet, 16. ve 17. yüzyıl Batı seyyahlarına Göre Osmanlı İmparatorluğu.

4 The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602, ed. S. W. Foster, London, 1931.

5 Bu araştırmada Edinburgh Üniversitesindeki 1617 baskısından faydalandım.

6 W. Lithgow, The Total Discourse., London, 1640, s. 130-131.

7 Aynı eser, s. 139.

8 W. Lithgow, The Total Discourse., London, 1640, s. 154.

9 G. Sandys, Travailes, London, 1652, s. 24.

10 G. Sandys, Travailes, s. 49-51.

11 Aynı eser, s. 51.

12 H. Blunt, A Voyage into the Levant, London, 1638, s. 2.

13 Hersekoğlu Ahmed Paşa 1503'de Vezir-Azam olmuş ve birkaç yıl bu makamda kalmıştır.

14 Simon Mundy, Purcell, London, 1995, s. 7.

15 J. Genest, Some Account of the English Stage, London, 1832, vol. 1., s. 39.

16 J. Genest, Some account of the English Stage, vol. 1. s. 188.

17 17 Jacque de Lavardin, The Histoire George Castriot, Eng. trs. Z. I. Gentleman, London, 1596, s. 5.

B

C

D

G

L

W